

Epistemología, pluralismo y descolonización¹

Raúl Prada Alcoreza

Índice:

La Epistemología como problema	3
Diferencia y repetición	7
Pensamiento pluralista	9
¿Qué se entiende por pluralismo?	10
¿Cómo entender el pluralismo epistemológico?	11
Epistemología y descolonización	15
Notas para una arqueología de la de-colonialidad	
Ética de la liberación	17
Más allá de la modernidad: Teoría crítica emancipadora	20
Estudios de la subalternidad	24
De-construyendo la historiografía	26
La perspectiva de la subalternidad	31
La crítica post-colonial	32
El descentramiento histórico	33
Reflexiones sobre la Crítica de la razón postcolonial	36

¹ Este ensayo, que estaba en elaboración, fue el referente para la exposición en un seminario sobre *Epistemología(s) pluralista(s) y descolonización*, organizado por FUNPROIEIB, SAIH Y FHCE de la UMSS, en Cochabamba, a fines del 2012. También fue referente, en una etapa de mayor elaboración, en el Coloquio sobre *Epistemología de-colonial*, organizado por el Postgrado de la carrera de literatura de la UMSA, en La Paz, en abril del 20013.

Filosofía	36
Kant	42
Hegel	50
Interpretaciones y traducciones de <i>El Bhagavad-gitá</i>	50
<i>El Bhagavad-gitá</i>	52
Interpretaciones de Hegel	57
Capítulo Siete del Bagabad-gitá: El conocimiento del Absoluto	58
Marx	67
Balance	77
Antropología del poder	84
Pluralismo y descolonización en Bolivia	87
Conclusiones	94

La Epistemología como problema

¿Por qué dedicarnos a la epistemología? ¿Por qué tratar la relación entre epistemología y descolonización? Se entiende la epistemología como el estudio de las ciencias; también, en ese sentido, estudio de los saberes, comprendiendo que los saberes pueden concebirse como formas y sistemas de conocimientos, por lo tanto como “ciencias” en sentido ampliado². Entonces, de la misma manera, se ha definido la epistemología como filosofía de las ciencias. Michel Foucault, en *Las Palabras y las cosas* va más lejos; comprende que de lo que se trata es de hacer la historia de las condiciones de posibilidad de las formas del conocimiento, de los saberes, de las ciencias. Lo que llama historia de las estructuras del pensamiento.

La construcción de un pensamiento propio ha sido un proyecto sentido por parte de la intelectualidad crítica del continente de Abya Yala. ¿Cómo se realiza este proyecto? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad histórica? ¿Es el retorno a las culturas ancestrales? ¿Esto es posible? ¿Es asumir el presente desde una perspectiva crítica y de-colonial? Se entiende entonces que la epistemología se haya convertido en una preocupación, íntimamente vinculada a la tarea de descolonización.

Desde 1985 hemos intentado seguir este decurso de la crítica epistemológica y del camino de la descolonización³. Llegando casi a las tres décadas de esta experiencia, es conveniente hacer un balance, pero sobre todo, poner en mesa nuestras actuales concepciones al respecto. En el presente ensayo buscamos contrastar el pensamiento pluralista con el pensamiento universal, pensamiento unitario, con pretensiones de convertirse en el pensamiento único. Es importante este tensionamiento, este abordaje desde la crítica al pensamiento moderno; empero, también es urgente evaluar los alcances, las repercusiones, las connotaciones, sobre todo los logros teóricos, así como emancipatorios del pensamiento pluralista y de-colonial.

En relación a estas consideraciones, las primeras preguntas que lanzamos son: ¿El pluralismo es suficiente pluralista? ¿El término pluralismo no reúne en esta palabra las diferencias y distinciones de múltiples singularidades? ¿El término singularidad no atribuye una característica compartida, un mismo formato, a fenómenos tan diferentes que ni siquiera pueden ser singulares? En contraste, otro tipo de preguntas nacen de las mismas dudas: ¿Es sostenible el pluralismo? ¿No se piensa el pluralismo en contraste con lo homogéneo, también con la unidad? ¿El pluralismo no es contenido de alguna unidad y, viceversa, el pluralismo no contiene unidades como singularidades? Con estos dos grupos de preguntas planteadas, de este modo, no hay posibilidades de volver a la solución dialéctica; comprender que se trata de contradicciones, pluralismo y unidad, contradicciones que son como momentos de un devenir que lleva a la superación en una nueva contradicción, donde la diferencia se resuelve como síntesis. De ninguna manera. Esta forma de

² Así es como Arturo Shopenhauer entiende los saberes. Ver del filósofo *El mundo como voluntad y representación*. Editorial Porrúa 2009; México.

³ En 1985 se conformó el grupo *Episteme*, que después se convirtió en el Archivo e Investigación Epistemológica de la UMSA. Se instaló durante una década en el piso 10 del edificio Hoy, de la universidad. Desde allí se realizaron seminarios de epistemología y se pudo cohesionar un espacio amplio de lectura e investigación epistemológica. El objetivo de *Episteme* era la construcción de un pensamiento propio.

resolver el problema *ontológico*, de lo que es, del ser, de su presencia y diseminación, es abstracto; reduce primero las contradicciones a la representación de contradicciones, después se resuelve las contradicciones representadas en la representación de un devenir conceptual. Ahora bien, en tanto se trate de representaciones, la dialéctica no ha tenido inconveniente en formular teorías coherentes de superación de las contradicciones. Sin embargo, el pensamiento pluralista plantea claramente la diferencia de la representación de la diferencia y la diferencia en cuanto tal, como diferencia imposible, es decir, como diferencia imposible de representar. El problema de esta diferencia no es conceptual; no se trata de concebir mejor la diferencia, de construir un concepto más complejo, más adecuado, relativo a esta complejidad. Sino que se trata de un problema *ontológico*, en el sentido de lo que es la diferencia, independiente de la representación. Ahora bien, el problema es que, cuando hablamos de esta manera, lo que hacemos es no dejar de movernos en el campo de las representaciones; representamos incluso lo que es imposible representar, la diferencia *ontológica* respecto a la representación. No salimos del imperio de las representaciones.

Entonces, ¿cómo se puede resolver el dilema? Lo que debe quedarnos en claro, es que no se resuelve en el campo de las representaciones, no se resuelve conceptualmente, aunque se logre hacer más inteligible el problema mismo. La solución no se encuentra en la consciencia, usando la representación hegeliana, sino fuera de ella. Pero, ¿cómo puede haber una afuera de la consciencia si este afuera es asumido por la consciencia como experiencia del afuera, entonces como representación de este afuera? En el momento que sabemos que hay un afuera, distinto del adentro, ese afuera se ha convertido en la experiencia del adentro, se ha convertido en representación de la consciencia. Aunque así sea, sin entrar en mayores discusiones, lo que pueda darse como diferencia entre consciencia y “realidad” no depende de la internalización del afuera en la consciencia, no depende del desenvolvimiento de la consciencia, desde la certeza sensible, pasando por la autoconsciencia, llegando a la razón y lográndose como saber. La consciencia logra el saber, que puede ser más completo y más complejo; pero, el saber no es lo mismo que ser, que lo que es, aunque este ser sea también un concepto, una representación, de aquello que no puede nombrarse, representarse y concebirse. Sin embargo, lo innombrable, no in-conceptual, lo in-representable, también “existe” por experiencia, en contraste con la representación. Como se puede ver, parece un círculo vicioso, como que nos movemos en el círculo del mismo dilema; dilema de la representación que representa lo que no es representación, empero, termina siendo representado, pues es “objeto” de la experiencia, por lo tanto de la representación.

De esta manera, podemos ver que el debate entre pluralismo y universalismo no puede resolverse en el campo de las representaciones, en el campo filosófico, en el terreno teórico, pues, de este modo vamos a girar en el mismo dilema eterno. Hay que salir del mundo de las representaciones o, como dice Arthur Schopenhauer, hay que salir del mundo como representación; que para el filósofo era el de los principios de la razón. ¿Hay un mundo fuera de la representación? Schopenhauer llama a éste mundo como *voluntad*. Aunque como él mismo reconoce la *voluntad* también es una representación, aunque se trata de una representación de la *voluntad* que no es representación. La diferencia para Schopenhauer radicaría en que la *voluntad* no se mueve por los

principios de la razón; en este sentido, aunque se la llegue a representar, a hablar de ella, la *voluntad* no se mueve por los mismos principios de la razón que son los principios derivados de la experiencia, que son principios que rigen a las representaciones y a los objetos de la representación. La *voluntad* está más acá de la representación, más acá de la relación sujeto-objeto, la *voluntad* es anterior. Esta anterioridad no es la misma que las condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento, no es un a priori, sino incluso anterior; es la condición misma de este a priori, si se puede decir. Para Shopenhauer la *voluntad* es la *cosa en sí*.

Ahora bien, la voluntad es la vida misma. Es la fuerza que mueve la vida, incluso la “fuerza” antes de ser fuerza. La voluntad se encuentra fuera del mundo de las representaciones, fuera del espacio y del tiempo, que son representaciones, incluso fuera de los a priori, la intuición, que da lugar a las representaciones. El mundo de la representaciones, por tanto el mundo de los sujetos y de los objetos, es un mundo como *voluntad*, como producto de la *voluntad*. La *voluntad* se objetiva, se afirma, en el mundo de las representaciones, el mundo de los objetos, el mundo regido por los principios de la razón. Empero, la *voluntad* no se mueve por los principios de la razón. La *voluntad* se mueve por su propio querer.

El pensamiento pluralista ha llegado también a una concepción parecida, en relación a esta filosofía de la *voluntad*; la diferencia radica que el pluralismo no piensa la *voluntad* como unidad, como absoluta, sino como pluralidad; hay pluralidad de voluntades. No otra cosa son las mónadas de Gabriel Tarde, que se comportan, que tienen psiquis, que conforma composiciones como acontecimientos. Esta diferencia con el filósofo llevaría a otras; al hablar de pluralidad de voluntades, en tanto singularidades, también debemos hablar de pluralidad de mundos. Entonces, haciendo paráfrasis a Shopenhauer, no es el mundo como *voluntad*, sino son los mundos como *voluntades*.

Claro está que también hay otras diferencias entre el pensamiento pluralista y Shopenhauer. Para el filósofo la *voluntad* es eterna, es inmaterial, se mueve en una dimensión que se encuentra más acá de las ideas de Platón, que según el filósofo ateniense son esencialmente la “realidad”, puesto que los fenómenos son, en cambio apariencias. Para Shopenhauer las ideas son ya una plasmación de la *voluntad*, que es anterior a ellas. Para el pensamiento pluralista, en cambio, las voluntades, estas singularidades, que son las mónadas, son materiales, aunque su materialidad sea infinitesimal. Las monadas son energía y psiquis, se mueven en la contingencia de su pluralismo y las composiciones aleatorias. En este caso, no se da la aproximación que hace Shopenhauer con las ideas de Platón. No están pensadas como eternas, fuera del espacio y del tiempo. Forman parte de un espacio-tiempo relativo, dinámico, cambiante, de acuerdo a la velocidad de su expansión, también dependiendo de sus contracciones, de sus curvas, de sus agujeros negros. Este espacio-tiempo nada tiene que ver con el a priori kantiano, como estructura intuitiva del sujeto, sino que es como una producción dinámica de la expansión y concentración de la energía, expansión del universo y concentración de galaxias, estrellas, agujeros negros. El espacio-tiempo no es el mismo, es cambiante, dependiendo de la velocidad de la expansión, también de los efectos de las concentraciones, contracciones, las curvas. El espacio-tiempo tampoco puede considerarse eterno; el universo no es eterno, la tesis de la física cuántica es que va a morir,

aunque sea en millones de millones de años. Por lo tanto la energía no es eterna, también muere. En este sentido, las voluntades no son eternas, sino contingentes, proliferantes, también finitas.

Como se puede ver estamos ante formas de pensar distintas; por un lado, la del filósofo alemán; en este caso estamos en un pensamiento pos-kantiano, que hereda los a priori de la intuición, los principios de la razón, la realidad del espacio tiempo, homogéneos. Estamos en un pensamiento que conserva al sujeto como estructura de la intuición y como estructura de la experiencia, así como ante los objetos de la representación. Se retoma el sujeto trascendental, incluso se va más lejos, se concibe un sujeto puro, no individual, sino colectivo, el sujeto de la contemplación. Se llega a la *voluntad*, que esta fuera del mundo de las representaciones, por lo tanto de los principios de la razón. *Voluntad* como vida, como inmanencia de la vida. *Voluntad* eterna. Por otro lado, en el pensamiento pluralista, estamos en un pensamiento del acontecimiento, que concibe al pensamiento también como acontecimiento. Pensamiento del relativismo de los referentes, de las contingencias, de la aleatoriedad. Pensamiento que concibe pluralidad de sujetos y subjetividades, que los encuentra en las mónadas singulares y en las composiciones singulares de las monadas. Por lo tanto, también concibe voluntades y psiquis, como atributo de las mónadas. Estas mónadas no son eternas, por lo tanto tampoco las voluntades y las psiquis lo son. Se trata de un pensamiento que concibe al universo en su nacimiento y desaparecer, pero también comprende una pluralidad de universos, que nacen y desaparecen. La vida se repite como en el eterno retorno de lo mismo, de Friedrich Nietzsche, que tiene que ser entendido como el eterno retorno de la diferencia, es decir, de la pluralidad, tal como lo interpreta Gilles Deleuze. Se trata de nacimientos plurales y muertes plurales, como inmenso torbellino de universos que nacen y universos que mueren, donde las infinitas posibilidades, formas y contenidos posibles se dan. La energía, que es como el "origen" antes de todo origen, que juega el papel de *voluntad* en Shopenhauer, también es pensada como diferencia y pluralidad, no como en el filósofo como unidad absoluta y única. Hay pues pluralidad de energías diferentes, incluso se piensa la antimateria como componente de esta turbulencia múltiple de nacimientos y muertes de universos, como componente de nuestro universo; así como también lo que se llama la materia oscura.

Todas estas consideraciones nos han llevado a revisar, aunque sea de una manera rápida y resumida, la perspectiva epistemológica y los conocimientos aportados por la física cuántica y las teorías que le han sucedido. La filosofía moderna ha tenido como referencia a la física de Newton, a las ciencias naturales, a la idea de de espacio y tiempo infinitos y distintos, perdurables y no cambiantes. La ruptura epistemológica y el desplazamiento logrado por la física cuántica, el paso multidisciplinario dado de las ciencias de la complejidad, han trastocado los referentes de los que se partía. La filosofía contemporánea, si es posible todavía la filosofía, la teoría y las interpretaciones contemporáneas, tienen que asumir las consecuencias de este trastocamiento de los referentes, sobre todo de la relatividad de los referentes, del espacio-tiempo dinámico, cambiante, perecedero. La posibilidad de las repuestas a las preguntas que nos hemos hecho se encuentran en la interpretación de conocimientos aportados por las ciencias contemporáneas.

En la evaluación que haremos del pensamiento pluralista y de la crítica de-colonial, buscaremos también absolver las preguntas que nos hicimos. Ya estos planteamientos despliegan su crítica al

pensamiento universal y a los paradigmas epistemológicos de la modernidad; no se trata de repetir esta crítica y ampliarla, sino de evaluar los alcances de las teorías críticas, sobre todo teniendo en cuenta los desafíos del presente, la crisis civilizatoria y las problemáticas pendientes, que la crítica ha tratado, pero no ha resuelto.

Diferencia y repetición

En *Diferencia y repetición* Gilles Deleuze se opone a la dialéctica, recogiendo en parte los signos de un anti-hegelianismo generalizado de su contemporaneidad, de su tiempo; estos signos tienen que ver con la diferencia ontológica de Heidegger, el estructuralismo, la novela contemporánea, el descubrimiento de los campos. Deleuze dice:

La diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción... El primado de la identidad, cualquiera sea la forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros... Todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un "efecto" óptico, por un juego más profundo que es la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo⁴.

No es que siga a la búsqueda de la diferencia ontológica de Heidegger, al paradigma estructuralista, a las narrativas de la novela contemporánea, a la proliferación de la configuración de los campos; lo que hace es otra cosa. Estos signos son ya huellas de la diseminación de la modernidad, del pensamiento moderno; por lo tanto, lo que hay que hacer es recorrer las huellas de las resistencias de las posibilidades de pensamientos pluralistas, inhibidos por la violencia, primero, dominación, después, y tercero, por la hegemonía del pensamiento moderno, totalizante, homogeneizante y, en su expresión más lúcida, dialéctico. Lo que hace Deleuze en *Diferencia y repetición* es una historia de los conceptos filosóficos, para hurgar en el espesor de sus temporalidades y en la arqueología de sus condiciones de posibilidad los problemas planteados, de pensamientos alternativos y alterativos inscritos en otra enunciación no del todo acallada. Es más, en algunos casos tan intensos que terminaron irradiando y abriendo boquetes, territorios liberados, en un panorama epistemológico donde dominaba el pensamiento moderno.

Deleuze considera que la clave del movimiento es la repetición; hablamos del movimiento efectivo, de la efectuación del movimiento efectivo, no del concepto de movimiento, como en el caso de Hegel. Dice que la repetición no es generalidad, apuntando de principio a liberar la singularidad de toda semejanza. *La generalidad presenta dos grandes órdenes: el orden cualitativo de las semejanzas y el orden cuantitativo de las equivalencias...Repetir es comportarse, pero con*

⁴ Gilles Deleuze: *Diferencia y repetición*. Amorortu 2002; Buenos Aires. Pág. 15.

respecto a algo único o singular, que no tiene algo semejante o equivalente⁵. Estamos ante la generalidad de lo particular y lo universal de lo singular⁶. Desde todo punto de vista, la repetición es la transgresión⁷. Podemos hablar entonces de un pensamiento de la repetición, cuyas características, en oposición a la generalidad, se pueden definir en cuatro proposiciones:

- 1) *Hacer de la repetición misma algo nuevo, vincularla con una prueba, una selección, una prueba selectiva; formularla como un sujeto supremo de la voluntad y la libertad... En la repetición reside, pues, al mismo tiempo, todo el juego místico de la pérdida y de la salvación, todo el juego teatral de la muerte y de la vida, todo el juego positivo de la enfermedad y de la salud⁸.*
- 2) *Se trata, por consiguiente, de oponer la repetición a las leyes de la Naturaleza⁹.*
- 3) *Oponer la repetición a la ley moral, convertirla en suspensión de la ética, en el pensamiento de más allá del bien y el mal. La repetición aparece como el logos del solitario, del singular, el logos del “pensador privado”¹⁰.*
- 4) *Oponer la repetición no sólo a las generalidades de hábito, sino también a las particularidades de la memoria... Por este camino la repetición es el pensamiento del porvenir: se opone a la categoría antigua de la reminiscencia y a la categoría moderna del **habitus**... Todo se resume en la **potencia**¹¹.*

En relación al movimiento, retomando la experiencia de Nietzsche y Kierkegaard, sin sugerir ninguna semejanza entre Dionisos y Dios, *no basta, entonces, con proponer una nueva representación del movimiento; la representación ya es mediación. Se trata, por el contrario, de producir en la obra un movimiento capaz de conmover al espíritu fuera de toda representación; se trata de hacer del movimiento mismo una obra, sin interposición; de sustituir representaciones mediatas por signos directos; de inventar vibraciones, rotaciones, giros, gravitaciones, danzas o saltos que lleguen directamente al espíritu¹².*

Hablando del teatro, tanto como tragedia y drama, éste ya se encuentra en la vida misma; en este sentido, el teatro es repetición. *El teatro es el movimiento real, y de todas las artes que utiliza,*

⁵ Ibídem: Pág. 21.

⁶ Ibídem: Pág. 22.

⁷ Ibídem: Pág. 23.

⁸ Ibídem: Págs. 27-28.

⁹ Ibídem: Pág. 28.

¹⁰ Ibídem: Pág. 29.

¹¹ Ibídem: Pág. 30.

¹² Ibídem: Págs. 31-32.

extrae el movimiento real... El teatro de la repetición se opone al teatro de la representación, así como el movimiento se opone al concepto y a la representación que lo relaciona con el concepto. En el teatro de la repetición se experimentan fuerzas puras, trazos dinámicos en el espacio que actúan sobre el espíritu sin intermediarios, y que lo unen directamente a la naturaleza y a la historia, un lenguaje que habla antes que las palabras, gestos que se elaboran antes que los cuerpos organizados, mascarar previas a los cuerpos, espectros y fantasmas anteriores a los personajes – todo el aparato de la repetición como “potencia terrible”¹³.

La repetición entonces es el movimiento de la vida misma; movimiento de las singularidades, por lo tanto, movimiento de dinámicas singulares. La conceptualización de la repetición no puede ser otro que el teatro de la repetición, no teatro de la representación, ni tampoco de la simulación; teatro de la repetición que experimenta el despliegue de las fuerzas puras en trazos dinámicos. La *episteme*, si se puede hablar así, es el suelo donde anida y se desenvuelve la *potencia*.

Repetir significa volver a decir o volver a hacer, vine del latín *repetere*, que significa repetir, conseguir de nuevo, tratar de conseguir de nuevo, volver, regresar. Palabra que se compone de *re*, que significa de nuevo, y de *petere*, que significa ir hacia, tratar de conseguir¹⁴. Repetición entonces como volver ir hacia, volver a conseguir; por lo tanto, repetición como invención. Es como un bucle que vuelve sobre sí mismo y avanza. De ninguna manera como evolución, tampoco como teleología; es decir, ir hacia un fin; sino, como invención de lo nuevo. La repetición entonces marca una diferencia, empero no se trata de la diferencia conceptual, sino de la diferencia como desplazamiento, la diferencia que genera el movimiento mismo. La diferencia en tanto novedad, no diferencia conceptual de generalidades, no diferencia entre identidades, no el concepto de diferencia, sino diferencia como experiencia del diferenciar, del diferir, del desplazar; de alguna manera, tal como lo sugiere Jacques Derrida con su inscripción de la *differantia*. Deleuze dice que *la repetición aparece, pues, como la diferencia sin concepto, que se sustrae a la diferencia conceptual indefinidamente continua*¹⁵. Repetición y diferenciación entonces como formas del movimiento de la potencia creativa, repetición y diferenciación que no pueden darse sino en las singularidades y como proliferación de la pluralidad.

¿Qué es la diferencia? Es una palabra, un término del lenguaje, pero, también es un concepto, forma parte de la filosofía, de los usos teóricos. Lo que significa va a depender de los usos prácticos del lenguaje, así también, de los contextos, los marcos teóricos, los encuadres y corpus teóricos en cuestión. Sin embargo, hay toda una historia en el manejo de la diferencia, una historia que habla tanto de su inclusión al pensamiento universal, como de sus resistencias a esta inclusión. La diferencia, o lo que indica, lo que señala, la diferencia, en tanto experiencia y percepción del desplazamiento y del contraste, así como de la distinción de la singularidad, es para la filosofía, desde remotos orígenes, como la parte maldita, aquello que tiene que ser sometido, e

¹³ Ibídem: Págs. 34-35.

¹⁴ Guido Gómez de Silva: *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica 1995; México.

¹⁵ Guilles Deleuze: *Ob.Cit.*; Pág. 39.

incorporado a la representación, que tiene como base la noción de generalidad, donde se disuelve lo singular. A propósito, Deleuze dice que:

*El elemento de la representación como “razón” tiene cuatro aspectos principales: la identidad en la forma del concepto **indeterminado**, la analogía en la relación entre conceptos **determinables** últimos, la oposición en la relación de las **determinaciones** dentro del concepto, la semejanza en el objeto **determinado** del concepto mismo¹⁶.*

Hablamos de formas de la mediación. En este sentido, la diferencia se encuentra mediatizada, en la medida que se halla sometida a la cuádruple raíz de la identidad y la oposición, de la analogía y la semejanza¹⁷. Por eso la diferencia se refiere a lo que no es idéntico, a la oposición entre determinables, a lo que no es análogo y a lo que es desemejante. Toda esta operación precisamente para reproducir la representación en sus cuatro aspectos constitutivos, la identidad, la oposición, la analogía y la semejanza. La diferencia como acontecimiento singular, como singularidad, se ha perdido en el proceso de construcción de la representación, de lo general, de lo universal.

La diferencia como la parte maldita que debe ser representada para reconciliar la diferencia con el concepto. A esto, a esta tarea, se puede reducir la historia de la filosofía, a su lucha con la parte maldita de la diferencia. De lo que se trata es de sacarla de la caverna para hacerla visible, para poder reducir su diferencia absoluta a la diferencia representada. Esta domesticación de la diferencia es la tarea de la filosofía. Ahora bien, hay diferencia cuando hay determinación; se puede diferenciar por las determinaciones, si bien la diferencia es empírica y las determinaciones extrínsecas; el problema en este caso es la indeterminación, el monstruo es la indeterminación, el fondo oscuro sin forma. Sin embargo, cuando hablamos de la diferencia absoluta nos remitimos a la indeterminación. ¿Cómo puede haber una diferencia indeterminada? La diferencia absoluta es una diferencia que no es representación, no es representable, es lo no representado, hay pues un en sí de esta diferencia que no es representable. Este en sí de la diferencia absoluta no es pues diferencia, en tanto determinación, sino precisamente indeterminación. Es lo absolutamente otro, la alteridad absoluta, lo ajeno a la representación. Esto, que no es presencia, pues la presencia es representación de la indeterminación, que no es ser, pues ser es lo que es para el pensamiento; esta diferencia absoluta es el acontecimiento primordial.

Es sobre este acontecimiento que versa el pensamiento pluralista, es la diferencia radical que recupera, aquí encuentra las singularidades que quiere hacer emerger como rebelión interminable y como emancipación proliferante de la vida. La crítica de-colonial parte de apreciaciones de la diferencia y de la pluralidad, cuestiona el pensamiento universal, el pensamiento moderno, sacando a luz las relaciones y estructuras de dominación perdurables. Apunta a construir un pensamiento propio, actualizando las cosmovisiones indígenas, interpretando las resistencias, las rebeliones y las transgresiones heterogéneas de los pueblos que rompen con su condición

¹⁶ Ibídem: Pág. 63.

¹⁷ Ibídem: Pág. 63.

subalterna. En adelante, haremos el balance del pensamiento pluralista y de la crítica de-colonial. Con este balance no solo tratamos de responder a las preguntas que nos hemos hecho, sino también aclararnos cómo nos encaminamos sobre los problemas y las tareas que quedan pendientes.

Pensamiento pluralista

De entrada hay que diferenciar entre pluralismo epistemológico y epistemología(s) pluralista(s)¹⁸; la primera alude a un eclecticismo, varios paradigmas, varios modelos, varias *episteme*, varias formas de pensar, puestos en juego y en movimiento. La epistemología pluralista, en cambio, se propone como un pensamiento de la pluralidad y del acontecimiento, concebido como multiplicidad de singularidades. Se trata de una forma de pensar, de conocer, de concebir, de ciencia, de imaginar, opuesta al pensamiento universal, a la ciencia estructural, a la *episteme* moderna, a los modelos explicativos basados en la totalidad y en la deducción. Por lo tanto, estamos hablando de dos temáticas distintas, de eclecticismo, por un lado, o de pensamiento crítico, por otro lado.

Tocando un ejemplo que tiene que ver con concepciones políticas pluralistas, donde el pluralismo epistemológico incide en la composición de sus texturas, hablaremos de las connotaciones pluralistas en la Constitución plurinacional de Bolivia. Cuando la Constitución Política del Estado declara que *Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país*¹⁹, esta declaración alude al pluralismo epistemológico, si extendemos los pluralismos a las disciplinas y ciencias. Sin embargo, no hay que olvidar que se menciona concretamente al pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico. Esto se entiende más en términos institucionales que epistemológicos. Un Estado plurinacional supone un pluralismo político, así como un pluralismo jurídico; todo esto en términos de un pluralismo institucional. Lo mismo pasa con el pluralismo cultural, que forma parte de la constitucionalización de las culturas y las lenguas, del establecimiento institucional de la diversidad del país. El pluralismo lingüístico cuenta con el artículo 5 de la Constitución, que constitucionaliza los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Entonces, la Constitución, de manera específica se refiere a este pluralismo institucional, no así a un pluralismo epistemológico. Sin embargo, ¿cómo interpretar la Constitución? ¿Desde el pluralismo epistemológico? ¿Esto es posible, dada la dispersión de perspectivas? De manera diferente, decimos que, para interpretar la Constitución se requiere de una epistemología pluralista, una epistemología que recoja el pluralismo, el animismo y el inmanentismo de las cosmovisiones “indígenas”; una epistemología que sea capaz de interpretar la integralidad, la interconexión y la interdependencia de los ciclos vitales de los seres de la madre tierra y del cosmos. Hablamos de

¹⁸ Pongo el nombre de epistemología(s) pluralista(s) atendiendo a la observación que me hizo mi amigo Víctor Hugo Quintanilla, quien dice que no podría haber una epistemología(s) pluralista(s), ya que hacemos hincapié precisamente en el pluralismo.

¹⁹ Artículo 1 de la Constitución Política del Estado de Bolivia.

una epistemología que se base en la dinámica de los acontecimientos, en el flujo de singularidades, en la dinámica molecular de las singularidades, que conforman los acontecimientos. No hay que olvidar que el pensamiento pluralista, el pensamiento de lo plural, es diferente del pluralismo del pensamiento. El pensamiento pluralista supone una ruptura epistemológica, en tanto que el pluralismo del pensamiento reclama un necesario eclecticismo; en el mejor de los casos, una tolerancia democrática de las distintas formas de pensar. El pluralismo epistemológico es una demanda democrática, en tanto que la epistemología pluralista es una ruptura epistemológica con las formas de pensar modernos.

En adelante, expondremos esta perspectiva, la de la epistemología pluralista.

¿Qué se entiende por pluralismo?

La pregunta quizás debería haber sido ¿qué se entiende por la condición plural del acontecimiento? La pluralidad es sinónimo de heterogeneidad, también de multiplicidad, aunque también podríamos decir de complejidad. Empero no se podría hablar de pluralidad sin acudir a la perspectiva de las singularidades, perspectiva molecular, perspectiva de la repetición y diferencia, también perspectiva de la dinámica de los flujos múltiples y de la multiplicidad de los flujos. La pluralidad es irreductible a una generalización y a una totalización: de manera diferente, la singularidad es abstraída en aras de la estructura. La generalización, la totalización y la estructura corresponden a teorías con pretensiones de universalización y homogeneización. Teorías que se basan en leyes, en la dialéctica sujeto-objeto, en estructuras estructurantes. El problema de estas teorías es que explican el mundo como consecuencia de las leyes, como objetivación dialéctica y reproducción de estructuras. El problema de estas estructuras teóricas es que no logran ver y asumir las dinámicas moleculares de los acontecimientos; es decir, no logran comprender el mundo como acontecimiento, por lo tanto, los mundos como acontecimientos.

Entonces la pluralidad tiene que ver con las singularidades, con la multiplicidad de singularidades, que se dan en el acontecimiento como dinámica de singularidades. Las singularidades son como mónadas; micro-cosmos que contienen el cosmos en el que se encuentran, micro-universos que contienen los universos en los que se encuentran. Estas mónadas se asocian y componen estos cosmos, estos universos, estos mundos. Lo que se crea es por agregación, no por totalización. Por agregación y distribución, se constituyen asociaciones y sociedades dinámicas, atravesadas por acontecimientos, por multiplicidad de dinámicas moleculares que las hacen vitales. Son mundos, universos, sociedades, en permanente turbulencia, en constante asociación y re-asociación, en constante composición y re-composición. Son las dinámicas moleculares las que conforman no solo asociaciones sino que también instituyen a las instituciones; son estas dinámicas las que las explican y las reproducen, aunque sean también las instituciones las que capturan a las singularidades y sus dinámicas. Empero, así mismo, toda mónada también captura otras mónadas al entrar en asociación con ellas. Lo que pasa es que las instituciones presentan una aparente estabilización, estabilizan un funcionamiento, una administración, recurren a una normativa y a reglamentaciones, tratando de escapar de la contingencia de los flujos, del azar y de las

coyunturas. Empero, las instituciones no tienen vida propia, no funcionan de por sí, sino que requieren de dinámicas moleculares, de movimientos cotidianos, aunque se los efectúa por capturas. Las dinámicas moleculares son atrapadas, registradas, codificadas; son retenidas en las mallas institucionales.

Entonces, no es que sólo hay dinámicas moleculares, flujos de singularidades, no es que se desconozca la dimensión molar, la dimensión institucional, sino que lo institucional se explica por agregación y distribución, no por la estructura abstracta que daría orden, organización y regularidad al funcionamiento de las dinámicas. Son las dinámicas moleculares las que reproducen la estructura por asociación, por composición, por agregación y por distribución. Lo plural implica también que las singularidades infinitesimales conforman otras singularidades, que pueden ser molares, que pueden ser institucionales. Toda singularidad debe ser estudiada en su particularidad. Desde este punto de vista, no se puede decir que toda institución se parece, entonces se justifica una teoría general de las instituciones; cada institución conlleva su diferencia espacial y su diferencia temporal, histórica y social; por eso debe ser estudiada en su diferencia, en su diferenciación, en tanto diferencial, a pesar de las analogías²⁰.

La epistemología pluralista se propone la comprensión del acontecimiento y de las singularidades, de los flujos y de las dinámicas moleculares; aunque también se propone la comprensión de lo molar y lo institucional, pero no a partir de estructuras abstractas, sino de su repetición y diferencia. Para tal efecto se introduce dos categorías complementarias, invención y efectuación. La invención es la creación virtual de las mónadas, de las singularidades, de las psicologías particulares; la efectuación es la constitución material de esta invención. Virtualidad y materialidad son también dos categorías complementarias, vinculadas a las anteriores. Las singularidades se mueven tanto y al mismo tiempo en la dimensión, por así decirlo, virtual, y en la dimensión material. En una dimensión psicológica y en una dimensión fáctica. La epistemología pluralista comprende entonces la importancia de lo virtual y lo imaginario; empero, no los entiende como separados de lo material y lo efectivo, sino más bien como inherentes y complementarios.

La epistemología pluralista es, de alguna manera, heredera de la filosofía pragmática, del pragmatismo lingüístico, así como de la monadología de Gottfried Wilhelm Leibniz; que, en la interpretación y exposiciones de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Antonio Negri, Michael Hardt y Maurizio Lazzarato, adquiere una connotación y alcance de ruptura epistemológica. Este pragmatismo epistemológico no tiene nada que ver con el “pragmatismo” del sentido común, que se lo asimila como realismo, incluso como oportunismo. Este “pragmatismo” de sentido común sólo lleva el nombre, aunque nada tiene que ver con el pragmatismo; es más bien una posición política e “ideológica”, fuertemente vinculada a los reformismos o a los oportunismos. El pragmatismo epistemológico es crítico, es un empirismo radical²¹.

²⁰ Revisar de Maurizio Lazzarato *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón 2006; Buenos Aires.

²¹ En relación al pragmatismo, podemos citar William James que escribe *Philosophie de la experience*; Framarión; París. Del mismo autor *Le pragmatisme*; Flamarión; París. Hay una edición en castellano,

¿Cómo entender el pluralismo epistemológico?

Como dijimos el pluralismo epistemológico es otra cosa, se refiere a la existencia de heterogéneas *episteme*, a la necesaria concurrencia de éstas, a su reconocimiento y, por lo tanto, a la búsqueda de diálogo hermenéutico. La importancia del pluralismo hermenéutico no sólo radica en esta heterogeneidad y en la búsqueda de diálogo hermenéutico, sino en plantear como *episteme* ancestral, como *episteme* resistente, como *episteme* alterativa, a los saberes y cosmovisiones nativas, además de reconocer otros saberes, los saberes de la gente, los saberes culturales, los saberes concretos, descalificados por las ciencias. Este pluralismo epistemológico nos lleva al horizonte abierto de la interculturalidad emancipadora, más allá de la multiculturalidad liberal, que concibe una jerarquía cultural, desde el núcleo de la cultura moderna, haciendo concesiones “democráticas” a las otras culturas nativas. En cambio la interculturalidad emancipadora se plantea un descentramiento respecto de la cultura dominante, la moderna, y concibe la equivalencia cultural, comprendiendo la posibilidad civilizatoria de todas las culturas. Una versión avanzada de la interculturalidad emancipatoria se encuentra en la ecología de los saberes propuesta por Boaventura de Sousa Santos, conjuntamente con la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias²². La ecología de los saberes concibe la coexistencia y la cohabitabilidad de los saberes como en un sustrato de procesos interconectados e interdependientes, en constante diálogo e interpretación. La sociología de las ausencias estudia lo que ha sido desconocido y descartado por las sociologías académicas, los sujetos sociales mantenidos en la sombra, las relaciones sociales establecidas por estos sujetos descalificados, sus resistencias y sus formas de sociabilidad. La sociología de las emergencias estudia lo que emerge como nuevo, a partir de las resistencias, de las luchas de emancipación y de liberación, por lo tanto los nuevos sujetos y subjetividades, las nuevas relaciones²³.

Desde la perspectiva de la Constitución Política del Estado de Bolivia, el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico se abre al horizonte del pluralismo epistemológico que, empero, tiene que ser interpretado desde la epistemología pluralista. El pluralismo epistemológico nos lleva a la democracia de los saberes, por lo tanto a la necesaria transformación estructural de la educación, sobre todo nos lleva al desenvolvimiento del proyecto descolonizador. La pregunta crucial del pluralismo epistemológico en relación a la transformación educativa y respecto a la descolonización es: ¿cómo generar la transformación educativa? Esta pregunta nos traslada a otras, que no sólo tienen que ver con la composición de mallas curriculares interculturales, sino con los cambios de escenarios educativos, de prácticas educativas y estructuras educativas,

Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar. Aalianza 2000; Madrid. También podemos citar a Jean Wahl en *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amerique; Les empêcheurs de penser en rond* 2004; Paris.

²² Boaventura de Sousa Santos *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*; Trotta 2005; Madrid.

²³ Revisar de Boaventura de Sousa Santos *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*; Trotta 2005; Madrid.

además de la transformación de los mismos proyectos educativos. A la luz de lo que ha pasado, tomando en cuenta el texto aprobado de la ley educativa “descolonizadora”, se puede decir que esta pregunta no ha sido respondida. La promulgación de la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez nos muestra una ley conservadora, que ha quedado corta, ante el horizonte abierto y los alcances desprendidos por la Constitución. Se trata de una ley que reconoce la enseñanza de las lenguas nativas, empero no les da el peso necesario en la malla curricular como para formar un bloque cultural alternativo. Tiene como enunciados la descolonización, la interculturalidad y las cosmovisiones indígenas originarias campesinas, pero estos enunciados no se desarrollan en artículos legislativos que le otorguen el lugar que corresponde, en el proceso de transformación educativa, en el proceso de transformaciones que deben conducir a la descolonización, a la interculturalidad emancipadora, a la emergencia y actualidad de las cosmovisiones indígenas originarias campesinas. Sería mucho pedir que haya cambios de escenarios; sigue la escuela como institución básica de la enseñanza, además de toda la secuela de métodos disciplinarios. Un molde parecido se repite en la educación superior. Tampoco podríamos hablar de cambio de prácticas educativas, así como de cambio de las concepciones pedagógicas. A esto se suma la resistencia de los sindicatos de profesores a participar en las transformaciones educativas. A lo mucho que se llega es a repetir la participación de los consejos de padres de familia y de las comunidades en tanto control social. Esto ya se encontraba en la reforma educativa del periodo neoliberal²⁴.

No vamos a responder a la pregunta de ¿por qué ha sucedido esto? Ya en otros ensayos nos dedicamos a analizar las contradicciones del proceso de cambio²⁵. Lo que nos interesa ahora es evaluar lo sucedido, los cortos alcances de la ley educativa y los más cortos alcances de su aplicación. Hay dos temas sensibles para comenzar este propósito; uno es el relativo a las lenguas nativas; el otro es el relacionado a las concepciones emancipatorias, por lo tanto a la descolonización.

En relación a las lenguas nativas, éstas aparecen como materias en las mallas curriculares, que aunque sean obligatorias, no modifican el panorama de la colonialidad del saber. Son materias en mallas curriculares repetitivas, que no llegan a ser interculturales. Mantienen la estructura modernizadora anterior. La enseñanza de las lenguas no se ha convertido en parte de un bloque cultural, bloque que forme en las culturales de las lenguas, en las cosmovisiones, en sus formas institucionales, también en sus problemáticas contemporáneas, sus resistencias y sus luchas; así como también en su gramatología geométrica de las llamadas artesanías, así como en su sistema semiológico de *quipus* y tejidos. No se introduce tópicos como los vinculados a la enseñanza de los saberes culturales, colectivos y comunitarios. Tampoco los relacionados a las tecnologías tradicionales. Por lo tanto, no se tiene un bloque cultural alternativo en las mallas curriculares.

Por otra parte, en lo que respecta a las concepciones emancipadoras, no se avanza en la transformación de la institución educativa, en su estructura y jerarquía, en sus dispositivos disciplinarios, en sus estructuras y relaciones de poder. Tampoco se introduce, como dijimos,

²⁴ Revisar de Víctor Hugo Quintanilla Coro *La colonialidad del Sistema Educativo Plurinacional Una perspectiva intra-intercultural del proceso curricular boliviano*. Ediciones AIDES 2010; La Paz.

²⁵ Ver de Raúl Prada Alcoreza *Descolonización y transición*. La Paz. Bolpress 2011; La Paz.

cambios de escenarios, se mantiene el modelo de la escuela y del aula. Menos aún, en lo que respecta a las prácticas de enseñanza y pedagógicas, no hay cambios. A esto se suma la incipiente infraestructura educativa, en todo caso, repetitiva de la arquitectura disciplinaria; así como la falta de bibliotecas adecuadas, falta de tecnologías, como la relativa a la cibernética y a la audiovisual. Quizás lo más grave es la ausencia completa de los ejes de investigación que atraviesen las mallas curriculares y las prácticas de enseñanza, formando a los estudiantes en la investigación, en el mejor de los casos, investigación participativa, de acción, productores y creativos.

A estos dos temas sensibles no podemos dejar de añadir un tercero, que tiene que ver con las transformaciones en el “campo” científico. Las ciencias contemporáneas han avanzado a la interdisciplinariedad, a la multi-disciplinariedad y a la trans-disciplinariedad; se puede decir que también los paradigmas de las ciencias se han transformado. Nos encontramos ante el paradigma ecológico construido por las teorías de la complejidad, colateral al paradigma de la física cuántica, así como al paradigma de la biología molecular, sin hablar de la irrupción de la epistemología pluralista. Todos estos acontecimientos epistemológicos contemporáneos no han sido introducidos en las mallas curriculares.

Un cuarto tema que no podemos dejar de introducir es el que tiene que ver con la creatividad, la motivación a la creatividad, la conformación de condiciones de posibilidad para desatar la creatividad. La creatividad, la invención, son potencialidades inherentes a los seres humanos, potencialidades que deben ser incentivadas en el proceso de formación. La creatividad también tiene que ver con la estética, las artes, la literatura, las formas de expresión. Se requiere entonces ejes transversales de creatividad, que liberen a los cuerpos y a las psicologías, que liberen a los cerebros, en tanto plasticidades y psiquis creativas.

Un quinto tema tiene que ver con la formación en la concepción y gestión de la madre tierra. La Constitución define, en principios y valores, el vivir bien como horizonte civilizatorio; vivir bien que se entiende como armonía con la madre tierra, la comunidad, la sociedad y uno mismo, comprende una concepción integral de la madre tierra. En la transición y el proceso, en las transformaciones estructurales e institucionales, se requiere de la formación en la concepción y gestión de la madre tierra, así como de la formación en ecología, problemáticas ecológicas y crisis ambientales. Los derechos de la madre tierra, los derechos de los seres de la madre tierra, forman parte de una nueva generación de derechos.

Entonces tenemos cinco temas pendientes, un bloque cultural de lenguas nativas, proyectos educativos emancipatorios, interdisciplinariedad, creatividad y madre tierra. El desenvolvimiento del pluralismo epistemológico abre el horizonte de una interculturalidad emancipadora, una interculturalidad abierta a la hermenéutica múltiple y dinámica de las culturas; no sólo interculturalidad entre culturas nativas y cultura moderna, sino entre las mismas culturas nativas. En este decurso es importante avanzar a una ecología de los saberes, a una sociología de las ausencias y a una sociología de las emergencias. Es indispensable hacer circular los saberes y las prácticas inherentes, usar los saberes como agenciamientos emancipadores, lograr la fusión de horizontes sin perder la diferencia de cada uno de ellos, recurriendo a dinámicas interpretativas

abiertas y al mismo tiempo respetuosa de símbolos propios. Es indispensable recorrer el mapa diferencial de los saberes y enriquecerse en su proliferación, en su diversidad, en sus entrelazamientos y contactos. Evitar la colonización de unos saberes por otros o de un saber dominante sobre los otros, liberando más bien las interpretaciones posibles a partir de los propios substratos culturales. El pluralismo epistemológico es un paso necesario en las transiciones hacia la epistemología pluralista.

Epistemología y descolonización

¿Hay una epistemología descolonizadora? Es decir, una *episteme*, una ciencia, un conocimiento, un saber, que no sólo sea el conocimiento de la colonización, de la colonialidad, la crítica de la colonización y la colonialidad, sino conocimiento de las resistencias, de las emancipaciones, de las liberaciones, conocimiento de los pensamientos de las resistencias, de las emancipaciones y liberaciones. Conocimiento de las dominaciones y crítica de las dominaciones; pero también, conocimiento de las formas de lucha de las resistencias, las emancipaciones y liberaciones. Conocimiento de los racismos, de sus formas y geopolíticas, crítica de estos racismos; pero también, conocimiento de las formas de desmontarlos, de de-construirlos, de diseminarlos con la elocuencia desbordante de la danza de los cuerpos, sus ritmos, sus tonalidades, sus coloridos, sus espesores y sus gramática. Frantz Fanón hablaba del conocimiento dado por la experiencia de la piel; podríamos hablar de una epistemología de la piel, de una epistemología dada por la experiencia de la piel²⁶. Se puede decir que esta *episteme*, este sustrato, este suelo de procesos de conocimiento, existe, diseminado en la experiencia de las y los resistentes, de las y los que luchan por las emancipaciones y liberaciones. No se trata de sistematizar estas experiencias, estos saberes subversivos, estas formas de pensar rebeldes; no se trata de formalizarlas, hacerlas comprensibles para la academia. Se trata de otra cosa, sin renunciar a las expresiones articuladas, a las narrativas interpretativas de los conjuntos enunciativos. Se trata de la emergencia plural y concatenada de los tejidos diversos de los pensamientos de las luchas. Se trata más de un arte que de una ciencia, de una estética que de un conocimiento sistematizado. Se trata de cuadros, es decir, paisajes de visibilidad, de interpretaciones rebeldes que atraviesan los sistemas cognitivos institucionalizados y los desordenan, quitándoles la apariencia de estabilidad y certeza.

La epistemología subversiva es una forma de conocimiento devenida de la experiencia activista. Es una forma de conocimiento devenido de la práctica activista. Se trata de las miradas, es decir, de las teorías, que nacen en la acción subversiva. Es un conocimiento explosivo que pone en evidencia la vulnerabilidad de las instituciones, del orden, del Estado, de la sociedad dominante, de la colonialidad, del poder. Es un conocimiento que descubre las debilidades de las estructuras, descubre sus deterioros y desmoronamientos diferidos. También se trata de un conocimiento convocativo, interpela a los cuerpos para que se liberen, se suelten de las cadenas, de las

²⁶ Leer de Frantz Fanón *Los condenados de la tierra*. Fondo de cultura económica. México. También revisar del mismo autor *Dialéctica de la liberación*. Ediciones Pirata. Buenos Aires; así como *Piel negra, máscaras blancas*. Akal. Madrid.

inscripciones, de los moldes que los atrapan. Así como es un conocimiento de las dinámicas de las luchas, de sus demandas y reivindicaciones, de sus territorialidades, de sus memorias y de las memorias de sus enfrentamientos. Esta episteme de la subversión no ha sido formalizada, ni sistematizada, salvo parcialmente por la teoría marxista, en lo que respecta a las luchas del proletariado de los siglos XIX y XX. Empero, como dijimos, no se trata de efectuar su formalización y sistematización, como ocurrió con el marxismo, que puede terminar siendo una forma de domesticación y control, sino se trata de su emergencia colectiva en tanto tejidos cognitivos sociales que muestran cuadros de los acontecimientos subversivos.

La epistemología descolonizadora es de esta clase de conocimientos, nace de la experiencia dramática y dolorosa de los cuerpos colonizados, emerge de la experiencia de despojamiento y desposesión, de la experiencia de la descalificación y desvalorización, emerge de las sombras a las que fueron arrojados los cuerpos. Emerge como conocimiento de la oscuridad, desde la experiencia de los sufrimientos múltiples, así como de las violencias descargadas sobre el cuerpo. Nace también como conocimiento de las dominaciones múltiples, de sus tecnologías de poder, descubriendo la ficción de los discursos de legitimación, la apariencia de las instituciones, así como el rostro descarnado de sus ejecutores, sean patronos, administradores o juristas. La epistemología descolonizadora también emerge como conocimiento de las potencialidades inherentes a los cuerpos de los *condenados de la tierra*, de sus fuerzas y energías desbordantes, de sus capacidades de movilización y poder destructivo que contienen. Lo indígena, lo afro, lo mulato, lo "mestizo", las distintas tonalidades del color, también lo femenino, las opciones corporales, adquieren fuerza desbordante de expresión; más allá de los sometimientos, de los códigos dominantes, interpelan el orden y lo instituido. Abren espacios de manifestación decodificadora y de des-estandarización, irrumpiendo en los escenarios formalizados e institucionalizados, desordenándolos, territorializando una proliferante ecología de los cuerpos. La epistemología descolonizadora sabe, por así decirlo, que tiene que hacer cuando se enfrenta al poder, a las estructuras dominantes, a sus instituciones, pues las conoce en su intimidad, en sus secretos, en su lado oscuro. Por último, la epistemología descolonizadora adquiere conocimiento de las técnicas, por así decirlo, y de las prácticas de lucha de-colonial, de los saberes puestos como dispositivos de guerra.

La relación entre epistemología crítica, crítica de la epistemología, teoría crítica y descolonización es importante. No solamente por temas que tienen que ver con interculturalidad, ecología de los saberes, sino porque la descolonización requiere desmontar los aparatos enunciativos y de expresión colonial, requiere desmontar las formaciones discursivas de dominación. El uso crítico de las teorías críticas, de la crítica de la epistemología y de la epistemología crítica permite la interpelación de las formaciones enunciativas de legitimación de la dominación desde el mismo campo teórico contemporáneo. Desde luego que no es el único referente teórico de la descolonización, ni el más importante, pues la descolonización hace emerger su propia mirada, su propia teoría, desde la experiencia misma de las luchas descolonizadoras. Ahora bien, son las teorías críticas de-coloniales los dispositivos primordiales de la crítica a la colonialidad, a los dispositivos de poder de la colonialidad, así como a sus aparatos enunciativos y de expresión.

Empero, esto no quiere decir que el pensamiento de-colonial se tiene que encerrar en sí mismo, cerrar las fronteras y bastarse endógenamente. Este es un criterio autista insostenible; el pensamiento crítico de-colonial requiere del debate, de la deliberación, de la contrastación y de la participación en los ámbitos de las prácticas discursivas de la interpelación. Las teorías de-coloniales, al convertirse en la perspectiva fuerte de las teorías críticas del poder y de las dominaciones, entran en contacto con las teorías críticas y las epistemologías críticas, compartiendo con ellas los campos problemáticos. La interpretación de estos campos problemáticos y de sus complejidades requiere también de la interpretación de las teorías críticas. Encerrarse en sí misma, bajo principios fundamentalistas, sólo equivaldría a generar un círculo tautológico repetitivo, limitando su potencia crítica a un ámbito problemático, cuando de lo que se trata es asumir los distintos ámbitos problemáticos desde la perspectiva de-colonial. Ahora bien, esto se lo hace irrumpiendo en los debates, replanteando la estructura misma de las interpretaciones, introduciendo la mirada de los cuerpos afectados, la percepción de las inscripciones institucionales en la piel, la memoria de la violencia física y simbólica experimentada, la denuncia de los racismos y sexismos múltiples, explícitos y solapados, la puesta en mesa de la renovada conquistas y colonización a través de sofisticados procedimientos de ocupación, despojamiento y desposesión, en los nuevos escenarios de la globalización.

En adelante expondremos apuntes para una arqueología de la de-colonialidad; es decir, notas sobre las teorías de-coloniales. Abordaremos algunas corrientes teóricas, seleccionadas de acuerdo a su incidencia en el debate de-colonial y en el pensamiento descolonizador. En este sentido seleccionamos a autores con influencia académica, pues interesa describir la formación enunciativa que despliegan, describir las prácticas discursivas en las que están involucrados. Queda pendiente entonces hacer una arqueología de la de-colonialidad, efectuando una revisión exhaustiva de las corrientes del pensamiento de-colonial, partiendo de sus portavoces iniciales, José Carlos Mariátegui, Frantz Fanón, Aimé Césaire, Fausto Reinaga, llegando a las corrientes contemporáneas, que trabajan varios tópicos problemáticos, como las líneas constitutivas del pensamiento de-colonial, concebidas como pedagogía del oprimido, teología de la liberación, y teoría de la dependencia; así también tópicos como sistema-mundo colonial, la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y geopolítica del conocimiento, la colonialidad del ser, interculturalidad y diferencia colonial. Sin dejar de abarcar la crítica epistemológica de Edward Said a las invenciones académicas de “occidente”, como es el caso que expone en *Orientalismo* y en *Cultura e imperialismo*²⁷. Retomando entonces las investigaciones de autores como Paulo Freire, Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, Castro Gómez, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsch. Así como la crítica a las teorías poscoloniales, efectuadas por Silvia Rivera Cusicanqui y Elena Yehia. En este decurso, es indispensable revisar la elocuente y lúcida crítica del feminismo de-colonial²⁸.

²⁷ Revisar de Edward Said *Cultura e imperialismo*, Anagrama, 2004; también *Orientalismo*. Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2003.

²⁸ Revisar de Briseida Allard O. *Feminismos y feministas de-coloniales*. Universidad de Panamá 2009. Panamá.

Para después concentrarnos en la producción boliviana, abarcando la producción de intelectuales aymaras y de *Comuna*.

Notas para una arqueología de la de-colonialidad

Ética de la liberación

Uno de los autores contemporáneos de notoria influencia de las teorías de-coloniales es indudablemente Enrique Dussel. Investigador, docente universitario de trayectoria y escritor prolífico, Dussel ha desarrollado una teoría de-colonial que es ampliamente discutida en las universidades del continente y del mundo, llegando a difundirse en redes de grupos de foros y activistas de la teología de la liberación. Uno de sus libros más elaborados y conocidos es *Ética de la liberación*²⁹, que corresponde a una investigación de larga data, apoyada por un equipo cercano

²⁹ Revisar de Enrique Dussel *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta 2000; Madrid. Revisar también del mismo autor *El encubrimiento del otro*; Plural; La Paz. Una lista tentativa de su prolífica producción podría ser la siguiente: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Investigación del "mundo" donde se constituyen y evolucionan las "Weltanschauungen*, 1966. *El humanismo semita*, 1969. *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, 1972. *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, 1972 (2a. ed.: *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, 1974). *América Latina dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, 1973. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, 1974. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, 1975. *El humanismo helénico*, 1975. *Filosofía ética latinoamericana III*, 1977. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, 1977. *Introducción a la filosofía de la liberación*, 1977. *Filosofía de la liberación*, 1977. *Religión*, 1977. *Filosofía de la poiesis. Introducción histórica*, 1977 (Reedición aumentada: *Filosofía de la producción*, 1984). *Filosofía ética latinoamericana IV: La política latinoamericana. Antropológica III*, 1979. *Filosofía ética latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*, 1980. *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico*, 1980. *La pedagógica latinoamericana*, 1980. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 1983. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, 1985. *Ética comunitaria*, 1986. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, 1988. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital"*, 1990. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, 1992. *Las metáforas teológicas de Marx*, 1994. *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, 1994. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, 1994. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 1998. *Ética de la liberación ante Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*, 1998. *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, 1999. *Hacia una filosofía política crítica*, 2001. *Ética del discurso y ética de la liberación (con Karl-Otto Apel)*, 2005. *20 tesis de política*, 2006. *Filosofía de la cultura y la liberación*, 2006. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, 2007. *Materiales para una política de la liberación*, 2007. *Política de la liberación. Arquitectónica*, 2009. *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*. *Carta a los indignados*, 2012.

al autor, entre los que se encontraba el filósofo boliviano Juan José Bautista, en ese entonces todavía estudiante. En *Ética de la liberación* Dussel entra en polémica con la tradición ética heredada de Europa, traza sus límites, para luego exponer la teoría ética propia, inclusiva, des-regionalizada, pues considera que la filosofía europea no es universal, como pretende, sino “provincial”, circunscrita a la península de Eurasia y a sus dominios; no incluye la inmensa geografía de la mayor parte del mundo, conformado por los continentes conquistados y colonizados. En su revisión histórica descentra la perspectiva euro-céntrica y da lugar a la valorización de la gravitación que tuvieron los sistema-mundo anteriores al sistema-mundo capitalista conocido ahora, conformado desde hace cinco siglos. Desde esta perspectiva temporal y espacial descentrada, desde las estructuras largas de duración civilizatorias, el peso gravitatorio de la historia de las civilizaciones se encuentra África, Asia y el quinto continente de Abya Yala; Europa es un acontecimiento tardío.

El libro *Ética de la liberación* parte de una introducción histórica, que repasa la historia mundial de las eticidades. Los capítulos de esta introducción son por lo demás sugerentes. En el primer capítulo tenemos *Las altas culturas y el sistema interregional, más allá del heleno-centrismo*; tema que se desarrolla en *Origen del sistema interregional: el Egipto africano–bantú y los semitas del Medio Oriente; Culturas sin relación directa al sistema, el mundo mesoamericano e inca; el mundo “indoeuropeo”: del imperio chino al romano; El mundo bizantino, la hegemonía musulmana y el Oriente, el Medioevo europeo periférico*. En el segundo capítulo tenemos “*El sistema-mundo: Europa como “centro” y su “periferia”, más allá del eurocentrismo*”; tema que se desarrolla en *Despliegue del “sistema-mundo”, desde la España moderna del siglo XVI; La modernidad como la “gestión” de la “centralidad” mundial y su crisis actual; ¿Liberación de la filosofía?* Como se puede ver esta interpretación histórica se desmarca de la historia universal académica, nucleada en el acontecimiento europeo, mostrando en la exposición de los ciclos largos otros acontecimientos civilizatorios de gran alcance.

La primera parte del libro trata de los *Fundamentos de la ética*, en tanto la segunda parte trata de la *Crítica ética, validez anti-hegemónica y praxis de liberación*. La primera parte se compone de tres capítulos: *El momento material de la ética, la verdad práctica; La moralidad formal, la validez intersubjetiva; y La factibilidad ética y el “bien”*. La segunda parte también se compone de tres capítulos: *La crítica ética de sistema vigente, desde la negatividad de las víctimas; la validez anti-hegemónica de la comunidad de las víctimas; y El principio de liberación*. Gran parte de estas exposiciones corresponden a la revisión crítica de las corrientes filosóficas modernas, cognitivismo, utilitarismo, comunitarismo, materialismo, universalismo, racionalismo; además de la revisión crítica de filósofos connotados; Immanuel Kant, John Rawls, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Charles Pierce, Hilary Putnam, Niklas Luhmann, Franz Hinkelammert, Karl Marx, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Emmanuel Lévinas. Sólo al final del libro, desde el capítulo cinco, se avanzan las proposiciones de una ética de la liberación. Se trabaja con el testimonio de Rigoberta Menchú, la propuesta pedagógica de Paulo Freire y el principio esperanza de Ernst Bloch. Se arranca con el testimonio, la pedagogía y la utopía, para exponer el principio de liberación. Se

tocan temas vinculantes, tópicos de articulación e identidad; estos son teoría y praxis, la emergencia de nuevos sujetos, reforma y transformación, violencia y praxis de liberación. Queda abierto el camino para el principio de liberación, principio, como deber ser, que se basa en la existencia de la víctima como interpelación al sistema-mundo. Existencia que hace posible y factible la liberación.

Podemos decir que hay tres ejes que caracterizan la teoría ética de Dussel; la racionalidad universal alternativa, que significa decir que una racionalidad alternativa y una universalidad alternativa no euro-céntrica es posible; la dialéctica, la crítica se mantiene en el pensamiento de la negatividad, que explica el movimiento por contradicción y síntesis; también se conserva el principio categórico, esta vez propuesto por la existencia de la víctima, el deber ser por interpelación de la víctima. Esta estructura que caracteriza a la *Ética de la liberación* nos muestra una teoría racionalista, dialéctica y que comprende la ética como principio categórico, sólo que esta vez el principio es dado por la existencia y la experiencia dolorosa de la víctima.

Más allá de la modernidad: Teoría crítica emancipatoria

Otro autor también de notoria influencia en las teorías de-coloniales es Boaventura de Sousa Santos. Docente, investigador, escritor y activista, conocido expositor en los foros sociales mundiales, intelectual comprometido con los movimientos sociales y asesor de las organizaciones indígenas del continente Abya Yala. Como filósofo crítico propone una epistemología inversa, efectuando una arqueología de lo silenciado, de lo invisibilizado y ocultado, puesto en las sombras. Parte de la experiencia testimonial de los oprimidos y discriminados, de los descalificados y explotados; asume la diversidad de los movimientos sociales y de sus luchas, de sus múltiples subjetividades, empero, resaltando el papel estratégico que cumplen los movimientos y las organizaciones de las naciones y pueblos indígenas.

En *El milenio huérfano*³⁰ Boaventura de Sousa Santos comienza con una delimitación respecto a la teoría heredada, sobre todo la teoría crítica. Hace como dice el título de la primera parte del libro,

³⁰ Revisar de Boaventura de Sousa Santos *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*; Trotta 2005; Madrid. También revisar de Boaventura de Sousa Santos: 1991: *Estado, Derecho y Luchas Sociales*. Bogotá: ILSA. 1998: *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA, Ediciones Universidad Nacional de Colombia. 1998: *De la mano de Alicia. Lo Social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes. 2000: *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editora Desclée de Brouwer. 2004: *Democracia y participación: El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*. México: Quito: Abya-Yala. 2004: *Democratizar la democracia: Los caminos de la democracia participativa*. México: F.C.E. 2005: *Foro Social Mundial. Manual de Uso*. Barcelona: Icaria. 2005: *El milenio huérfano: ensayo para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta. 2005: *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad, trabajo compartido con Noamar de Almeida Filho*. Miño y Dávila Editores. 2006: *The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique*, *Law & Society Review*, 40, 1: 39-75. 2007: *La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. Cochabamba: Alianza Internacional CENDA-CEJIS-CEDIB, Bolivia. 2007: *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Con Rodríguez Garavito, César A. (Eds.), Barcelona: Univ. Autónoma Metropolitana de

Prolegómeno de una renovación teórica. La pregunta con la que comienza es ¿por qué es tan difícil construir una teoría crítica ahora? En el diagnóstico se encuentra con las promesas no cumplidas de la modernidad; la promesa de igualdad, la promesa de libertad y la promesa de dominio sobre la naturaleza. De estas promesas, la que se ha cumplido es la tercera, que se ha realizado de una manera perversa y destructiva, llevando al planeta a la crisis ecológica que amenaza la sobrevivencia de la humanidad. Por otra parte, se constata el derrumbamiento de los paradigmas explicativos que se basan en el supuesto de la totalidad, así como en el supuesto de agentes de cambio vanguardista, supuesto homogéneo y unitario. La sociedad moderna avanzó efectivamente más bien por la complejización de sus composiciones, que cada vez se parecen a abigarramientos sociales y culturales, por la proliferación de la diversidad, así como por el estallido de múltiples movimientos sociales de miles de rostros. En el diagnóstico también aparece que cada vez es más difícil identificar al enemigo, que ya no solo es el dueño de los medios de producción, sino un enemigo de perfil indefinido y amorfo, cuya presencia parece ser más virtual que real. Ante el fracaso de la modernidad Boaventura de Sousa Santos dice que emergieron dos formas de expresión de la posmodernidad; una, llamada por él, posmodernidad celebratoria, que encomia el fracaso de la modernidad, pues nos muestra que no existen problemas de la modernidad y que las promesas de la modernidad no pueden cumplirse, por lo tanto debemos aceptar como realidad la condición posmoderna, que es como una exaltación e hipertrofia de las características más propias de la modernidad, la vertiginosidad y la virtualidad. La otra forma de posmodernismo es más bien crítica, inquietante y de oposición, que plantea una disyunción entre los problemas de la modernidad y las posibles soluciones de la posmodernidad. En *El milenio huérfano* Boaventura de Sousa Santos se declara partidario de este posmodernismo crítico³¹.

Boaventura observa que parte del fracaso de la teoría crítica moderna tiene que ver con que no distingue que la razón crítica no puede ser la misma que la razón legitimadora de lo que se critica. Dice que lo que ignoramos siempre constituye una ignorancia respecto de una determinada forma de conocimiento; y lo que sabemos es siempre un conocimiento en relación con una determinada forma de ignorancia³². Dice que el proyecto moderno se caracteriza por desplegar dos formas de conocimiento; una, el conocimiento como regulación, cuyo punto de ignorancia es el caos y cuyo

México / Anthropos. 2008: *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Plural Editores. 2008: *Reinventar la democracia, reinventar el estado*. España: Sequitur. 2009: *Sociología Jurídica crítica: Para un nuevo sentido común del derecho*. Madrid: Trotta. 2009: *Pensar el estado y la sociedad: Desafíos actuales*. Argentina: Hydra Books. 2009: *Una epistemología del SUR*. Con María Paula (Eds.) México: Siglo XXI Editores. 2010: *Refundación del estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del sur*. México: Siglo XXI Editores.

³¹ Se puede decir que desde entonces hasta ahora, después de la publicación de *Refundación del Estado en América Latina*, también después de la investigación sobre pluralismo jurídico en Bolivia y Ecuador, su posición se ha adquirido una tonalidad más desplegada en el pluralismo epistemológico y más específicamente de-colonial, asumiendo de manera más próxima la perspectiva de la lucha anticolonial de las naciones y pueblos indígenas originarios. Las últimas investigaciones mencionadas fueron publicadas por la Fundación Rosa Luxemburgo en dos libros, uno para cada país, que titulan Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. La Paz, Quito, 2012.

³² Boaventura de Sousa Santos: *El milenio huérfano*. Ob. Cit. Pág. 105.

punto de conocimiento es llamado orden; dos, el conocimiento como emancipación, cuyo punto de ignorancia es nombrado como colonialismo y cuyo punto de conocimiento es nombrado como solidaridad³³. La historia efectiva de la modernidad nos muestra que el conocimiento como regulación se impone sobre el conocimiento como emancipación. Si bien la teoría crítica postmoderna hereda las tareas del conocimiento como emancipación, su labor consiste en efectuar primero una crítica del conocimiento mismo. La adopción del conocimiento como emancipación por parte de la teoría crítica posmoderna contiene tres implicaciones: pasar del mono-culturalismo al multiculturalismo, pasar de las técnicas y los conocimientos especializados heroicos hacia un conocimiento edificante, pasar de la acción conformista a la acción rebelde.

Estos desplazamientos epistemológicos dibujan el mapa de la crisis; se podría decir, el flujo-grama del recorrido de la crisis. Crisis que es leída por Boaventura de Sousa Santos a través de una mirada metafórica de la diferencia de escalas entre raíces y opciones. El imaginario “occidental” se habría basado en esta distinción para leer el pasado y el futuro, en principio, en un presente efímero. Las raíces se habrían encontrado, sucesivamente, en el Medioevo, donde enraízan la religión, la teología y la tradición; después enraízan en la ciencia, el mercado, el Estado-nación; cada una dejando de ser raíz, para llegar a ser opción, cambiando del lugar de la diferencia y de la escala. Pues la escala mayor, topográfica, se encuentra en las raíces, y la escala menor, local, provisional, empero detallista, se encuentra en las opciones. Se da una doble estrategia en la construcción social de la identidad y de la transformación en la modernidad, basada en la diferencia de raíces y opciones; en primer lugar el supuesto del equilibrio entre pasado y futuro; en segundo lugar el supuesto del equilibrio entre raíces y opciones. Empero, como se verá, estos equilibrios estallan, llegando al fin de la ecuación, cuando se rompe la relación, se acaba la diferencia, entre raíces y opciones; se convierten una en espejo de la otra, la relación tiende a virtualizarse, la realidad y la apariencia se confunden, la realidad y la fantasía aparecen como lo mismo, mas bien desaparecen. Sólo se da el presente como repetición eterna.

Cuando emergen movimientos sociales anti-sistémicos que cuestionan las diferencias solidificadas en el imaginario moderno, modificando la composición de lo que pertenece a la naturaleza y de lo que pertenece a la sociedad, en esta diferencia inaugural de la modernidad que es la diferencia entre sociedad y naturaleza, pasando de la naturaleza a la sociedad, a los esclavos, a las mujeres, a los conquistados y colonizados, cada movimiento social, sea antirracista, anti-sexista, anti-capitalista, también va a buscar sus raíces y jugar a las opciones abiertas, manteniendo el esquema de la diferencia moderna. Es sólo cuando desaparece la ecuación de los equilibrios, imaginario que sustenta la ilusión del desarrollo, del progreso, de la revolución y de la evolución, cuando nos encontramos ante la alternativa de Walter Benjamin de detener la marcha de la historia, de la locomotora desbocada, de parar el viaje interminable y catastrófico del *Angelus novus*, cuadro de Klee, citado por Benjamin. Ángel que se encuentra de espaldas al futuro, con las alas extendidas, empujadas por la tempestad que estalla en el paraíso, expulsando a la humanidad a la historia, ángel condenado a mirar el pasado y la destrucción interminable que se genera. El ángel

³³ Ibídem: Pág. 105.

desesperado y despavorido quiere parar la marcha, pero no puede, quiere revivir a los muertos, pero ya es imposible por este incontenible e irremediable viaje al futuro.

¿Cómo se detiene la marcha de la historia? Ante la crisis civilizatoria, ante la proximidad de la destrucción, Boaventura de Sousa Santos plantea cuatro salidas o suspensiones, cuatro movimientos de desplazamiento, fuera de esta marcha histórica hacia el futuro, visto como espejo del pasado, como equilibrio con el pasado; ocultando que incluso hay pasados posibles, que siempre hubo alternativas para otros pasados, así como el presente está abierto a un horizonte de alternativas. El primer desplazamiento es epistemológico; se trata de revalorizar el conocimiento emancipatorio frente al conocimiento regulatorio. El segundo desplazamiento es metodológico; se trata de efectuar una *hermenéutica diatópica*, que se postula a partir de la comprensión de que todas las culturas se encuentran incompletas, que los *tópoi* de las culturas, por más fuertes que sean son incompletos, como la cultura de la que forman parte. Los *tópoi*, así como la cultura, en condición de incompletud sólo se validan en los *tópoi* de otra cultura. En otras palabras, de lo que se trata es de asumir la complementariedad de las culturas, que llamará Boaventura ecología de los saberes. El tercer desplazamiento es político, se propone la gobernanza humana o gobierno humano. El cuarto desplazamiento es jurídico, se basa en la *res communis*, es decir, en el espaciamiento de los campos físicos, sociales, simbólicos, que sólo pueden ser administrados comúnmente. A partir de estas consideraciones se postula la doctrina del patrimonio común de la humanidad.

Como se podrá ver, estamos ante una teoría crítica de-colonial que parte de la constatación de una crisis civilizatoria, de una crisis de la modernidad, por lo tanto de la crisis de la racionalidad y conocimiento característicos de la modernidad, con pretensiones de universalidad, generalización, homogeneidad y de verdad objetiva. Esta crítica no sólo cuestiona la “ideología” histórica subyacente y la legitimidad de la dominación mundial, así como el sistema-mundo capitalista, sino también cuestiona la racionalidad y el conocimiento universales, abriéndose al pluralismo de las racionalidades y de los conocimientos, así como a su necesaria complementariedad. A diferencia de la teoría crítica de-colonial anterior, que se mantiene en la racionalidad universal, aunque esta sea pensada como racionalidad alternativa a la dominante, que conserva el pensamiento dialéctico de la negatividad y comprende la ética como imperativo categórico, aunque sea dado por la perspectiva de la experiencia de las víctimas, la teoría crítica de-colonial del posmodernismo emancipatorio concibe una ecología de los saberes, una ecología de las temporalidades, una ecología de los reconocimientos, una ecología de las trans-escalas, una ecología de la productividad, una hermenéutica diatópica, una sociología de las ausencias, una sociología de las emergencias, haciendo emerger la consistencia de los pluralismos y de sus singularidades componentes.

Estudios de la subalternidad

Una de las corrientes de mayor aporte a las teorías de-coloniales es la nombrada como Estudios de la subalternidad. El grupo de Estudios de la Subalternidad (*Subaltern Studies*) se conformó en la

década de los setenta en Gran Bretaña; un tiempo después se desplazó a la India, concretamente Delhi, donde publicó una edición periódica llamada *Studies. Writings on South Asian History and Society*. El núcleo inicial de investigadores estaba compuesto por Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, David Hardiman, David Arnold, Dipesh Chakrabarty, Guatam Bhadra y Shahid Amin. Desde entonces el grupo se ha ampliado³⁴. En la presentación de una antología de escritos del grupo de Estudios de la subalternidad, titulado *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la subalternidad*, Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Baragán nos dicen que *la dimensión crítica de sus trabajos tienen una dimensión doble, en el colonialismo británico y en el nacionalismo indio, que lo desplazó, dando continuidad a sus nociones ilustradas del sujeto, como una suerte de discurso especular y "derivativo"*³⁵. Estamos entonces ante una producción investigativa vigorosa, que se abre al análisis de la plural condición de la subalternidad, en formaciones sociales heredadas de la colonialidad y participes de los distintos ciclos largos del capitalismo, en la forma de Estado-nación subalternos. Las interpretaciones que nos ofrecen estos análisis tienen un nivel de aproximación candente con los acontecimientos, aproximación que logra una lectura minuciosa de las singularidades de los acontecimientos que componen y los envuelven. Esta cercanía con los procesos desatados de las luchas anticoloniales y las luchas de los subalternos no es un atributo de las teorías generales, en cambio sí de los estudios de la subalternidad. Lo que permite plantear los problemas en su complejidad efectiva, en sus contextos, en su pluralidad y sus singularidades múltiples.

Ahora bien, la exposición de estos trabajos investigativos y su análisis correspondiente no se harán en este ensayo; como dijimos, quedan para un ensayo posterior. Ahora, la tarea es elaborar notas preparatorias con el objetivo pendiente. En estas notas nos interesa mantenernos en la discusión teórica de las teorías de-coloniales. Para tal efecto, nos interesa comentar la crítica que hace la docente e investigadora Gayatri Chakravorty Spivak a la razón poscolonial. Empero, antes de emprender esta tarea, haremos algunas anotaciones sobre el debate que abren Dipesh Chakrabarty, la misma Gayatri Chakravorty Spivak, Veena Das y Gyan Prakash en la antología de textos de estudios de la subalternidad mencionado.

En *Invitación al diálogo* de Dipesh Chakrabarty parece mostrarse un debate entre corrientes marxistas, entre *Subaltern Studies II* y *Social Scientist*, entre una corriente marxista más heterodoxa y una corriente marxista más ortodoxa, la primera quizás con cierta influencia de las tesis gramscianas. El debate tiene que ver ciertamente con las investigaciones del grupo Estudios de la subalternidad, sobre todo en lo que respecta a sus investigaciones históricas de las rebeliones campesinas durante la colonia, durante dominación británica, también sobre la caracterización de las comunidades y del campesinado durante los primeros periodos de la

³⁴ Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Baragán nos ofrecen una antología de textos del grupo de estudios de la subalternidad titulado *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la subalternidad*. Publicado por Aruwiyiri, Taller de Historia Oral Andina, SEPHIS, South-South Exchange Programme for Research on the History of Development, y Historias, Coordinadora de Historia. Las traducciones fueron hechas por Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui. En la presentación del libro se hace una esclarecedora reseña histórica del grupo en cuestión.

³⁵ *Ibidem*: Pág. 11.

independencia, durante la construcción del Estado-nación. La discusión parece repetir el reclamo ortodoxo del determinismo económico, de distinguir estructura de superestructura, de diferenciar ser social de la consciencia social. Sin embargo, el referente de la discusión tiene que ver con las historias particulares de la rebelión campesina, con la represión, con la descalificación de los rebeldes, quitándoles la condición de sujetos, así también con la relación de los subalternos con las élites, con las instituciones, con las comunidades, con la estructura agraria y con las estructuras de poder. Se puede observar que estamos ante una formación social abigarrada, conformada por instituciones tradicionales, pero también por instituciones incorporadas por la colonia y después por el Estado-nación. Una formación social atravesada por la experiencia colonial y la irradiación capitalista. Características compartidas por las formaciones sociales de las periferias del sistema-mundo capitalista, que fueron colonizadas e incorporadas a la economía-mundo capitalista, pero, también, características muy propias, singulares, debido a los contextos de donde emergen, lenguas, culturas, tradiciones, composición y estructura social específica, como la relativa a las castas. Si bien la experiencia colonial compromete a las tres cuartas partes de la geografía terrestre, a la mayor parte de la población del planeta, la forma como se constituye la dominación colonial es local, es territorial, es regional. Por lo tanto, requiere de descripciones específicas y explicaciones apegadas a las dinámicas moleculares. A veces las discusiones sobre los usos teóricos resultan extrañas y externas a los acontecimientos particulares. Pero, de todas maneras expresan las tensiones habidas entre teorías y acontecimientos; las teorías de-coloniales no dejan de experimentar estas tensiones. Al final son también teorías que se enfrentan a la multiplicidad de singularidades que componen el acontecimiento, a las dinámicas moleculares de la rebelión, a la gestación específica de movimientos que responden a la diferencia de los contextos.

Sin embargo, este problema, esta disyunción o esta diferencia entre teoría y acontecimiento, nos lleva a una pregunta crucial para el pensamiento: ¿Es posible una mirada, una teoría, un conocimiento concreto, que emerja de las dinámicas mismas del acontecimiento? Para que esto ocurra sería necesario que el acontecimiento se piense a sí mismo; en tanto comprendemos que el acontecimiento está compuesto por múltiples singularidades, por dinámicas moleculares singulares, sería indispensable que estas singularidades, que estas dinámicas, se piensen. ¿Es posible que esto ocurra? Cuando partimos de que las singularidades son mónadas, que contienen al acontecimiento mismo del que forma parte, que cuentan con psiquis, que se asocian y componen, ¿también podemos decir que piensan, que las singularidades también piensan, son pensantes? Esto es volver a los planteamientos de Gabriel Tarde, lo anterior, lo del acontecimiento que se piensa a sí mismo, es como volver a Hegel, sólo que esta vez no es el saber que se piensa a sí mismo, teniendo como contenido el objeto pensado, sino es el mismo acontecimiento el que se piensa a sí mismo a partir de la multiplicidad de singularidades. ¿Es posible aplicar a Hegel en la multiplicidad del acontecimiento, es posible aplicar a Hegel en la pluralidad del acontecimiento? Aunque esto sea hecho contra Hegel mismo, contra la dialéctica y la totalidad. Obviamente, en sentido propio, no se trata de aplicar ni de volver a Hegel, sino de retomar aquello de la lógica propia, si se quiere inmanente, específica, en este caso, del acontecimiento.

Llegamos a esto a propósito de la discusión entre escuelas de estudios sociales en la India, entre corrientes marxistas. Dijimos que no se trata de eso, de aplicar una teoría externa a los acontecimientos de la rebelión, sino comprender la dinámica molecular propia de estos acontecimientos. Ahora bien, cómo se hace esto, si no es a partir de la experiencia propia de los combatientes. No decimos que se circunscriba sólo a lo testimonial, como lo hacen algunas investigaciones etnográficas, sino que emerja de esta experiencia, devenga de esta experiencia y viva el devenir de su reflexión. Ahora bien, ¿cómo puede ocurrir esto cuando se trata de investigaciones históricas, de acontecimientos pasados, de por lo menos hace uno o dos siglos? ¿Es imposible acceder a experiencias pasadas? ¿No se puede acceder a experiencias análogas de los subalternos contemporáneos? Son temas difíciles y complejos, llamados problemas epistemológicos y metodológicos de las investigaciones históricas, se vuelven cruciales cuando intentamos escapar a la aplicación de teorías externas al acontecimiento. Es un problema de los historiadores e investigadores sociales que buscan apegarse a la lógica y a la estructura de los hechos que estudian. A propósito de este acceso a la experiencia, hay algo más de la discusión entre las corrientes marxistas hindús que es pertinente, lo que tiene que ver con las representaciones que se hacen los protagonistas de la rebelión. Una de las corrientes, la de *Social Scientist*, descarta estas representaciones como místicas, prefiriendo explicarse estas representaciones como parte de la superestructura de un momento de la formación colonial, como parte de la superestructura de una estructura agraria tradicional; la otra corriente, la de *Subaltern Studies II*, las asume como formas de consciencia anticolonial, como parte de las luchas campesinas contra-hegemónicas y de dominación. Descartando la primera posición, que resuelve el problema acudiendo a una teoría externa al acontecimiento, basada en la diferencia abstracta de estructura y superestructura, y quedándonos con la segunda posición, nos encontramos ante la posibilidad de acceder, de alguna manera, a la experiencia de los combatientes, a través de sus representaciones. De lo que se trata es de interpretarlas, como narrativas propias, como gramáticas simbólicas, que interpretan a su manera el conflicto en cuestión.

De-construyendo la historiografía

En el debate que generan los Estudios de la subalternidad participa Gayatri Chakravorty Spivak; ella propone una deconstrucción de la historiografía³⁶, trasladando el debate al ámbito de problemáticas abiertas por la hermenéutica crítica, la interpretación deconstructiva, que entiende que estamos ante una sedimentación y estratificación de textos, de inscripciones, de huellas, de escrituras, de gramatologías, que deben ser desojadas para poder leer sus texturas, sus tejidos, sus vínculos entrelazados³⁷. Como dice Gayatri Spivak, lee a contrapelo los estudios de la

³⁶ En *Debates postcoloniales*; de Gayatri Chakravorty Spivak *Estudios de la subalternidad: De-construyendo la historiografía*. Ob. Cit.

³⁷ La deconstrucción como hermenéutica y epistemología críticas fue propuesta, elaborada y desplegada ampliamente por Jacques Derrida. Quizás el libro donde inicia el procedimiento deconstructivo, colocando las bases teóricas de la deconstrucción, es *De la gramatología*. Siglo XXI; México. Después, gran parte de su producción teórica se desprende de la efectucción de esta crítica hermenéutica y esta hermenéutica crítica,

subalternidad para encontrar en ellos sus descentramientos respecto del campo teórico de donde provienen, además para encontrar su relación comprometida y comprometedora con la subalternidad. Un tópico recurrente de la crítica de Gayatri Spivak es el de la “consciencia” de la rebelión, asumida como problema por varios de los investigadores de la subalternidad. El uso de este término no sólo es problemático, sino que se encuentra en la encrucijada de diferentes debates y distintos recorridos teóricos. La “consciencia” contiene una carga proveniente del humanismo, cuando los del grupo de Estudios de la subalternidad más bien se reclaman inclinarse por el anti-humanismo posestructuralista, por la crítica del posestructuralismo al humanismo de la modernidad. En la medida que los investigadores del grupo en cuestión consideran la experiencia de los rebeldes, las representaciones de la rebelión, su posicionamiento en el conflicto anti-colonial, Gayatri Spivak cree que hablan de “consciencia” en sentido de *autoconsciencia*, de autodeterminación, en el curso de la rebelión. No se trata de la experiencia de la consciencia en sentido hegeliano, sino de la experiencia de la rebelión y su auto-representación, la constitución de su identidad y de su subjetividad. Tampoco se trata de la consciencia de clase, en sentido de la ortodoxia marxista, que entre otras cosas, negó la consciencia de clase a los movimientos sociales considerados pre-modernos. Puede tratarse de luchas de clase singulares en las condiciones de las formaciones sociales coloniales; empero, lo que interesa es la preocupación por recuperar la condición de sujetos a los rebeldes, negadas institucionalmente y por la represión. Negadas también por las propias teoría deterministas, por la propia historia oficial. ¿Cómo encontrar las huellas de estas auto-representaciones en las investigaciones históricas, cuando no han sido registradas, salvo de manera indirecta, en las reacciones de los burócratas transcrita en sus correspondencias? Ahora bien, este es un problema, no resuelto del todo; el otro problema tiene que ver con la posición que ocupa Estudios de la subalternidad. ¿Se coloca en el lugar de la *autoconsciencia* rebelde? ¿Dice la verdad sobre esta *autoconsciencia*? Para Gayatri Spivak esto no es posible; recurre a la crítica posestructuralista de la semiología y de las formaciones discursivas, así como de las teorías humanistas del sujeto, de la colocación y la centralidad del sujeto, por lo tanto, del supuesto del sujeto de la enunciación. Lo que se da es un *efecto-de-sujeto*, que puede ser entendido también como ilusión o fantasma. Por eso aconseja a los de Estudios de la subalternidad inclinarse a tratar el tema desde este campo problemático, desde la imposibilidad

que es la deconstrucción, de la lectura deconstruccionista de textos y del entramado intertextual, tocando temas transversales de la modernidad, de la crítica de la modernidad, de la diseminación filosófica, del recorrido psicoanalítico, de los espectros de Marx, de la alteridades, sobre todo de la alteridad femenina y feminista, de los horizontes de la hospitalidad, de los horizontes que se abren más allá de la política. Si bien es cierto que una característica sobresaliente de la producción teórica de Derrida es la deconstrucción, no se puede reducir, circunscribir, la obra de este crítico de la filosofía a la deconstrucción. Derrida es mucho más que eso. Es la academia norteamericana la que lo ha capturado en el campo de la deconstrucción, descuidando las otras facetas de un pensador crítico. Derrida nunca ocultó sus preocupaciones políticas, su crítica a la modernidad, sobre todo al capitalismo, crítica a las formas polimorfas de dominación, su interés por otra forma de pensar. Ya en la gramatología promueve una crítica destructiva de la semiología, colocando los cimientos de una “ciencia” de la Escritura, de la inscripción, de la huella, basada en la visibilidad de los espacios y los cuerpos, en las figuraciones y tejidos. La crítica de la filosofía es constante desde la Voz y el fenómeno, su compromiso político anuncia el retorno de Marx en el siglo XXI. Es pues, además de de-constructor, gramatólogo, crítico de la matriz epistemológica de “occidente”, crítico de la historia como expresión del fono-centrismo, logo-centrismo y falo-centrismo.

de ocupar el lugar del subalterno, de representarlo, en vez de buscar decir la verdad sobre la autoconsciencia rebelde, en vez de enfrascarse en discusiones estériles con la ortodoxia marxista. Privilegiando mas bien el análisis de las diferencias culturales, de los contextos y de las estructuras de poder particulares, sin caer en la complicidad velada de hablar casi de la misma manera de los rebeldes, como referente del discurso; colocación que comparten los burócratas del Estado, la historia oficial, las teorías generales, incluso, a veces, los de Estudios de la subalternidad.

El término subalterno viene de las notas de Antonio Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*, quien introduce el análisis de la hegemonía, además del de dominación. Entonces el dominio de la burguesía, en la sociedad capitalista, se ejerce no sólo a través de la violencia sino por el ejercicio de la hegemonía, la irradiación de la cultura dominante en todas las clases dominadas, por lo tanto subalternizadas; se puede decir, subsumidas y subordinadas. Clases alternas a la burguesía, empero de una manera subordinada. Es conocida la tesis de Gramsci de que el problema político y de la revolución no se resuelve con la toma del poder, sino que comienza; pues es menester demoler la influencia cultural que ejerce la burguesía en la sociedad. Es menester enfrentar el entramado institucional de la hegemonía burguesa, enfrentar todo el sistema atrincherado en los espacios de realización de la sociedad; esta es la defensa con el que cuenta el poder de la burguesía en la sociedad misma, una vez que es atacado el Estado. Las corrientes gramscianas han extendido las consecuencias de la tesis sobre la hegemonía de la burguesía, valorando las luchas contra-hegemónicas y las luchas contra-culturales. Han diversificado el sentido de la subalternidad, encontrando esta condición no sólo en las clases explotadas sino en la mujer. Ahora bien, ¿qué pasa cuando salimos de un contexto europeo y nos trasladamos a las sociedades periféricas del sistema-mundo capitalista? ¿Se mantiene el alcance conceptual de la categoría subalterno, subalterna? ¿Se puede extender la diversidad de la subalternidad a comunidades, pueblos nativos, sometidos colonialmente? ¿Se trata de la misma condición o es otra su condición de dominación colonial? Estas preguntas son sugerentes en el ámbito mismo de la discusión generada por Estudios de la subalternidad.

Gayatri Spivak reconoce dos aportes de entrada del grupo de Estudios de la Subalternidad; el primero, cuestionando la narratividad de los modos de producción y de la tesis de la transición, que plantean la explicación desde el determinismo económico y otorgan un papel primordial en las resistencias, en la independencia y en la transición a las élites indígenas, a los “nacionalistas burgueses”. El grupo de estudio concibe momentos de cambio pluralizados y tramados como confrontaciones, no como transición. El segundo aporte consiste en comprender que estos cambios están marcados por una transformación funcional en el sistema de signos³⁸. Ahora la iniciativa del cambio se sitúa en el insurgente, llamado subalterno. Valora el trabajo de Partha Chatterjee que muestra a Ghandi “apropiándose políticamente de lo popular en las formas cambiantes del nuevo Estado indio”. Ghandi es el significante político dentro del texto social³⁹.

³⁸ Ibídem: Pág. 247.

³⁹ Ibídem: Pág. 248.

Gayatri Spivak dice que el grupo de Estudios de la subalternidad está más cerca de la deconstrucción, empero el apego a su afinidad marxista los lleva a mostrar algunas contradicciones, moverse en no pocas ambigüedades, así como repeticiones de lo que critican en la historiografía y en las teorías generales. Explican los fracasos de la rebelión por los fracasos cognitivos de la burguesía nativa y el nacionalismo indígena, por el fracaso cognitivo de las élites, así como por las debilidades de la “consciencia” de la rebelión; por no haber logrado una autodeterminación y una *autoconsciencia*. Gayatri Spivak dice que el grupo de estudios no asume que también ellos son los que empujan a la crisis de la historiografía, cumpliendo un papel en el desplazamiento de la problemática, del cambio de perspectiva y del cambio de la función del signo; tampoco son “conscientes” de que también comparten el fracaso cognitivo. El grupo de estudio tiene una relación ambigua con el anti-humanismo europeo; posestructuralismo que cuestiona el humanismo desenmascarando a su héroe: el sujeto soberano como autor, el sujeto de la autoridad, de la legitimidad y del poder. Sin embargo, retroceden al utilizar nociones como totalidad, consciencia-como-agente, incluso un cierto culturalismo, que los distancia de la crítica al humanismo⁴⁰.

En lo que respecta a la “consciencia” del subalterno, el grupo de estudio la trabaja en sentido restringido, como *autoconsciencia*, que, de acuerdo a la interpretación de Gayatri Spivak, recurriendo a la crítica posestructuralista, corresponde al *efecto-de-sujeto*. Interpretando, se puede decir que este *efecto-de-sujeto* aparece como nudos de hilos de tejidos, mejor dicho, como perfil dado por los bordes del cruce de texturas, por lo tanto una apariencia, una ilusión, un fantasma intertextual. Empero, la “consciencia” del subalterno también puede ser tomada como manifestación histórica-política, es decir, como acontecimiento histórico-político en un contexto atravesado por múltiples singularidades. Interpretando entonces de otra manera, la “consciencia” del subalterno aparece como composición intensa de singularidades, como asociaciones complementarias de singularidades, como psicología de las singularidades compuestas y complementarias; es decir, como psicología de una rebelión concreta, en un tiempo y lugar específicos. Las representaciones y la narrativa campesina de su lucha contra la dominación colonial. Esto no es un fantasma, ni una ilusión, ni *efecto-de-sujeto* en el texto social, sino imaginario comunitario inherente a las dinámicas moleculares de la rebelión.

Hay pues otras interpretaciones posibles de los Estudios de la subalternidad, concretamente de este tópico problemático que es la “consciencia” del subalterno. También hay otras interpretaciones posibles de las “ambigüedades” y contrastes de los investigadores del grupo sobre este tema; lo que importa es lo que sacan a relucir en sus estudios, las singularidades de la rebelión campesina en el siglo XIX hindú, bajo el dominio colonial británico. El problema no está tanto en saber si hay sujeto o no, si se trata de un efecto-de-sujeto o de otro tipo de efecto, sino del recorrido, la inscripción y la composición de las dinámicas moleculares de una rebelión concreta. No es posible separar el imaginario de la acción material, las prácticas, también de sus formas de organización, tampoco separar la virtualidad representativa, por así decirlo, de la efectucción práctica en las acciones. El asunto de la interpretación, aquello que tiene que develar

⁴⁰ *Ibíd*em: Pág. 254.

la interpretación, no se encuentra en los problemas que aparecen en el uso de los recursos de exposición, en la hermenéutica del texto o de los textos, en el mapa de las intersecciones intertextuales, en definitiva, en la deconstrucción, sino en la estrategia de estos textos para interpretar los acontecimientos que narran. De lo que se trata es de la interpretación de los acontecimientos, no de los textos. Por sí mismos los textos no tienen vida propia, no hay relaciones entre textos, esto equivaldría al fetichismo del texto; lo que se dan efectivamente son relaciones, si se quiere, hermenéuticas, entre “sujetos” sociales que recurren a los textos para interpretar. Relaciones entre sujetos sociales, como investigadores, con “sujetos” sociales, como responsables de los registros, de las correspondencias, de los informes, así como con “sujetos” sociales como actores y protagonistas de las rebeliones campesinas. Lo que hay que descifrar son los imaginarios concurrentes de estos sujetos sociales en el flujo de la dinámica molecular de las rebeliones.

Gayatri Spivak reconoce las estrategias del grupo de Estudios de la subalternidad; estas estrategias no pueden ser interpretadas sólo desde la perspectiva de la deconstrucción, pues se trata de estrategias políticas, forman parte de las luchas descolonizadoras. Gayatri Spivak también reconoce el gran aporte del grupo a propósito del tratamiento que hacen sobre el rumor. Esto da lugar a una inquietante discusión sobre el fono-centrismo. Es conocida la teoría de Jacques Derrida sobre la **Historia**, en mayúscula, como achi-escritura, así como su teoría de la escritura como gramatología. Critica las tesis históricas de las sociedades sin escritura, tesis que reducen a la escritura a una transcripción de la memoria oral, a la condición de cenicienta de la oralidad, cuando no puede haber lenguaje sin código, sin inscripción, sin **Escritura**, en mayúscula. No hay pues sociedades sin **Escritura**, sin inscripción, sin interpretación de inscripciones, huellas, marcas, configuraciones, no hay sociedad sin vínculo con los espaciamentos, sin danza, sin manejo de los cuerpos, por lo tanto sin gramática de los cuerpos. La crítica de Derrida se dirige al fono-centrismo, al logo-centrismo y al falo-centrismo de la civilización occidental. Gayatri Spivak recurre a esta crítica para poner en consideración la caracterización del rumor; éste no es fono-céntrico, aunque se difunda oralmente, pues se halla ya en una inscripción anterior, así como puede ser transcrita, impresa, leída y difundida. Esta lectura le permite sacar a relucir los problemas culturales y epistemológicos que plantean los Estudios de la subalternidad.

Las críticas más duras de Gayatri Spivak a los Estudios de la subalternidad se encuentran en las observaciones que efectúa sobre el tratamiento que brindan a la mujer estos estudios. Encuentra como una apología de la rebelión sobre este tema problemático, escondiendo la dominación masculina sobre las mujeres, en este caso campesinas y comunitarias. Gayatri Spivak ataca al grupo de estudios por no haber puesto en evidencia la instrumentalización de la mujer en el intercambio simbólico. Encuentra una complicidad masculina en este tema; escribe:

El subalterno masculino y el historiador resultan unidos aquí en el supuesto común de que el sexo procreativo es una especie aparte, que apenas – si acaso – se considera parte de la sociedad civil⁴¹.

⁴¹ Ibídem: Pág. 273.

Este problema, el tratamiento marginal de la mujer en los estudios, reaparece en la temática de la territorialidad, entendida por el grupo como *atracción de lazos primordiales de parentesco y comunidad, que forma parte de la mecánica real de la movilización autónoma*⁴². Resulta paradójico que siendo el intercambio de mujeres la base de las nociones de parentesco, incluso de la territorialidad y la comunidad, sean precisamente las mujeres las marginadas y dominadas por las estructuras patriarcales. Salvo, y esto no deja de ser tampoco paradójico, cuando son figuradas y veneradas como diosas devoradoras de hombres. Gayatri Spivak también hace notar que en el importante aporte de Partha Chatterjee sobre el concepto del modo comunal de poder, donde se identifican como estructuras de poder a la familia y al clan, se excluya la diferencia sexual en el despliegue del poder, diseminando la sexualidad como un elemento más en esta organización de la producción.

La perspectiva de la subalternidad

Para Veena Das la subalternidad es una perspectiva; esta perspectiva, que corresponde a un desplazamiento, es un descentramiento epistemológico respecto a los estudios históricos, antropológicos y sociales de la academia “occidental”. El “objeto” de estudio de estas disciplinas deja su condición de “objeto”, pero también de informante nativo. Son los intelectuales nativos los que producen conocimientos sobre sí mismos, sobre su historia, la historia colonial y las rebeliones anticoloniales. Como dice Veena Das, esto no significa rechazar las categorías occidentales, sino iniciar una relación autónoma con la epistemología “occidental”. Al respecto Gayatri Spivak dice que *el negar que escribamos como gente cuya consciencia ha sido formada como sujetos del colonialismo, equivale a negar nuestra historia*⁴³. Este punto de vista y posicionamiento es importante porque abre una perspectiva dinámica en el debate de-colonial; se distingue de aquellas posiciones que creen que la descolonización es desentenderse completamente de la epistemología “occidental”, separarse completamente de ella, como si esto fuera posible, y comenzar de nuevo haciendo tabla rasa, retomando sólo lo propio, como si lo propio fuera algo estático, que habría esperado el momento de su reaparición desde la ruptura de la conquista y la colonización. La claridad característica de Estudios de la subalternidad consiste en comprender que la colonialidad nos abarca, nos ocupa, se cristalizó en nuestros huesos y en nuestras cabezas; que para salir de ella es indispensable asumirla como parte de nuestra historia, entrar en combate con ella sin ignorar esta herencia, sobre todo cuando esta herencia tiene que ver con la modernidad, que también nos atraviesa, nos despoja y desaposesiona.

Veena Das hace una reflexión de la relación entre antropología e historia a partir de los estudios de la subalternidad, pone en suspenso los supuestos de la antropología estructural, sobre todo el supuesto de la estructura sin sujeto. Escribe:

⁴² *Ibídem*: Pág. 273.

⁴³ *Ibídem*: 279.

En mi opinión, el énfasis en un pensamiento objetivado, aceptable simultáneamente para varios sujetos diferentes – y que por lo tanto deja de ser obra de un sujeto pensante particular – convierte al salvaje en inteligible, de forma tal que su subjetividad llega a ser completamente negada⁴⁴.

El aporte de los Estudios de la subalternidad consiste en establecer la centralidad del momento histórico de la rebelión, con esta colocación se comprende a los grupos y clases subalternos como sujetos de sus propias historias⁴⁵. Ahora bien, el estudio de la rebelión no deja de tener problemas metodológicos, debido que los historiadores tienen que acudir a los registros coloniales donde la voz de los rebeldes ha sido apropiada por los códigos de la autoridad. De todas maneras es en estos registros donde aparecen los testimonios de la rebelión, aunque sea de la manera jurídica y penalizada de los registros. Veena Das reclama al grupo de estudios el abrirse a otras fuentes, aunque estas no sean valoradas por la academia. De todas maneras, el escoger estudiar los contratos que los grupos han sido obligados a establecer con las instituciones del poder, que pertenecen a estructuras de la modernidad, la ley, la medicina, la burocracia, la policía, muestran la razón de los conflictos desatados. Como por ejemplo cuando se promulgan leyes que favorecen el uso comercial de los bosques afectando los derechos consuetudinarios de las comunidades a los bosques, desconociendo que forman parte del hábitat de las comunidades. Se trata de conflictos que genera la modernidad al desconocer otros derechos, los derechos consuetudinarios de las comunidades, al desconocer otras formas de administración de los territorios, al desconocer otras formas de tratamiento de la salud, de la enfermedad y de la muerte, al desconocer la gestión comunitaria y sus formas de autoridad. En este sentido es sintomático el estudio del movimiento Jintu Santal, movimiento que intento establecer la “legalidad alternativa” entre los Santal⁴⁶.

La crítica post-colonial

Una tarea complicada para los intelectuales nativos críticos de las ex-colonias, ahora en condición postcolonial, en tanto Estado-nación independientes, es desmontar la herencia colonial, sobre todo cuando se sabe que este desmontaje se lo hace desde adentro, desde la misma formación colonial. Gyan Prakash dice que la crítica postcolonial de los estudios de la subalternidad efectúan esta crítica experimentando una relación difícil con el marxismo y el posestructuralismo, combinando la crítica del marxismo al capitalismo, desde la perspectiva de la subalternidad, con la crítica del posestructuralismo al humanismo europeo, entre ellos al mismo marxismo. Conscientes de que la crítica del posestructuralismo es al humanismo europeo, que no puede generalizarse como crítica al colonialismo y a su herencia postcolonial, a todas las formas de constitución de sujetos de la modernidad, incluyendo lo acontecido en los inmensos territorios de las ex-colonias, buscan superar estos límites desde las investigaciones multidisciplinarias de los movimientos, rebeliones, instituciones, comunidades, clases, Estado-nación, en la India, desde la perspectiva de la subalternidad.

⁴⁴ *Ibíd*em: 280.

⁴⁵ *Ibíd*em: 281.

⁴⁶ *Ibíd*em: Pág. 286.

Se puede decir, usando los términos de Hugo Zemelman Merino, que el grupo de los Estudios de la subalternidad hace uso crítico de las teorías, sin perder de vista el contexto de donde emergen, situándolas, adecuándolas, al contexto donde se aplican. Al respecto es conveniente anotar dos usos críticos; el concepto gramsciano de subalternidad, con todas las consecuencias teóricas que el concepto conlleva, por el lado del marxismo; el uso crítico de la hermenéutica de la deconstrucción, caja de herramientas de la crítica epistemológica y la interpretación crítica desplegada por Jacques Derrida, con todas las consecuencias teóricas que la deconstrucción acarrea. Comenzando con lo primero, la subalternidad adquiere otras connotaciones, asume otras condiciones, desprende otras características en las formaciones sociales coloniales y postcoloniales. En estos casos la subalternidad no sólo responde a una subordinación, a un sometimiento, a una explotación y dominación, sino que es el resultado de una violencia racial, de una subordinación, sometimiento y dominación racial. La dominación cultural se expresa como despojamiento de la propia cultura, de las instituciones propias, de normas y valores propios, además de los saberes colectivos. Hablar de subalternidad en las colonias y en las ex-colonias es hablar, además de una dependencia de clase y de una hegemonía de clase, de una dependencia civilizatoria y cultural, así como de una hegemonía civilizatoria y cultural. La dominación “occidental” no sólo es una dominación imperialista, sino una dominación civilizatoria y cultural. La modernidad ha universalizado un horizonte histórico y cultural como historia, donde las civilizaciones y culturas “anteriores” se convierten en momentos superados por la dialéctica del iluminismo.

Ahora bien, ¿desde dónde descentrar esta historia dominante? El grupo de Estudios de la subalternidad encuentra que esto es posible a partir del estudio de las rebeliones de los “subalternos”, rebeliones que no sólo cuestionan el orden colonial, sino también a su continuidad nacionalista, El Estado-nación. Sacar de la sombra a estas rebeliones, a sus dinámicas, a sus formas de organización y de expresión, a sus subjetividades y procedimientos, es interpelar la narrativa colonial, la narrativa nacionalista y la narrativa de la historia. Es poner en escena las múltiples historias, la heterogeneidad de acontecimientos, incluso la heterogeneidad de la modernidad, multiplicidad y heterogeneidad irreductible a la dialéctica de la historia.

El recurso de la deconstrucción es sumamente sugerente pues, en contraste con el marxismo, que es una de las grandes narrativas, desteje y deshilvana las narrativas, deshoja sus sedimentaciones, las capas de textos estratificados en un texto, les devuelve a sus contextos. De tal manera que nos encontramos ante mapas de contextos diversos, ante una proliferación de textos, que se abren a lecturas como nomadismo y viajes de sentidos, significaciones, simbolismos y metáforas, mostrándonos una pugna de temporalidades, una concurrencia de figuraciones, configuraciones, re-figuraciones, que convocan a sus fantasmas y a sus muertos, interpelando a los vivos. Textos que diseminan las subjetividades y vuelven a anudarlas en distintos lugares. La deconstrucción no interpreta lo que se quiso decir, lo que se oculta detrás del texto, lo que no aparece y se encuentra como ausencia; no es este tipo de interpretación, más adecuada a la crítica literaria; tampoco interpreta lo que se dice efectivamente, sino que abre las posibilidades inherentes al texto, a su escritura, a la gramática de sus inscripciones, a la expresión hendida de sus huellas. En este

sentido, la deconstrucción ayuda a Estudios de la subalternidad a de-construir las narrativas coloniales, postcoloniales, nacionalistas y de la historia. También ayuda la interpretación desmanteladora de los registros oficiales y los discursos burocráticos. También es una gran herramienta para desmantelar las pretensiones universales del humanismo euro-céntrico.

A propósito es elocuente la cita que hace Gyan Prakash de Jacques Derrida:

*La metafísica – mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su **logos**, es decir, el **mythos** de su idioma, por forma universal de lo que todavía debe querer llamar Razón... Mitología blanca – la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que sigue siendo, no obstante, activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto⁴⁷.*

El palimpsesto es el pergamino reutilizado para escribir un nuevo texto; sin embargo, las huellas de la escritura anterior se mantienen. Con la ayuda de ciertas técnicas que usan reactivos se hace accesible a la lectura la escritura borrada. Esta figura es ejemplar pues muestra la violencia de la metafísica que ha borrado la escena fabulosa que la ha producido, que, sin embargo, sigue inquietando, a pesar de su invisibilización como en un palimpsesto. Se entiende entonces el recurso a la deconstrucción por parte de Estudios de la subalternidad; se trata de leer la escritura de las culturas borradas, se trata de mostrar los mitos de la modernidad, el logos, la razón, la historia. Se trata de hacer circular las escrituras borradas. Ahora bien, esta tarea no es nada fácil, al contrario, hay que sortear muchos problemas, sobre todo los que tienen que ver con el acceso a la escritura no escrita de los rebeldes, a sus huellas, recorridos e inscripciones; pero también, a sus interpretaciones en los contextos locales, regionales y mundiales. Así como su contrastación con otras narrativas, narrativas que intentan apropiarse de la potencia de la rebelión, como ocurre con los discursos nacionalistas. También el contraste con las narrativas académicas, las que aparecen como prácticas discursivas disciplinarias. Pero, quizás, el problema más importante tenga que ver con el objetivo propuesto, hacer visible al rebelde, sacarlo de la sobra a la que ha sido condenado. En los registros aparece como dato y como testimonio en los juicios, en los discursos “contra-insurgentes” aparece criminalizado, en los discursos nacionalistas como epopeya popular en el nacimiento de la nación India, en los discursos marxistas como clase explotada en la narrativa de los modos de producción. Los rostros y las subjetividades de los rebeldes no aparecen, se pierden en el perfil borroso del anonimato. ¿Los Estudios de la subalternidad lograron escapar de esta subordinación del subalterno? Para Gyan Prakash en parte sí, empero al encontrarse con su recorrido intermitente, con su presencia subalternizada a las élites, con las crónicas que terminaron en derrotas, terminan también mostrando ambigüedades, contrastes y contradicciones, limitaciones, a pesar de luminosas emergencias interpoladoras. Por eso se recurre, en los estudios a la deconstrucción de las narrativas nacionalistas y del Estado-nación, a una de-construcción de la mitología de las élites. En la identificación de estos problemas radican las observaciones de Gyan Prakash.

⁴⁷ *Ibíd*em: Pág. 308. La cita es del libro de Jacques Derrida *Margins of Philosophy*, Alan Blas, Chicago 1982; pág. 213. Hay también la traducción al castellano: *Márgenes de la filosofía*; Cátedra 1994; Madrid. Pág. 253.

El descentramiento histórico

¿Qué es el descentramiento histórico? Descentrar es salir del radio de un centro, también puede significar sacar a un centro de su centralidad, descentrar también significa no tener centro, huir de una gravitación central, desconectarse de éste centro, optar por líneas de fuga, por flujos nómadas. El descentrarse de la historia y de la historiografía es salir del radio de acción de la historia moderna, cuyo núcleo es euro-céntrico; interpelar la centralidad euro-céntrica, plantear otro centro, mejor dicho, otros centros, una pluralidad de centros, recorridos alternativos de las múltiples historias alterativas, rebeldes, subversivas. El grupo de Estudios de la subalternidad efectúa un descentramiento respecto a la historia moderna, a su paradigma euro-céntrico, a la historiografía colonial y nacionalista. Esta es su acción subversiva, un cambio de perspectiva, abrirse a otras interpretaciones de los acontecimientos, a otra relación con el pasado, basada en la memoria de las rebeliones populares anticoloniales. No en la narrativa de la élite, ni en la narrativa colonial, convertida en historia universal, sino en las narrativas silenciadas de los y las subalternas. Es sacar a luz otras memorias, la memoria de los condenados a no tener memoria por parte de la historia oficial. Ranajit Guha presenta en *Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India* dieciséis puntos de delimitación suficientemente esclarecedores acerca del descentramiento iniciado por Estudios de la subalternidad.

El primer punto plantea que la historiografía del nacionalismo indio ha estado dominada durante mucho tiempo por el elitismo, tanto por el elitismo colonialista como por el elitismo burgués-nacionalista⁴⁸. El segundo punto plantea que tanto el elitismo colonial como el elitismo nacionalista comparten el prejuicio de que la construcción de la nación India y el desarrollo que moldeó este proceso se debieron exclusiva y predominantemente a la élite. El tercer punto establece que la historiografía colonial y neo-colonial define al nacionalismo indio a partir de un comportamiento en función de la tesis conductista de estímulo y respuesta. Se trata de la adecuación y adaptación de la élite india a las instituciones, recursos, oportunidades generadas por el colonialismo. El cuarto punto establece que la historiografía nacionalista representa al nacionalismo indio como un proyecto primordialmente idealista, la elite nativa habría guiado al pueblo por el camino que va de la subyugación a la libertad. El quinto punto propone no descartar la historiografía elitista, pues no carece de utilidad. Ayuda a conocer temas relativos a la estructura colonial, al funcionamiento y manejo de ciertos órganos en determinadas circunstancias históricas, también en relación a la naturaleza de las alianzas de clase, así como nos brinda información sobre algunos aspectos de la ideología de la élite como ideología dominante del periodo; en este sentido, ofrece información sobre las contradicciones de las élites, la complejidad de sus posiciones y coaliciones mutuas, el papel de algunas organizaciones de élite y el perfil de algunas personalidades británicas e indias. En el sexto punto se establece que, sin embargo, esta historiografía no puede explicarnos el nacionalismo indio, pues no reconoce, ni

⁴⁸ En *Debates Postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Compilación de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragan. Aruwyrí, SEPHIS, Historias; La Paz. Ranajit Guha: *Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India*. Pág. 25.

interpreta, la contribución del pueblo por sí mismo, independientemente de la élite, en la formación y desarrollo de este nacionalismo. El séptimo punto se explica las insuficiencias de la historiografía elitista como consecuencias directas de la estrecha visión política comprometida con una perspectiva de clase. En el octavo punto queda claro que lo que queda fuera de esta historiografía es la política del pueblo. En el noveno punto se dice que uno de los rasgos distintivos de la política del pueblo tiene que ver precisamente con la movilización, acontecimiento tan poco explicado por la historiografía elitista. En el décimo punto se observa que la ideología operativa evidencia la diversidad de la composición social rebelde, empero, a pesar de esta diversidad, uno de los rasgos invariables era la resistencia a la dominación de la élite. En el onceavo punto se encuentra que otros rasgos distintivos de las movilizaciones tienen que ver con las condiciones de explotación de las clases subalternas, con su grado de variabilidad, sobre todo con su relación con el trabajo productivo al que estaban sometidos los trabajadores y campesinos, así como con la relación con el trabajo intelectual y manual de los pobres urbanos no industriales y los estratos bajos de la pequeña burguesía. El doceavo punto propone que el conjunto de los rasgos de la política del pueblo, a pesar de sus modificaciones y actualizaciones en el curso de los procesos, contribuyen a definir la esfera política de la subalternidad, demarcando su diferencia con la política de la élite. En este punto también se plantea *el fracaso de la burguesía india en su intento de hablar a nombre de la nación*. En el treceavo punto se llama la atención sobre la interrelación de ambas esferas, la política del pueblo y la política de élite; a pesar de su dicotomía, sus dominios no están herméticamente cerrados, por el contrario, se da un alto grado de superposiciones, debido al esfuerzo de lo más avanzado de la élite indígena, especialmente la burguesía, por integrarlos. El catorceavo punto también llama la atención sobre las debilidades de la política del subalterno, no fue lo suficientemente poderosa como para impulsar al movimiento nacionalista a convertirse en una verdadera lucha de liberación. El quinceavo punto plantea el *fracaso histórico de la nación para constituirse como tal*. El dieciseisavo punto cierra las conclusiones con un llamado a converger en el esfuerzo de encontrar alternativas a la historiografía de élite.

Como se puede ver la construcción de la perspectiva de la subalternidad tiene varios desafíos que tiene asumir; uno de ellos tiene que ver con la debilidad de la política de la subalternidad, otro de los desafíos remarcables es la dependencia respecto de la política de las élites, fuera de los que tienen que ver con la lectura de la heterogeneidad de la composición social de los movimientos, lectura necesaria de su pluralidad, de sus distintas actualizaciones y perfiles, además de la particularidad de sus articulaciones. Quizás otro desafío viene del mismo concepto de subalternidad utilizado. No tanto por el uso explícito que hace Guha del Concise Oxford Dictionary como “rango inferior”, término que es utilizado como atributo general de subordinación en la sociedad surasiática, expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación, o cualquier otra condición, sino por la pertinencia del uso del término en las formaciones sociales coloniales y en las postcoloniales, también por el uso del término cuando se da la insubordinación, la rebelión, la subversión. ¿Siguen siendo subalternos los rebeldes, los insubordinados? ¿No es que mas bien dejan de serlo al sublevarse? ¿No se vuelven mas bien alternativos y alterativos? La subalternidad supone la dominación y la hegemonía, subordinación y sometimiento, dependencia y sujeción. Cuando se produce la rebelión todas estas condiciones se trastocan. El rebelde ya no tiene la

“consciencia” de subalterno, para decirlo en términos hegelianos, aunque no compartimos su dialéctica, diríamos que ya no se encuentra en la mirada del amo, sino que su mirada se enfoca en su propia potencia. Su subjetividad es de interpelación, ya no de subordinación. Ya no es el mismo sujeto, su posición ha cambiado. Volviendo a la discusión con el estructuralismo que concibe la estructura sin sujeto, no se trata de sostener que no hay sujeto, sino que nunca se trata del mismo sujeto, sino de sus distintos posicionamientos, dependiendo de los contextos. Esta es la posición de Michel Foucault, a quien no podemos calificar de posestructuralista, como hace el grupo de Estudios de la subalternidad. El mismo dice en la *Arqueología del saber* que no se reconoce como tal; es más bien un arqueólogo de los saberes, un genealogista del poder, un topólogo del pensamiento. El rebelde es pues otro sujeto, ha dejado de ser sujeto subalterno. Aquí los de Estudios de la subalternidad tienen un problema; cuando se deja de estudiar las condiciones de dominación, de explotación, de subalternización de la composición social inherente a la movilización, cuando se estudia la rebelión, la sublevación, la lucha misma, cuando los sublevados ponen en suspenso las propias estructuras de dominación, el sujeto de estudio es otro, es un sujeto suspendido por su propia potencia, ha roto las cadenas, aunque sea momentáneamente, como se cita en los textos, que dura una noche de amor, aludiendo a la frase de Cornelius Castoriadis. Para definirlo, de alguna manera, diremos que se trata del sujeto transgresor. Su subjetividad corresponde a la de un devenir guerrero, aunque después de las batallas retorne a su condición subalterna.

Estos problemas no cuestionan los grandes desplazamientos de Estudios de la subalternidad, al contrario, recogen los aportes que plantean éstos problemas. El descentramiento que provocan estos estudios ocasiona sismos, desplazamientos y deslizamientos en el campo de las ciencias sociales; precisamente en el principal eje de trabajo que plantean, el de la subjetividad, el del sujeto, el de la “consciencia” rebelde. Por eso mismo, los problemas que detectan esas investigaciones deben ser asumidas plenamente; la intermitencia de las rebeliones y movilizaciones, las propias debilidades de la política del pueblo, las ambivalencias y contradicciones, las dificultades de encontrar al sujeto de la rebelión en los registros burocráticos. Los debates que han generado los escritos del grupo sobre el tema pueden ayudarnos a replantearnos la interpretación de las rebeliones y movilizaciones en las sociedades coloniales y postcoloniales hasta la actualidad.

Reflexiones sobre la Crítica de la razón postcolonial

Dedicado a Silvia Rivera Cusicanqui, quien es como dice Brecht, que lucha toda la vida, convirtiendo a su vida en un combate contra el poder y las dominaciones. A ella, a la crítica consecuente contra la colonialidad.

Vamos a exponer algunas reflexiones sobre la primera parte de la *Crítica de la razón postcolonial*, libro de Gayatri Chakravorty Spivak, primera parte dedicada a la filosofía; las otras tres partes están dedicadas a efectuar la crítica en el campo de la literatura, en el campo de la historia y en el campo de la cultura. Dejamos pendiente el tratamiento de la crítica en los otros campos mencionados para otros ensayos; nos interesa la crítica en el campo de la filosofía pues la deconstrucción efectuada por Gayatri Spivak tiene repercusiones en el debate epistemológico, teniendo en cuenta la incidencia de la crítica de-colonial.

Filosofía

Gayatri Chakravorty Spivak efectúa una deconstrucción de lo que denomina razón postcolonial; deconstrucción entendida en el sentido que la desarrolla Jacques Derrida. En principio, la primera impresión que tenemos, aparentemente llevados por el título del libro, parece que la autora continuara la tradición de la crítica filosófica, siguiendo a las tres críticas de Emmanuel Kant; la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*. Sin embargo, su crítica no es trascendental, tampoco puede ser la continuidad de las críticas kantianas, pues el que menos podría haber aceptado que hay algo como razón postcolonial sería Kant. ¿A qué podría corresponder una razón postcolonial? Si la razón pura se refiere al conocimiento, la razón práctica a la moral, el juicio a la estética; ¿la razón postcolonial a qué? Ciertamente, sabemos que Gayatri Spivak se refiere a los *Estudios postcoloniales*, a los estudios de los discursos coloniales; la crítica va dirigida a la razón poscolonial, una racionalidad inherente a los *Estudios postcoloniales*. De todas maneras, en el mismo ánimo de Spivak, iniciamos, en lo posible, una lectura que en parte juega con la interpretación deconstructiva de su texto, para entrar en tono y en diálogo con los tejidos de su crítica, de los espesores de su crítica densamente hilados en las texturas que inscribe la *différance* que pone en juego. Empero, en la mayor parte, nuestra lectura de la *Crítica de la razón postcolonial* va ingresar al debate desde posicionamientos de la crítica epistemológica y de la crítica de-colonial.

En lo que respecta a la crítica de Kant, si se puede decir que quedó pendiente la *crítica a la razón histórica*, que un estudioso de Kant, Roberto R. Armayo, llama *crítica de la razón u-crónica*⁴⁹, incluso si podemos decir que queda pendiente la crítica del poder, entendiendo poder como relación entre razón y política, como propuse en *Pensar es devenir*⁵⁰, ¿también podemos decir que queda pendiente la *crítica de la razón colonial* y la *crítica de la razón postcolonial*? ¿La colonialidad estaría tomada como razón? Cuando se lee el libro de Gyatri Spivak, *Crítica de la razón postcolonial*, uno no se encuentra con este tipo de preocupaciones trascendentales; son otras. Más parece una *crítica de la economía política colonial*, que también puede ampliarse como *crítica de la economía política postcolonial*. Esto la acercaría más bien a Karl Marx que a Emanuel Kant.

⁴⁹ Roberto R. Armayo: *Crítica de la razón u-crónica*. Tecnos 1992; Madrid.

⁵⁰ Raúl Prada Alcoreza: *Pensar es devenir. Apuntes para una arqueología del pensar*. Universidad Nuestra Señora de la Paz 1999; La Paz.

Pero tampoco es así; Kant, Hegel y Marx serán objeto de su crítica, forman parte de la *racionalidad iluminista*. Lo que Gayatri Spivak mas bien hace es optar por Jacques Derrida para efectuar una crítica deconstructiva, es decir, una hermenéutica crítica de los textos, poniendo en juego la *différentia* inscrita y borrada en el espesor de los textos de tres autores que marcan el pensamiento moderno. El término derridiano de la *différentia* se refiere a una inscripción anterior al habla y al lenguaje, también anterior a la escritura fonética. No se trata de hacer el análisis de la diferencias, análisis estructural, sino de encontrar las estrategias de diferimiento, de espaciamiento y de diferenciación. Encontrar la matriz anterior, mejor dicho, la huella anterior, que hace posible estos desplazamientos⁵¹.

Retomando el recurso crítico de la deconstrucción y a propósito del término propuesto por Derrida de *différentia*, en francés esta sustitución de la vocal “e” por la vocal “a” en *différentia* es imperceptible al oído, aunque se halle escrita. El juego de Derrida al cambiar una vocal por otra es mostrar prácticamente, si se quiere, pedagógicamente, que lo mismo ocurre con la *différentia*, tomada como descripción del desplazamiento imperceptible, que no es concepto ni palabra, sino una marca borrada, una escritura anterior a toda escritura, a la escritura fonológica, una *archi-escritura*, una *arje-escritura*, que hace posible los desplazamientos, los diferimientos, los espaciamientos y las diferenciaciones. Una escritura entonces reprimida, olvidada, por el *fonocentrismo* occidental, de la que forma parte la escritura fonológica. El recurso a la *différentia* permite la deconstrucción de los textos, la interpretación crítica, a partir de los desplazamientos imperceptibles. ¿Se podría decir desplazamientos invisibles? ¿Qué es lo que encuentra Gayatri Spivak como desplazamientos en los textos de estos autores? Un primer desplazamiento importante es el lugar que ocupa el *informante nativo*. Se podría decir que aquí radica la relación colonial con los mundos no-europeos. El *informante nativo* es una relación de exclusión, no sólo porque se reduce al nativo a la condición de informante, sino porque desaparece el nativo incluso como informante. La palabra que utiliza Gayatri Spivak es *foreclosure*, traducción en inglés del término alemán *Verwerfung*, repudio en castellano, palabra que corresponde al psicoanálisis y alude a un rechazo inconsciente. Empero, los tres autores tienen una relación diferente con el *informante nativo*. Kant lo menciona sin preguntarle ni conocerle, alude a los habitantes de Tierra del Fuego como ejemplo, para ilustrar la validez de la razón en todas partes. Hegel lo toma en cuenta usando un texto religioso hindú, el *Srimadbbagavadgita*, en sus cursos de filosofía de la historia, para mostrar la riqueza de un pensamiento dialéctico no logrado, inconcluso, no acabado. Entonces el *informante nativo* aparece como momento en el desarrollo del espíritu y de su desplazamiento maduro al occidente, donde se realiza plenamente. Hegel lee el *Srimadbbgavadgita* como momento del espíritu absoluto, como una etapa infantil en el despliegue de este espíritu, en su evolución a su realización plena. El *informante nativo* ha sido convertido en una etapa de la historia universal. En Marx no hay *informante nativo*, empero se usa un concepto para caracterizar su modo de producción, el *modo de producción asiático*. Que no viene a ser ningún modo de producción, pues no corresponde a una clasificación económica, sino más bien resulta ser una geografía, donde se incluyen y aglomeran una variedad, diversidad y

⁵¹ Revisar de Jacques Derrida *Márgenes de la filosofía*. Sobre todo el capítulo *La différence*. Cátedra 1994; Madrid.

diferenciación de formas de sociedad, de organización y de producciones. En este concepto infeliz de Marx se habría homogeneizado el hábitat del *informante nativo*, forzando su incorporación a la historia de los modos de producción.

Spivak no desecha los textos de estos autores que nombra como los *Tres Sabios*, aludiendo a la tradición continental europea. En inglés *Three Wise Men*, que es una alusión irónica a los *Reyes Magos*. Hace un deconstrucción, efectúa una interpretación crítica de los textos, los considera en sus contextos y en los contextos que vienen después, en el despliegue mundial de la modernidad. Evalúa las críticas a las que son sometidos, los desplazamientos epistemológicos que se producen, los nuevos agenciamientos discursivos, sobre todo en la emergencia rebelde de los y las “subalternas” que ya no son los *informantes nativos*, sino portadores de interpelaciones efectivas a la modernidad y al pensamiento moderno. Esta posición de Spivak es notoriamente diferente a ciertos “fundamentalismos” de algunas posiciones de-coloniales y de otros grupos que enarbolan supuestos “radicalismos” de *Estudios postcoloniales*; Spivak dice que tenemos que ser conscientes de que hemos sido formados en la colonialidad, que forma parte de nuestras historias, las mismas que tienen que ser asumidas en una labor crítica, deconstructiva. Desechar esta tarea es apostar por una ilusión de pureza, apostar por un lugar in-encontrable que corresponde a una ausencia de experiencia, fuera de los acontecimientos históricos, recurriendo a un juego imaginario parecido al que efectuaron los nacionalistas para legitimar su dominación después de la independencia. Los nacionalismos postcoloniales no se encaminaron por la descolonización sino que continuaron la colonialidad por otros medios y rutas. Estas paradojas forman parte de los usos de las representaciones en las contingencias de los recorridos políticos, de los desplazamientos políticos, en el tráfigo de la proliferación de las modernidades heterogéneas. No es posible desentenderse de la modernidad, del pensamiento moderno, de la crítica de la modernidad y de la crítica del pensamiento moderno; es indispensable enfrentarse con la modernidad, el pensamiento moderno, compartir críticamente con el pensamiento crítico de la modernidad y del pensamiento moderno. Encontrar las rutas propias en este debate, en los campos de la crítica y en los espaciamientos de las interpelaciones. El pensamiento que atraviese la modernidad y cree otros agenciamientos, otras formas de pensar, va contar con el aporte primordial de los llamados “subalternos” y “subalternas”, de los mundos de la “subalternidad”, de las eclosiones e interpelaciones de las llamadas “periferias” del sistema-mundo capitalista; empero, los nacimientos de estas formas de pensar no pueden desentenderse de los desplazamientos del pensamiento moderno, de las rupturas con este pensamiento; esto no se puede hacer sin tenerlo en cuenta.

La nota de Spivak al principio del capítulo sobre *Filosofía* es sumamente pertinente para nuestra discusión:

Los estudios postcoloniales, al conmemorar involuntariamente un objeto perdido, pueden convertirse en una coartada, a no ser que coloquen tal objeto dentro de un marco general. Los estudios sobre el discurso colonial, cuando se centran sólo en la representación de los colonizados o en el tema de las colonias, pueden servir en ocasiones para la producción del saber neocolonial actual, colocando al colonialismo/imperialismo a salvo en el pasado y/o sugiriendo una línea continua desde aquel pasado hasta nuestro presente. Esta situación complica el hecho de que los

*estudios postcoloniales/sobre el discurso colonial se están convirtiendo en sustancia en un gueto sub-disciplinario*⁵².

El problema de estos *Estudios postcoloniales* es que mantienen la condición del *informante nativo*, sólo que esta vez no lo repudian, ni lo rechazan, tampoco lo ignoran, mas bien lo toman en cuenta, lo consideran, le preguntan, es la fuente indispensable de las investigaciones. Empero, sigue siendo un *informante nativo*; esta es su condición colonial. Lo que hay que tener en cuenta es que no estamos ante un *informante nativo*, sino ante la constitución de subjetividades complejas, que experimentaron la modernidad en sus formas heterogéneas. Por lo tanto son subjetividades que expresan dramáticamente las contradicciones de la modernidad, tienen mucho que decir al respecto, y no hacerles decir lo que espera que se diga el investigador. Por otra parte, y lo dice claramente Spivak, el aislamiento disciplinario lleva más bien a salvaguardar al colonialismo/imperialismo de las interpelaciones directas que lo cuestionan a partir de las luchas concretas de los y las “subalternas”, a partir de las contradicciones del capitalismo y la modernidad. Añadiría que estas posiciones “fundamentalistas” terminan despolitizando y debilitan las posibilidades de acción colectiva.

Dice Spivak que piensa en el “informante nativo” como nombre de la marca de expulsión del nombre del *Hombre*; se trata de una marca que tacha la posibilidad de una relación ética⁵³. La marca de un rechazo de lo *Simbólico* y que reaparece en lo *Real*, de acuerdo a la definición de Jacques Lacan del repudio. El *informante nativo* sería repudiado en una labor de rechazo inconsciente en el universo *Simbólico* para reaparecer como marca borrada en lo *Real*, diremos en la realidad efectiva del colonialismo y su continuidad neocolonial. Aunque el *informante nativo* no aparece de manera expresa en la filosofía moderna, en los textos de los *Tres Sabios* mencionados, se encuentran inmersos en los mismos como problema. Es menester rendir cuenta con estos *Reyes Magos*, que todavía se encuentran muy presentes inhibiendo las posibilidades de atravesar las limitaciones impuestas por la geopolítica del sistema-mundo capitalista. Ahora, en la actualidad, reaparece el *informante nativo* como la *mujer* más pobre del Sur. Ha desaparecido la geografía de los tres mundos, primer mundo, segundo mundo y tercer mundo, en la etapa postsoviética, conformándose una geopolítica imperialista y neocolonial sobre la base de las relaciones Norte-Sur, donde el Norte pretende ayudar al Sur, empero lo rechaza, no reconoce, el aporte crucial del Sur para el mantenimiento del estilo de vida del Norte, sobre todo por la transferencia de recursos naturales, mano de obra barata y comprador de mercancías, además de deudor eterno del sistema financiero mundial oneroso.

Spivak considera que los textos de los autores mencionados se encuentran presentes o son cómplices del sedicente discurso postcolonial. Expresamente escribe:

Dar la espalda de manera ostentosa a este trío, por así llamarlo, cuando una parte tan grande de la propia crítica está claramente, aunque en ocasiones de forma involuntaria, copiada de ellos,

⁵² Gayatri Chakravorty Spivak: *Critica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Akal 2010; Madrid. Pág. 13.

⁵³ Gayatri Chakravorty Spivak: *Critica de la razón postcolonial*. OB. Cit.; Pág. 18.

*supone renegar de la agencia (agency), declarar el fin del mundo a través de una negación de la historia*⁵⁴.

¿De qué se trata? ¿No dar la espalda, dar el pecho, por así decirlo, dar la cara, enfrentarse, al pensamiento moderno, a sus desplazamientos, a sus consecuencias, a las consecuencias de sus desplazamientos? ¿Cómo hacerlo? ¿Mediante la deconstrucción de sus textos? No sólo, no es suficiente; es indispensable la rebelión de la marca repudiada, de la inscripción rechazada y olvidada, la revelación de la experiencia de las y los denominados “subalternos”, su experiencia de mundos, la experiencia de sus transgresiones, la circulación de sus saberes, que emergen de sus experiencias en la modernidad heterogénea, que son irreductibles a apropiaciones, que no pueden reducirse al discurso de la razón postcolonial, pues respecto a esta razón son autónomos. Son saberes que no están aislados de la modernidad heterogénea, más bien la conocen profundamente, incluso sus recovecos y secretos, como no podrían conocer los académicos modernos y los postmodernos. Su amplia movilidad y desplazamiento les permite cruzar toda clase de fronteras, migran y trasladan sus memorias, aprenden de sus nuevas experiencias, mezclan las memorias del pasado con las memorias del presente, abren horizontes interculturales, construyen territorialidades y transforman las culturas, inventan nuevas resistencias y configuran el perfil nómada del nuevo proletariado. Son sus discursos los que deben escucharse, son sus saberes los que deben circular, hay que aprender de estas experiencias el conocimiento de los desplazamientos de la modernidad heterogénea, el conocimiento concreto de la crisis esparcida de esta modernidad. De lo que se trata es de generar, a partir de la multiplicidad de resistencias, un movimiento mundial anti-geopolítico del sistema-mundo capitalista, de su geografía de divisiones y de sus cartografías políticas de subalternización. No es suficiente la deconstrucción, es necesaria la lucha política múltiple, plural, en todos los terrenos, privilegiando la interpelación feminista, la interpelación de las mujeres más pobres del mundo. En ellas se articula la interpelación actualizada a las formas presentes y desplazadas del capitalismo con la lucha contra las estructuras patriarcales, inherentes al Estado. Las estructuras patriarcales, sedimentadas en la geología del Estado, por su antigüedad, son el secreto de las estructuras y diagramas de dominación.

Hablando de los *Tres Sabios*, llama la atención que se haya escogido a Kant, Hegel y Marx. ¿Por qué estos tres, por qué no otros o más? ¿Por qué no comenzar, por ejemplo con Baruch Spinoza? Parece una historia de la dialéctica contemporánea, parecida a la que se imagina el materialismo dialéctico, poniendo en mesa sus supuestos antecedentes, como parte de la evolución de la misma dialéctica. Esto es asumir la filosofía moderna desde la perspectiva de un eje dominante, la que ha dado curso a la legitimidad del Estado, sobre todo en los dos primeros filósofos. La filosofía moderna no ha dejado de ser un campo de lucha, la filosofía no ha dejado de hacer política, como dice, de una manera, Louis Althusser, o como lo dice de otra manera, Françoise Lyotard. La historia de la filosofía moderna no es un decurso lineal, sino un *plano-meno* intenso que fragmenta sus formas de expresión, que pone en evidencia las contradicciones del pensamiento moderno,

⁵⁴ *Ibídem*: Pág. 20.

mostrando que no se puede hablar de un pensamiento moderno, sino de pensamientos en un campo de lucha⁵⁵.

No parece posible tomar a “occidente” como un bloque, tampoco a Europa; ya reclamaba la diferencia Kafka, al hablar de la otra Europa, cuando contrastaba la Europa puesta en la sombra por el iluminismo de Francia, Alemania y Gran Bretaña, cuando se refería a Checoslovaquia, ahora dividida en dos república, la Checa y la Eslovena. Tampoco parece posible hablar de la filosofía moderna como un bloque; se trata de un campo de fuerzas encontradas. Spinoza es la anomalía salvaje⁵⁶, Marx, Nietzsche y Freud aparecen como los teóricos de la sospecha, Heidegger quiere recuperar el sentido originario olvidado del ser, la crítica de la filosofía contemporánea aparece como una deconstrucción, también como un pragmatismo pluralista, así como un nomadismo que piensa el acontecimiento, como una reflexión crítica de sus decursos a partir de las condiciones de posibilidad histórica que las generaron. No se puede pedir a los filósofos iluministas de la etapa imperialista que piensen la otra parte del mundo, la inmensa parte dominada; donde habitan los resistentes a la dominación, los “periféricos”, los “subalternos”, los que tienen que pensar el mundo desde los espacios abiertos de la rebelión. Descentrando las formas de pensamiento.

La pregunta es entonces: ¿Qué es lo que se ha producido como pensamiento alternativo, como filosofía alternativa o como alternativa a la filosofía, en la inmensa geografía diferencial de las periferias del sistema-mundo capitalista? Esta pregunta no será respondida en este ensayo, la dejamos en los márgenes o en el marco del mismo, como un horizonte, para que esté presente en las reflexiones sobre la *Crítica de la razón postcolonial*⁵⁷.

En adelante nos ocuparemos de la deconstrucción efectuada por Spivak de los textos seleccionados por ella de Kant, Hegel y Marx.

Kant

De todas maneras, retrocediendo un poco, debemos preguntarnos ¿por qué Kant, por qué la crítica de la facultad de juzgar, por qué la crítica del juicio estético y del juicio teleológico? ¿Por qué se detiene Gayatri Spivak en estos temas? ¿De qué manera interesan al debate de-colonial? Obviamente interesa la discusión sobre las tres críticas debido a la pretensión de universalidad inherente a ellas, a la filosofía trascendental, a sus ligazones con la experiencia y la práctica. La crítica del juicio interesa pues precisamente ahí se define la relatividad del gusto y también de lo bello. En el gusto y en lo bello no hay pues universalidad, tampoco concepto; se da una apariencia conceptual y universal, por intervención de la razón. Sin embargo, entre el gusto y lo bello hay diferencias; Kant define el gusto como la *facultad de juzgar un objeto o un modo de representación*

⁵⁵ *Plano-meno* es un término usado por Gilles Deleuze y Félix de Guattari en *Mil Mesetas*. Pre-textos.

⁵⁶ *Anomalía Salvaje*, título del libro de Antonio Negri dedicado al estudio de la obra de Baruch Spinoza; Anthropos; Barcelona.

⁵⁷ El tratamiento de la pregunta se encuentra en un ensayo mayor sobre *Epistemología(s) pluralista(s) y descolonización*.

por una complacencia o displacencia **sin interés alguno**. El objeto de tal complacencia se llama bello⁵⁸. Y define bello como lo que place universalmente sin concepto⁵⁹. El gusto es definitivamente no-universal, en tanto que el objeto del gusto, en tanto complacencia perdurable, es universal, empero sin concepto. La universalidad radica en la anticipación del juicio, en la intervención de las facultades del conocimiento, a la experiencia de complacencia; por lo tanto, en la construcción de la representación. Kant escribe:

Este enjuiciamiento meramente subjetivo (estético) del objeto o de la representación por medio de la cuál es dado, antecede entonces al placer por el objeto, y es fundamento de ese placer en la armonía de las facultades del conocimiento; y sólo en aquella universalidad de las condiciones subjetivas del enjuiciamiento de los objetos se funda, empero, esta universal validez subjetiva de la complacencia que ligamos a la representación del objeto que llamamos bello⁶⁰.

Lo que hay que ver en todo esto es que Kant piensa la pluralidad de las facultades, el juego y el conflicto de las facultades; el juicio, como dice Deleuze, es un rizoma que salta facultades, que las articula, hace composiciones entre ellas, se mueve como nómada en el cuadro de las facultades⁶¹. El juicio, en tanto adecuación de medios a fines, de alguna manera, antecede a las facultades, las compone y conforma, resuelve problemas. El juego del juicio vuelve aparecer cuando hablamos de la representación de lo bueno. En esta representación interviene un fin moral; la universalidad de lo bueno se adquiere por intervención de la razón práctica, por la intervención de la relación entre razón y deseo como voluntad, que inclinan el juicio de la complacencia moral en la representación de lo bueno. Kant dice que:

*Lo agradable, lo bello, lo bueno, designan, entonces, tres relaciones diferentes de las representaciones con el sentimiento de placer y displacer, en referencia al cual distinguimos, unos de otros, objetos o modos de representación... **Agradable** llama a quien a lo que le **deleita**; **bello**, a lo que simplemente le **place**; **bueno**, a lo que es **estimado**, aprobado, esto es, aquello en que él pone un valor objetivo⁶².*

Kant dice que de las tres formas de complacencia sólo la del gusto por lo bello es desinteresada y libre, pues ningún interés, ni el de los sentidos, ni el de la razón, fuerza la aprobación⁶³. Como se puede ver, estamos ante tres momentos del gusto; empero, lo que le interesa al filósofo trascendental, en la primera parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*, es la crítica de la facultad de juzgar estética, en la que se comprende la analítica de lo bello y la analítica de lo sublime. En cambio, en la segunda parte, se ocupa de la crítica de la facultad de juzgar teleológica, que comprende la analítica de la facultad teleológica. Ambas partes, la primera y la segunda, concluyen con la dialéctica de la facultad de juzgar, en un caso estética, en el otro caso teleológico. Es esta distinción entre lo estético y lo teleológico lo que llama la atención de Gayatri Spivak. Vamos a detenernos en sus observaciones.

⁵⁸ Emmanuel Kant: *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila 1991; Caracas. Pág. 128.

⁵⁹ *Ibidem*: Pág. 136.

⁶⁰ *Ibidem*: Pág. 134.

⁶¹ Gilles Deleuze:

⁶² *Ibidem*: Pág. 127.

⁶³ *Ibidem*: Pág. 127.

De principio Gayatri Spivak nos advierte que la tarea de su libro *Crítica de la razón postcolonial* es demostrar cómo la deconstrucción puede servir a la lectura crítica⁶⁴. Entonces no podemos olvidarnos que, con respecto a la *Crítica del juicio*, Spivak está desplegando una lectura crítica, es decir, una de-construcción de la tercera crítica de Kant. Sin embargo, tampoco nos olvidemos que al efectuar una crítica de la razón poscolonial y estar involucrada en el debate de-colonial, también toma posiciones en el debate, refiriéndose a su lectura de Kant. En lo que respecta a la interpretación crítica, la deconstrucción, de la *Crítica del juicio*, es conveniente también intentar hacer una lectura deconstructiva del texto de Spivak. En lo que respecta a la crítica de-colonial, es menester situarse en estos puntos, líneas, planos y zonas de “combate”, participando en la crítica de-colonial del colonialismo, la colonialidad y el neocolonialismo. Comenzaremos con lo primero, la lectura deconstructiva de Kant efectuada por Spivak.

Comenzando la crítica, Spivak encuentra que denominar suplementación, sustitución de respeto por la idea de la humanidad por el respeto a la naturaleza, un sentimiento por la naturaleza, es, en el mejor de los casos, una metalepsis mediante una cierta *subrepción*. La *subrepción* es definida, de acuerdo al *Oxford English Dictionary*, como “ocultación de la verdad para obtener una indulgencia”; aunque Kant la usa en otro sentido, la define como *sustitución de un respeto por el objeto en lugar del respeto hacia la idea de la humanidad en nuestro sujeto*⁶⁵. En la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant anota que *el sentimiento de lo sublime en la naturaleza es, pues, respeto hacia nuestra propia destinación, el cual mostramos a un objeto de la naturaleza a través de una cierta subrepción (sustitución de un respeto por el objeto en lugar del respeto hacia la idea de la humanidad en nuestro sujeto), lo que nos hace, por así decir, intuir la superioridad de la destinación racional de nuestras facultades de conocimiento por sobre la más grande potencia de la sensibilidad*⁶⁶. Como se puede ver, Kant está de acuerdo que se trata de una cierta *subrepción*. La diferencia de interpretación estriba en que Spivak observa la operación clandestina de una *metalepsis*, en tanto que para Kant se trata del juego de las facultades.

La otra observación de Spivak tiene que ver con la participación de la cultura. Después de citar a Kant donde plantea que:

*La razón ejerce [una violencia] sobre [la sensibilidad (**Sinnlichkeit**)] sólo para extenderla adecuadamente [**angemessen**] a su propia esfera (la práctica) y dejarle [**Lassen**] ver más allá en [**auf**] lo infinito, que para ella es un abismo [...]. Pero porque el juicio sobre lo sublime de la naturaleza **requiere** cultura [...] no por eso es **producido** originariamente como cultura [...] tiene sus bases [**Grundlage**] en la naturaleza humana [...] en [...] la disposición [**Anlage**] para el sentimiento de ideas (prácticas), es decir, la moral [**zu dem Moralischen**]*⁶⁷.

Spivak escribe al respecto:

⁶⁴ Ibídem: Pág.28.

⁶⁵ Emmanuel Kant: *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción de Pablo Oyarzún. Monte Avila Editores 1991; Caracas. Pág. 171.

⁶⁶ Ibídem: Pág.171.

⁶⁷ Esta cita aparece en la pág. 24 de la *Crítica de la razón política*. La referencia al libro de Kant, *Crítica del Juicio* es: [CJ 105; 209-210].

*Nótese esta inscripción un tanto particular de un juicio programado en la naturaleza, que necesita cultura, pero que no es producido por la cultura*⁶⁸.

En relación a estas observaciones hay que anotar por lo menos dos cosas. Primero, que es menester circunscribir la *Crítica del juicio* al debate filosófico europeo del siglo XVIII, al debate que suscita la llamada ilustración. Las tres críticas de Kant, la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*, además de su libro *¿Qué es la ilustración?* Comprendiendo además sus tres preguntas trascendentales: ¿Qué puedo conocer? Que es lo mismo que decir ¿cuáles son los límites del conocimiento? ¿Qué puedo hacer? Que es lo mismo que decir ¿cuáles son los límites de la práctica? Y ¿qué es el hombre? Forman parte del debate interno al movimiento iluminista, movimiento filosófico, científico y cultural, europeo. Hay que entender este debate como parte de las luchas y contradicciones de una Europa ya volcada al mundo, a los siete mares y a los cinco continentes, una Europa colonialista. Empero, hay que distinguir por lo menos dos tópicos; uno, el debate en el contexto europeo, como parte de sus luchas y contradicciones; dos, el problema de la irradiación de la ilustración o el iluminismo al resto del mundo, a la mayor parte del mundo, la parte conquistada y colonizada. Esta irradiación se sostiene y se explica por el dominio y la colonización europea; la pretensión de universalidad de la ilustración se sostiene en la dominación imperialista y en la hegemonía de la modernidad. La crítica entonces tiene que moverse por lo menos en dos planos, la crítica en el contexto del debate europeo y la crítica en el contexto mundial colonial, imperialista y moderno; es decir, en todo lo relacionado a la modernidad, aunque esta se dé en clave heterogénea. No podemos confundir los dos planos, pues, de lo contrario, podemos terminar desechando todo, el agua sucia de la bañera con el bebé dentro. La crítica al colonialismo y la colonialidad no puede dejar de lado la visualización de las luchas y contradicciones en Europa y en el norte.

Visto rápidamente, en el marco del debate filosófico, es notoria la conmoción que causa la *anomalía salvaje* del pensamiento de Baruch Spinoza; frente a su filosofía inmanentista y precursora del pensamiento pluralista, los filósofos racionalistas reaccionan tratando de adecuar la filosofía a los requerimientos del Estado moderno. La racionalidad desenvuelta, el sistema filosófico legitimador del Estado, la totalización de la razón y la realización plena del saber absoluto, es relevante en Hegel. Empero en Kant no es posible deducir su plena adscripción al Estado moderno, a la razón dominante, al saber absoluto, aunque su filosofía es una evidente apertura al horizonte de la modernidad, una clara defensa de la ilustración, que, a su entender, implica el uso crítico de la razón. En Kant la razón no es dominante, es una más de las facultades del conocimiento y del ánimo; de las facultades superiores del conocimiento, donde el entendimiento legisla y la razón produce la ideas como totalización, incluso como fin. En lo que respecta a las facultades del ánimo, el sentimiento de placer y displacer, a partir de la experiencia, en combinación con las facultades del conocimiento, dan lugar al juicio, que en el caso de la experiencia estética representa, pero no da lugar al concepto. Con intervención de la razón fuerza una conformidad a fin, en el caso de la experiencia de lo sublime; y la conformidad a un fin

⁶⁸ *Ibidem*: Pág. 24.

supremo con el juicio teleológico. Estamos ante un campo de posibilidades abierto por el juego y el conflicto de las facultades; estamos ante una facultad del juicio que se parece a un rizoma.

Es esta filosofía abierta a distintas composiciones, configurada por el juego y el conflicto de las facultades, lo que perturbó al filósofo racionalista, por excelencia, Hegel. La tarea de Hegel es efectuar una crítica de la crítica, cerrar todas las heridas, todas las aperturas, dejadas abiertas por Kant. Hegel no podía aceptar la incertidumbre y la indeterminación, no podía aceptar los límites del conocimiento, que no se pueda conocer la cosa en sí (*noumeno*), no podía aceptar los límites de la práctica, no podía aceptar el cuestionamiento al saber absoluto, menos atribuirle a la imaginación la importancia de ser la matriz misma de las facultades. La reacción filosófica de Hegel fue producir un sistema cerrado, dialéctico, encaminado a la realización del saber absoluto y del Estado. Hay pues un contraste evidente entre Hegel y Kant; en Kant todavía se mueven los hilos y las consecuencias abiertas por el immanentismo y el pluralismo de Spinoza. En cambio en Hegel se cierran completamente, se produce como una represión conceptual ante la *anomalía salvaje* de Spinoza y la crítica de la razón pura, la razón práctica y del juicio de Kant. Hegel es indudablemente un filósofo conservador, en pleno sentido de la palabra, lucha contra el caos y el sin sentido, escribe la *Fenomenología del espíritu* para no volverse loco⁶⁹, construye una fortaleza del ser en el universo de la nada.

Lo que pasa con Karl Marx es problemático; siendo hegeliano de izquierda se inicia con la crítica de la dialéctica de Hegel, que considera especulativa, efectúa la crítica de la filosofía del Estado de Hegel, hace la crítica de la "ideología", se abre la ruta a la crítica de la economía política; su aporte más importante es precisamente esta crítica de la economía política. Al respecto, de este recorrido teórico, se puede decir dos cosas; primero, que la crítica de Marx se convierte en una crítica de la crítica de la crítica. Segundo, que la crítica se termina desplazando del campo filosófico al campo de las ciencias sociales y al terreno de la acción política. Sin embargo, hay que anotar que en el recorrido crítico de Marx hay como un eje de rearticulación del racionalismo dominante y la teleología, este eje tiene que ver con su interpretación histórica, cuya columna explicativa es la narrativa de los modos de producción. Otra vez la historia se reduce a un núcleo explicativo, a una raíz, a una razón última; esta vez a un paradigma económico llamado modo de producción. Empero, lo problemático no es solamente este núcleo racional sino la secuencia derivada, la historia de los modos de producción o la historia reducida a la secuencia lineal de los modos de producción. Si bien, en el caso de Marx, la teleología no conduce al saber absoluto, como en el caso de Hegel, orientándose, mas bien, a la conformidad con un fin utópico, el reino de la libertad, después de pasar por la fase transitoria del socialismo, para llegar al comunismo; figura que aparece como idea emancipadora y liberadora, de todas maneras es un fin, que le otorga sentido al devenir de la historia. En términos de analogías y metáforas, la teleología marxista se parece a la teleología cristiana de la salvación y la resurrección. El problema no es que se parezca y reproduzca, de alguna manera, la dialéctica hegeliana, desplazada del terreno del saber absoluto, de la experiencia de la consciencia, al terreno de la utopía, sino que se retorna al sentido pre-escrito, preformado, inscrito en la intimidad de los acontecimientos, como racionalidad anticipada.

⁶⁹ George Bataille, gran lector e intérprete de Hegel menciona una carta del filósofo alemán donde confiesa este motivo cuando escribe la *Fenomenología del espíritu*.

Estas posiciones han llevado al determinismo, convertido, en expresiones extremas opuestas, en fatalismo, o en voluntarismo. Que son expresiones acentuadas de la modernidad, del iluminismo inherente a la modernidad, que supone la evolución y el desarrollo como impulso al cumplimiento de un destino histórico.

Los marxismos tienen un problema con la modernidad, si exceptuamos a Walter Benjamin, Teodoro Adorno y Max Horkheimer, quienes avizoraron el problema y comenzaron a desplazar la crítica de la economía política hacia una crítica de la modernidad. Las corrientes marxistas, en general, están atadas a la modernidad, no ven que la crítica de la economía política es incompleta sin una crítica de la modernidad, entendiendo a la modernidad como la matriz, la cuna histórico-cultural del capitalismo. No se trata tampoco, en este caso, de tirar el agua sucia del bañador con el bebé dentro. El marxismo ha sido usado por los movimientos de liberación nacional anti-imperialistas, también por movimientos anticoloniales, tanto desde perspectivas nacionalistas como desde perspectivas socialistas. Ante el derrumbe de la muralla China con el bombardeo de las mercancías británicas, el marxismo oriental restauró estas murallas expulsando a los ejércitos colonialistas e imperialistas. El desplazamiento marxista gramsciano fue adaptado y transformado en la crítica de-colonial de los *Estudios subalternos*, además de inspirar a movimientos contra-hegemónicos y contra-culturales en las sociedades postcoloniales. Ciertas corrientes feministas han retomado críticamente el marxismo para interpretar las luchas feministas. Otras corrientes indianistas, movimientos indígenas de Abya Yala, han entrabado un diálogo entre marxismo e indianismo. No podemos obviar estas experiencias; sin embargo, tampoco podemos ocultar las relaciones problemáticas con la modernidad y, por esta ruta, con la colonialidad.

Spivak hace anotaciones y observaciones sugerentes sobre Marx en estos temas. Dos son importantes; la apuesta de Marx por el desarrollo que llevarían los británicos a la India, creando las condiciones para el surgimiento de un proletariado, que se encargaría de asumir las tareas de transición al socialismo. Todos sabemos a lo que ha llevado este “desarrollo” de la India, en contextos complejos de formas combinadas y desiguales del capitalismo; primero, a conformar una colonia británica sometida a la explotación imperialista; segundo, convirtiendo a la India en un país del “tercer mundo”; tercero, después convirtiendo a la India en una potencia emergente en plena crisis estructural del capitalismo, continuando con la expansión del ciclo del capitalismo. La otra observación quizás sea más fuerte; el concepto de *modo de producción asiático* resulta una hipótesis auxiliar para salvar la lógica de los modos de producción, además de convertirse en una improvisación conceptual que acoge la diversidad productiva, económica, social y cultural de las sociedades asiáticas. Un concepto que no llega a explicarse como modo de producción, ¿qué produciría un modo de producción asiático? ¿Al Asia misma, ya que no es el capital lo que produce? Tampoco termina de estructurarse como concepto.

En relación a estos tres *Reyes Magos*, como los llama Spivak, ¿cuál es la tarea de la crítica de-colonial? ¿Desecharlos del todo, negarlos? ¿Usarlos críticamente? ¿Desechar una parte? ¿Cuál parte? Las mismas preguntas debemos hacernos respecto a la cultura europea, llamada occidental; también las mismas preguntas en relación a la modernidad, que obviamente no corresponde sólo a Europa, siendo un fenómeno mundial, un fenómeno de la configuración del sistema-mundo capitalista. Las posiciones que dicen que hay que desechar todo se colocan en una

situación insostenible, pues el lugar desde donde emiten este discurso es la misma modernidad y también la misma colonialidad. ¿Cómo se puede desechar todo si estamos atravesados por la modernidad, el capitalismo, la colonialidad? Estas posiciones pueden ser útiles al principio, por su convocatoria “ideológica”, pero no se sostienen cuando los movimientos anticoloniales, antiimperialistas, anticapitalistas, anti-modernos, tienen que realizar acciones políticas. Por otra parte, estas posiciones no son consistentes teóricamente.

Las posiciones que plantean el uso crítico, por lo tanto que plantean desplazamientos y adecuaciones, tienen variadas connotaciones; unas adecuan el marxismo a los propósitos de las luchas sostenidas, otros atraviesan ciertos límites, buscando construir propias formaciones enunciativas. Sin embargo, todavía no queda clara su relación crítica con la modernidad. Las posiciones que plantean que es rescatable una parte, no dejan en claro de qué parte se trata, teniendo entonces una variedad de interpretaciones y usos, por lo tanto diferentes partes. Es indispensable hacer un balance de la crítica de-colonial, no tanto a partir del contraste de las corrientes discursivas, sino de las luchas concretas descolonizadoras de los pueblos, pues estas luchas plantean desafíos que no son necesariamente asumidos por las corrientes discursivas de-coloniales.

Haremos tres anotaciones más sobre la *Crítica del juicio*. Una que tiene que ver con la observación de Spivak sobre la participación de la cultura, otra sobre la representación de lo sublime y la tercera sobre el juicio teleológico. La violencia de la razón sobre lo sensible o sobre la experiencia de lo sensible induce, por así decirlo, a la imaginación a ir más lejos, empero es la razón la que pone la idea y lo sensible la experiencia. La cultura, mencionada por Kant, se refiere tanto a la razón práctica en tanto moral, concebida a partir de la estructura de los principios categóricos, así como a la cultura como sistema de representaciones; cultura “desarrollada” atravesada por las ideas de la razón, por lo tanto estructurada por la conformidad a fines, sobre todo el fin supremo. Como se verá se trata del juego y conflicto de las facultades, en otra forma de composición, donde el juicio es el hilo que cose las combinaciones. No deja de ser inquietante esta manera de armar las construcciones efectuadas por el juicio; este método, si se puede hablar así, es lo que inquietaba a Hegel. Esto de que lo sublime requiere de la cultura aunque no sea producido por la cultura, sino por una predisposición humana para el sentimiento de las ideas, no hay que interpretarla como una contradicción, comprendiendo que la cultura, como sistema de representaciones, es también producto del juego y conflicto de las facultades. Ahora, que se trate de la alusión a la cultura “desarrollada”, opuesta a la cultura del hombre rudo, “inculto”, sin cultura o de cultura no “desarrollada”, denota el contraste que usa Kant para referirse a la diferencia del hombre rudo, que siente temor ante los fenómenos de la naturaleza y los concibe como *abismo*, del hombre culto, que convierte el *abismo* en una representación sublime. Lo que la lleva a decir a Spivak que esto avala el papel civilizador del imperialismo, que empuja a convertir al hombre rudo en un hombre culto. Sin que haya sido necesariamente una pretensión de Kant o sea una manifestación no-consciente, estos contrastes contienen esas consecuencias. Sin embargo, hay que hacer notar también que estos contrastes se encuentran ya en el conflicto de las facultades, entre las facultades del ánimo y las facultades del conocimiento, entre lo sensible y la razón. No tenemos que convertir el discurso de Kant en un discurso declaradamente colonialista,

en un discurso que postula abiertamente el colonialismo, aunque sí es un discurso de la ilustración, un discurso iluminista, y por esto un discurso de la modernidad, con pretensiones universales, que terminan legitimando, por así decirlo, el colonialismo.

La atribución de representación sublime a la naturaleza es una atribución subjetiva, desde la experiencia estética del sujeto, no es un reconocimiento de esa condición, de sublime, innata de la naturaleza. Esto queda claro en la *Crítica del juicio*. Lo sublime no es un carácter esencial de la naturaleza, sino una representación del sujeto en el decurso de su enjuiciamiento estético. Se puede tomar más bien este análisis como una crítica de las representaciones, una crítica adelantada de la “ideología”. No podemos olvidar que Kant inicia esta forma de filosofía crítica, de teoría crítica, de realización de la filosofía y de la teoría como crítica; estilo de pensar del que son deudoras las críticas posteriores, incluyendo la crítica de Marx y la crítica de la razón postcolonial.

Una de las definiciones de lo sublime matemático en Kant es que lo *sublime es aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad del ánimo que excede a toda medida de los sentidos*⁷⁰. Otra definición de lo sublime, esta vez dinámica, es lo sublime comprendido como *objeto (de la naturaleza) cuya representación determina al ánimo para pensar la insuficiencia de la naturaleza como presentación de ideas*⁷¹. La diferencia entre la representación de lo sublime matemático con la representación de lo sublime dinámico tiene que ver con que la primera es una experiencia cuantitativa, en tanto que la segunda es una experiencia cualitativa; la primera tiene que ver con la experiencia de la magnitud y la medida, en tanto que la segunda con la experiencia del poderío. *La naturaleza considerada en el juicio estético como poderío que no tiene prepotencia sobre nosotros, es **sublime dinámicamente***⁷². Al respecto, la pregunta que debemos hacernos es: ¿Por qué esta recurrencia a la naturaleza como objeto de representación sublime, que, sin embargo, se remite a una exaltación de la predisposición humana a los sentimientos por las ideas? Lo que en el fondo se representa es esta “superioridad” humana sobre la naturaleza. El secreto radica en esta inversión del sentido de la representación, lo sublime no es la naturaleza como tal, sino la naturaleza humana, su predisposición a las ideas. Se trata de un canto al dominio del hombre sobre la naturaleza, el canto supremo del hombre moderno. Con lo que queda claro que Kant es un filósofo paradigmático de la modernidad. Estas dos observaciones fuertes de Spivak, la referida al hombre rudo “inculto” y la relativa a la naturaleza, en su lectura de la *Crítica del juicio*, no se deben a la deconstrucción sino a su sensibilidad de-colonial. Entonces la pregunta que debemos hacernos es: ¿Para qué nos sirve la deconstrucción?

Esta pregunta, para decirlo retóricamente, es crucial. Tiene que ver con la demostración del libro, *Crítica de la razón postcolonial*. La respuesta aparece con meridiana claridad cuando se interpreta críticamente la crítica del juicio teleológico, que corresponde a la segunda parte de la *Crítica del juicio*. La lectura deconstructiva de esta parte, la exposición de sus conclusiones, develan, por así decirlo, los desplazamientos logrados por el trabajo deconstructivo anterior. Como dijimos a un principio, la deconstrucción trabaja con la *différentia*, la diferencia, el diferimiento y el

⁷⁰ Emmanuel Kant: *Crítica de la facultad de juzgar*; Ob. Cit.; pág. 164.

⁷¹ *Ibidem*: Pág.180.

⁷² *Ibidem*: Pág. 173.

desplazamiento imperceptible, que terminan, por “acumulación”, provocando la “ruptura” o la transformación del texto, que terminan develando sus capas sedimentadas, su guión invisible. La deconstrucción de Derrida es una hermenéutica, como dijimos a un principio, entonces como tal deja hablar a la cosa, en este caso al texto, el mismo que descubre sus planos metafóricos, la secuencia de las transformaciones metafóricas, el juego de las figuras, de su mutación figurativa, dejando que se lea, como en el caso del palimpsesto, la letra invisible. Lo que la deconstrucción devela es el papel que juega el *informante nativo* “rechazado” en la construcción del texto filosófico de Kant. Su lugar imperceptible en la enunciación es indispensable en la demostración de la conformidad a un fin del hombre, del nombre del Hombre, *noumeno*, un fin supremo, que es Dios. Hablamos del hombre culto que convierte la experiencia del abismo, al que lo arroja el poderío de la naturaleza, en algo sublime, que es la demostración de la existencia de Dios, con la intervención de la violencia de la razón y la predisposición moral, que es fe respecto a lo que excede no solamente a los sentidos sino a la propia razón.

El *informante nativo* aparece como el testimonio oculto en las sombras, legitimando el papel civilizatorio de Europa, de la cultura “desarrollada”, aceptando, sin decir nada, con tan sólo ser una presencia vaporosa, la superioridad de la religión cristiana, monoteísta, frente al politeísmo, que es como una religión que corresponde a la infancia de la humanidad. Mucho más si se trata del animismo, que se encontraría incluso más atrás, rezagado en los preludios de la misma humanidad.

Hegel

La relación con el *informante nativo* es diferente en Hegel que en Kant; no se nombra a los habitantes de Nueva Holanda y Tierra del Fuego como ejemplos desapercibidos del hombre rudo, del hombre “inculto”, sino se recurre a el *Bhagavad-Gitá* para incorporarlo como momento del desenvolvimiento y realización del espíritu absoluto, en la filosofía de la historia. Entonces el *informante nativo* queda reducido a demostración del sistema dialéctico hegeliano. La filosofía de la historia deja al África en las sombras y retoma el avance del espíritu hacia su realización absoluta de oriente a occidente. En este caso, el *informante nativo* sirve como confirmación del desarrollo de la historia en sentido dialéctico, la superación de las contradicciones en la síntesis, que subsume los momentos anteriores, hacia la realización del espíritu absoluto, el *telos* europeo. Esta práctica de la subsunción, de la subordinación e incorporación de lo otro en el propio sistema, es un estilo repetido en Hegel. Lo hace no sólo en lo que respecta a la *Filosofía de la historia* sino también en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*. En la *Ciencia de la lógica* reduce la *Ética* de Spinoza a una caricatura, después convierte esta caricatura en un momento no realizado, inacabado, de la lógica dialéctica y de la experiencia de la consciencia. El *Bhagavad-Gitá* es leído de la misma manera; se reduce la escritura a una repetición monótona de figuras históricas, que si bien se expresan poéticamente, no logran superar su letanía, en forma de repetición pluralista y hasta monstruosa.

Interpretaciones y traducciones de *El Bhagavad-gitá*

El *Bhagavad-Gita* es un poema, una enseñanza espiritual que se transmite en poesía, en canto; también es una historia y una enseñanza filosófica. Se transmiten conceptos como la distinción de lo material y lo espiritual, pero entendiendo que forman parte de lo mismo, de la manifestación del *Bhagavad*, la personalidad suprema de Dios, Krisna, el controlador de las entidades vivientes. Al respecto, A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada escribe:

*La materia de que trata el **Bhagavad-gita** entraña la comprensión de cinco verdades básicas. En primer lugar, se explica la ciencia de Dios, y luego la posición constitucional de las entidades vivientes, las **jivas**. Existe el **isvara**, que significa el controlador, y existen las **jivas**, las entidades vivientes a quienes se controla. Si una entidad viviente dice que a ella no la controlan, sino que es libre, entonces está demente. El ser viviente está controlado en todo aspecto, al menos en su vida condicionada. Así que la materia que se estudia en El **Bhagavad-gita** trata del **isvara**, el supremo controlador, y las **jivas**, las entidades vivientes controladas. También se discute **praktri** (la naturaleza material), el tiempo (la duración de la existencia de todo el universo o la manifestación de la naturaleza material) y **karma** (la actividad). La manifestación cósmica está llena de diferentes actividades vivientes. Todas las actividades vivientes están dedicadas a diferentes prácticas. Con el **Bhagavad-gitá** debemos aprender qué es Dios, qué son las entidades vivientes, qué es **praktri**, qué es la manifestación cósmica, cómo el tiempo la controla y cuáles son las actividades de las entidades vivientes⁷³.*

En el capítulo siete de *El Bhagavad-gita* se escribe:

Apareyam itas tv anayam prakrtim viddhi me param/jiva-bhutam.

*Esta naturaleza material es mi **prakrti** inferior, pero más allá de ella hay otra **prakrti**: **jiva-bhutam**, la entidad viviente⁷⁴.*

El *Bhágavad-guitá* es un importante texto sagrado hinduista. Se lo considera uno de los clásicos textos religiosos más importantes del mundo. Se escribe *Bhagavadgītā*, en el sistema AITS, alfabeto internacional para la transliteración del sánscrito; originariamente se escribe भगवद्गीता, en escritura devanagari del sánscrito, cuya pronunciación es *bágavad gitá*. La etimología del término *Bhágavad-guitá* significa *el canto de Bhagaván*, Dios, que posee todas las opulencias. Con frecuencia, el *Bhágavad-guitá* es llamado simplemente *Guitá* (*Gītā*). Aunque el sustantivo sánscrito *guitá* es femenino, que quiere decir la *canción*; en castellano se puede ver muchas veces como masculino, el *canto*, y acentuado grave o llano, el *Guíta*. El *Bhágavad-guitá* Es parte del texto épico Majábharata; escrito posiblemente durante el siglo III antes de Cristo. El escrito consta de 700 versos.

El *Bhágavad-guitá* recibe también el nombre de *Guitopanishad*, *Guitá-upanishad*, y a veces *Yogopanishad*, *Yoga-upanishad*, dando a entender así su estatus equivalente al de una

⁷³ A. C. Bhaktivedana Swami Prabhupada: Introducción al *El Bhagavad-Gita*, *Tal como es*. Ob. Cit.; págs. 8-9.

⁷⁴ Traducción de A. C. Bhaktivedana Swami.

Upanishad; es decir, de escritura vendántica. Por formar parte del Majábharata, se le incluye entre los textos Smriti, sin embargo, al ser también parte de las *Upanishads*, tiene el estatus de *sruti* o *escritura revelada*, oída. El *Guitá* representa un resumen de las enseñanzas upanishádicas, siendo llamado también la *Upanishad de las Upanishads*. Además, también es llamada *moksha shastra*, *texto sagrado de la liberación*, ya que trata lo referente a la ciencia de lo absoluto y establece el camino para la emancipación.

Se desconoce el autor del *Bhágavad-guitá*. La mayor parte de los libros de la literatura de la India son anónimos. El *Majábharata*, libro que contiene al *Guitá*, atribuye su autoría al mítico sabio Viasa. También se desconoce la fecha en que se compuso El *Bhágavad-guitá*. Según RadhaKrisnan, el *Bhágavad-guitá* sería anterior a la mayor parte de las primeras *Upanishad* y anterior también al periodo de desarrollo de los sistemas filosóficos y su formulación en los sustras. El origen del *Guitá* se situaría entonces en la era precristiana. Los estudiosos del tema sitúan la composición del *Guitá* entre el siglo V y el siglo II antes de Cristo. Basándose en las diferencias entre los estilos poéticos, algunos especialistas del tema han señalado que El *Bhágavad-guitá* se añadió al *Majábharata* en una fecha posterior. En el propio texto del *Bhágavad-guitá*, Krisná afirma que el conocimiento del yoga contenido en el *Guitá* se instruyó a la humanidad en el comienzo mismo de su existencia.

Como el hinduismo ha tenido históricamente una tradición oral, que ha transmitido el conocimiento de generación en generación durante miles de años, no es insensato que las tradiciones religiosas hindúes consideren que las enseñanzas del *Bhágavad-guitá* sean de una fecha anterior a la que apuntan los estudiosos del tema. Aunque la fecha original en que se compuso el *Bhágavad-guitá* no está clara, sus enseñanzas se consideran eternas y por ello, la fecha en que se redactó es considerada de escasa significatividad espiritual por parte de especialistas como Bansi Pandit o Juan Mascaró. Swami Vivekananda desestimó el preocuparse por los diferentes acontecimientos históricos, ya que consideraba que los acontecimientos históricos carecen de importancia para el estudio del *Guitá* desde el punto de vista del dharma, la religión hinduista. Según el escritor indio Prabhakar Kamath, a mediados del siglo III antes de Cristo los seguidores del brahmanismo crearon el guión original del *Bhágavad-guitá*, llamado *Árjuna vishada*, la debilidad de Árjuna, y lo insertaron en el expansivo *Majábharata*. Así trataron de revertir la tendencia de los chatrias a abandonar la antigua religión y convertirse a las nuevas religiones no violentas como el yainismo y el budismo.

Volviendo al *Canto a la divinidad*, como dijimos antes, se trata de la conversación entre Krisná, a quien los hinduistas consideran encarnación de Visnú, en tanto que los devotos de Krisná lo consideran el origen de Visnú. Su primo y amigo Árjuna entra en sobresalto en el campo de batalla, en los instantes previos al inicio de la guerra de Kurukshetra. Respondiendo a la confusión y el dilema moral de Árjuna, Krisná explica a éste sus deberes como guerrero y príncipe, haciéndolo con ejemplos y analogías de doctrinas yóguicas y vendánticas. Esto ha hecho que el *Bhágavad-guitá* sea considerado un resumen breve de las doctrinas hinduistas. Durante su discurso, Krisná revela su identidad como el mismísimo Dios, *suaiam Bhagaván*, consagrando a Árjuna con una impresionante visión de su divina forma universal.

Siguiendo una versión, el discurso del *Bhágavad-guitá* se inicia en las postrimerías de la batalla de Kurukshetra. Comienza con el príncipe pándava Árjuna, que se encuentra repleto de dudas en pleno campo de batalla. Consciente de que sus enemigos son sus propios parientes, amigos

queridos y venerados maestros, Árvjuna se dirige a su auriga, Krisná, buscando consejo.

La principal materia filosófica del *Bhágavad-guitá* es la explicación de los cinco conceptos o «verdades» básicas: *Íshura*, Dios, controlador; *Jiva-atma*, viva-alma o alma viviente; *Prakrti*, materia; *Karma*, deber; y *Kala*, tiempo. Krisná aconseja a Árvjuna con la idea del dharma, es decir, el deber religioso. Comienza con el principio de que el alma es eterna e inmortal. Cualquier muerte en el campo de batalla sólo supondría el desprendimiento del cuerpo, pero el alma es permanente. Árvjuna no logra entender la naturaleza de las cosas. Su resquemor en matar es un impedimento para el correcto dharma. Esencialmente, Árvjuna desea abandonar la batalla sin intervenir; sin embargo, Krisná le advierte que si no interviene, el orden establecido se rompería. Con el objetivo de clarificar su consejo, Krisná expone los distintos procesos de yoga y la comprensión de la verdadera naturaleza del universo. Krisná describe los caminos yóguicos del servicio devocional, la acción, la meditación, y conocimiento.

Fundamentalmente, el *Bhágavad-guitá* propone que la verdadera iluminación proviene del crecimiento más allá de la identificación con lo temporal del ego, el *yo falso* y el mundo efímero, de modo que uno se identifica con la verdad de la inmortalidad propia, el alma absoluta o *atman*. A través de la separación del sentido material del ego, el yogui, o seguidor de un camino particular del yoga, es capaz de superar su ilusoria mortalidad y su vinculación con el mundo material para entrar en el reino de lo Supremo.

Tomando en cuenta las anteriores descripciones, en adelante nos moveremos en la hipótesis histórica interpretativa de las religiones como acontecimientos inaugurales de las estructuras de pensamiento filosóficos. Esta hipótesis propone interpretar las religiones que se conforman seis o cinco siglos antes de la era cristiana, que atraviesan estos siglos, que incluso abarcan dos o tres siglos posteriores después del inicio de esta era, llegando a manifestar sus crisis y divisiones incluso durante el siglo XVI y XVII, como matrices del pensamiento filosófico. Los grandes temas, los conceptos primordiales, si podemos hablar así, se construyen con estas religiones. La diferenciación entre materia y espíritu, la concepción de totalidad, la idea de lo absoluto, la idea de tiempo, pero también el concepto de eternidad, así como las representaciones de la muerte y de la vida, del apego a las sensaciones y los sentidos, en contraste con la intuición intelectual, el conocimiento, la diferenciación entre la experiencia mundana y la experiencia suprasensible, la idea del ser, se construyen como grandes narrativas y escritos religiosos y espirituales, asociadas a prácticas, enseñanzas, aprendizajes, transmisiones de conocimiento, configuración de ceremonias y ritos.

Las estructuras del pensamiento filosófico las sucede, se asientan en los grandes temas que constituyeron y construyeron las religiones. Si se quiere, sin discutir todavía el nacimiento de la filosofía, que se la concibe como ruptura con la mitología o el pensamiento mitológico, podemos decir que, desde lo que se ha venido en llamar el acontecimiento filosófico griego, hasta la modernidad, pasando por las distintas corrientes filosóficas pre-modernas, las corrientes y escuelas filosóficas han retomado la tradición de las grandes narrativas religiosas, han partido de este suelo, han retomado los conceptos y problemas construidos por estas religiones, continuando con la reflexión en sentido más bien analítico, sobre todo en las corrientes filosóficas modernas. No se puede decir que dejaron de plantearse la problemática espiritual o el problema de la diferencia materialista, que fue retomado como diferenciación entre idea y materia, conocimiento y experiencia. La diferencia entre filosofía y religión estriba en que aquella dejó de hacer la

promesa de salvación. Ahora bien, tampoco se puede decir que las narrativas religiosas no hacían filosofía, en el sentido de la filiación con el saber, en el sentido de la construcción de conceptos; al contrario, como dijimos, es aquí cuando comienza la filosofía. Lo que pasa que esta filosofía religiosa era una promesa de salvación, lo que dejan de hacer las escuelas filosóficas. Sobre todo en la modernidad, las corrientes filosóficas desplazan este tema de Dios a los márgenes de la filosofía o se convierte en un supuesto referencial; es un problema del que no se puede hablar, no se puede pretender conocerlo. Esto queda muy claro en Kant, quien lo define como *noumeno*. Las escuelas filosóficas se especializan en distintos tópicos abiertos por las religiones, desarrollan analíticamente sus consecuencias, configuran sistemas conceptuales sobre la base de exploraciones conceptuales. Hegel desplaza el problema de Dios a los problemas teleológicos, interpretándolos dialécticamente como realización de la idea. Realización del saber absoluto desde la experiencia de la consciencia, que deviene en experiencia de la *auto-consciencia*, en experiencia de la razón, en experiencia de la dominación-liberación, en la dialéctica del amo y el esclavo. Sin embargo, hay que anotar, lo que Kant y Hegel trabajan son los grandes temas y problemas abiertos por las religiones. El último filósofo de la modernidad, que adquiere un perfil trágico y conservador, Heidegger, retoma el recorrido regresivo del olvido del ser, proponiendo una analítica que distingue el existente del ser, diferencia de la existencia y el ser, buscando la recuperación de su sentido en otra idea y experiencia del tiempo. Este problema del ser en tanto ser ya fue planteado por las religiones del divino en tanto supremo, del creador en tanto creador, de Dios en tanto Dios. El fracaso de la búsqueda de Heidegger se encuentra en no haber resuelto el problema que se plantea sobre el tiempo, problema que tiene que ver con la superación del concepto de tiempo lineal. Podemos decir que la búsqueda interminable y tautológica de Heidegger termina en un fracaso por no haber buscado en otro lugar, su tarea era imposible dentro de la reflexión filosófica; requería auscultar en los teorías de la física cuántica, que proponen que no hay tiempo, sino espacio-tiempo, que este no es lineal, ni plano, sino curvo y en constante movimiento; espacio-tiempo que se transforma, dependiendo de la velocidad de la expansión del universo, de las densidades de las proximidades de materia, así como de la presencia de los agujeros negros.

Como se podrá ver, no se puede estar de acuerdo con la interpretación de la historia de la filosofía, que concibe el nacimiento de la filosofía como ruptura con la religión. Ya un filósofo alemán, Friedrich Nietzsche, planteó más bien el problema de la continuidad de la religión en la filosofía, al concebir al filósofo como hijo del monje. También Feuerbach propone una interpretación parecida cuando interpreta a la filosofía como presa de sus propias criaturas abstractas. Así mismo Marx efectúa una crítica de la filosofía como pensamiento especulativo. Estas interpretaciones negativas de la filosofía consideran que es un problema el vínculo de la filosofía con la religión; sin embargo, parece que no es posible adelantar estas conclusiones y condenar juntas a la filosofía y la religión. El mismo marxismo ha quedado atrapado en el paradigma cristiano, sólo que desplazándolo a la temporalidad de la historia y al espacio de la economía. La salvación, la promesa de salvación, son desplazados a la idea de liberación, la conquista del reino de los cielos y su realización en la tierra es planteada metafóricamente como la toma del cielo con las armas, la revolución. Si bien el materialismo histórico no construye una narrativa como la de la filosofía de la historia de Hegel, historia que es recorrida por la realización del espíritu absoluto, concibe la historia teleológicamente, como superación de las contradicciones, como realización de la libertad en el socialismo y el comunismo.

No es posible pues sostener rupturas irreversibles con las estructuras del pensamiento religioso, sobre todo cuando estas estructuras son las matrices de las estructuras del pensamiento, en la

larga historia del pensamiento y sus laberínticos recorridos. Dejaremos pendiente este tema de vínculo con las religiones en lo que respeta a las llamadas ciencias. Por ahora, no nos interesa y no conviene proponer algo al respecto, a pesar de las pretensiones de la crítica de la economía política de ser ciencia y a pesar de las ciencias de pretender ser conocimiento objetivo, independiente de las estructuras del pensamiento.

Por lo que dijimos, se puede ver también que no estamos de acuerdo con la interpretación de Hegel de *El Bhagavad-Gitá*, derivada de una relación ambigua, a la vez de admiración y despectiva. Hegel es un evidente deudor de las estructuras del pensamiento religioso; no es sostenible su interpretación de las religiones orientales, menos aún, cuando queda claro su apego a la religión cristiana.

El Bhagavad-gitá

Ante la confusión y pavor manifestado por Arjuna, Krisna comienza a transmitir las enseñanzas de *El Bhagavad-gita*. El texto 11 del capítulo 2 de *El Bhagavad-gita* dice:

*La Suprema Personalidad de Dios dijo: Mientras hablas con palabras cultas, te lamentas por lo que no es digno de lamentarse. Aquellos que son sabios no se lamentan ni por los vivos ni por los muertos*⁷⁵.

Otra traducción del verso dice:

Krishna:

*Te afliges por quienes no lo merecen, y tus palabras no son palabras de sabiduría. Un sabio no siente lástima por los que viven, ni tampoco por los que mueren. La vida y la muerte no son diferentes*⁷⁶.

Acompañado el verso anterior por las siguientes composiciones, Krisna transmite la idea de temporalidad del cuerpo y la idea de la eternidad del espíritu. Así también la idea de la ilusión de los sentidos, diferenciando la sabiduría verdadera de la sabiduría falsa. Todo esto argumentando también que Arjuna debe cumplir con sus tareas de guerrero. Si no se rompe el equilibrio. Este enunciado llama la atención, pues a pesar de lo perecedero del cuerpo, la relatividad de los sentidos, lo efímero de la vida en la Tierra, Arjuna tiene que cumplir con sus responsabilidades en el campo de batalla. De lo contrario no será merecedor ni de la admiración en este mundo, ni de ascender a los planetas celestiales. ¿Por qué Arjuna tiene que cumplir con sus funciones de guerrero? ¿Por qué tiene que respetar las reglas y cumplir con sus responsabilidades en la Tierra? ¿Es una prueba? ¿Tiene que mostrar valor y ser indiferente ante la vida y la muerte? Según *El Bhagavad-gitá* no se puede llegar al conocimiento “trascendental”, al conocimiento de Krisna,

⁷⁵ El Bhagavad-Gita, tal como es. Ob. Cit.; Pág. 86.

⁷⁶ El Bhagavad-gita (Canto del Señor).

sino se renuncia al deleite de los sentidos, a la ilusión a la que los sentidos nos encaminan. ¿Acaso no es ceder a los sentidos ejercer de guerrero, responder a las expectativas mundanas de reyes y príncipes en el campo de batalla? La interpretación que deja verter Gayatri Spivak es que El *Bhagavad-gitá* corresponde al periodo de transición de la condición tribal a la condición de Estado. De una condición que prohibía matar a los parientes a una condición donde es necesario hacerlo. Esta es una explicación histórica, materialista histórica, de la escritura de El *Bhagavad-gitá*. El libro sagrado, el canto divino, cumple una función “ideológica” en la formación del Estado y en la estratificación social, en la estratificación de las castas. No deja de ser sugerente esta interpretación, empero no se puede achatar la “ideología” y reducirla al determinismo económico y al determinismo político. La “ideología” es precisamente “ideología” porque comprende su propia autonomía relativa, su propia estructura “lógica”; su sistema de representaciones, su formación enunciativa, pretende validez. Si la gente no creyera en su sistema de representaciones, si consideramos que la gente no cree en sus representaciones, si responde mecánicamente al determinismo económico, entonces tendríamos que sostener la teoría de la conspiración; los que usan estas representaciones lo hacen porque conspiran, lo hacen intencionalmente para simular. Los textos religiosos habrían sido escritos para engañar conscientemente, para servir a los fines de poder, políticos y económicos. El marxismo vulgar ha caído prácticamente en este tipo de explicaciones, desconociendo la teoría de la “ideología” desarrollada por Marx en la *Crítica de la economía política* como *fetichismo* de la mercancía, entendiendo a la propia economía política como “ideología”. No es que Spivak se haya inclinado por el determinismo en la interpretación histórica del *Bhagavad-gitá*, cuando mas bien está efectuando una deconstrucción del texto de Hegel. Entre las muchas interpretaciones que manejan los estudiosos del texto sagrado ponen en mesa esta hipótesis sobre la transición al Estado y a la estructuración de las castas. No es que se niegue que hayan ocurrido estos acontecimientos histórico-políticos, sino que la explicación de las formaciones discursivas, de las formaciones enunciativas, de las estructura de pensamiento, no pueden reducirse al determinismo. Tienen que explicarse también y sobre todo por su propia arqueología y genealogía. El contraste, la contradicción, la antinomia, que mostramos en el texto sagrado, es un síntoma de las hebras y textura complejas del texto de enseñanza y transmisión de conocimiento espiritual.

Antes de intentar una interpretación de este “síntoma” en la estructura lógica del texto sagrado, vamos a sugerir que la propia interpretación histórica se abre a otras posibilidades, que no puede circunscribirse al análisis de las relaciones entre Estado y sociedad, tampoco solo a las relaciones sociales, de clases sociales, de castas, así como tampoco a las relaciones económicas. Hay otras relaciones de poder que atraviesan las instituciones, en este caso religiosas, que pueden explicar de una manera más próxima la vinculación con los textos sagrados. Michel Foucault propuso analizar la relación entre maestros y discípulos en los monasterios; uno de sus cursos en el Colegio de Francia trata de esta relación de subordinación entre discípulo y maestro; hablamos de la transcripción y publicación de este curso en *Hermenéutica del sujeto*⁷⁷. El uso y el dominio de la escritura, el resguardo de los libros sagrados, la transmisión del conocimiento, la conformación de los monasterios, el disciplinamiento de los cuerpos a través de técnicas disciplinarias, forma parte de la constitución de sujetos individualizados, en esta relación de sometimiento del discípulo al maestro.

¿Cómo explicar la aparición de estos monjes, de estas instituciones que son los monasterios, donde se establece la relación individualizada entre maestro y discípulo? La transmisión de la

⁷⁷ Michel Foucault: *Hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica; México.

enseñanza, la revelación del conocimiento, asociado al conocimiento de Dios, que se transmite como si Dios mismo revelara su propia sabiduría, su propio ser, a los humanos, a través de mediadores, que son precisamente los grandes maestros. Estas instituciones, los monasterios, donde se guarda el conocimiento de Dios, las escrituras sagradas, donde se prepara a los discípulos, donde se aprende a leer e interpretar a las escrituras, pero también se efectúan una serie de prácticas ascéticas, de ceremonias y ritos, se han extendido durante la antigüedad de “oriente”, donde parecen encontrarse los más antiguos monasterios, escrituras y religiones, a “occidente”, que parece replantear estas instituciones, reorganizarlas, ligándolas a ciertas tradiciones griegas y romanas vinculadas a la inquietud de sí mismo o al *ocúpate de ti mismo*, *epimeleia heauton*, y al *conócete a ti mismo*, *gnothi seauton*. Estas instituciones parecen estar relacionadas con la escritura; empero, ¿están relacionadas con el nacimiento del Estado? El Estado en el sentido más amplio de la palabra, como aparato de captura, construido sobre la experiencia de una primaria desterritorialización y la experiencia de una reterritorialización “ideológica”, “política”, y de sobre-codificaciones, como proponen Deleuze y Guattari. Sin embargo, lo que aparece más evidente es que estas instituciones, los monasterios, están íntimamente relacionados con la verdad y la constitución del sujeto, con la intervención de tecnologías que trabajan el cuerpo.

Ahora bien estos monjes sabios, los brahmanes en la India, y los guerreros, los expertos en el arte de la guerra, en las armas y las técnicas militares, constituyen las castas altas de las sociedades antiguas. Se da como una relación paradójica entre verdad y violencia, entre ascetismo, renuncia a los placeres de los sentidos, así como también renuncia a la desmesura de la experiencia de los sentidos, en tanto experiencia de la violencia desencadenada, y efectúa misma de la violencia extrema al dar la muerte. ¿Cómo explicar esta paradoja? ¿La miel y la hiel? ¿La promesa y la dominación? Para no caer en la teoría de la conspiración, debemos encontrar los hilos secretos que vinculan al monje y al guerrero. A modo de hipótesis interpretativa diremos que a ambos los vincula la guerra santa; así como el monje enseña escapar, luchar, contra la inclinación por los placeres de los sentidos, así también el guerrero se justifica por su combate contra los ejércitos dominados por las pasiones bajas, por la guerra contra el mal. La diferenciación entre bien y mal es una construcción conceptual de los sacerdotes; los monjes luchan contra el mal en el espesor espiritual, los guerreros lo hacen en el espesor material, en el campo de batalla. La guerra se la efectúa a nombre de la verdad, de la religión, de Dios, a pesar que la religión prohíbe matar. La guerra se basa en el supuesto de una excepcionalidad, cuando se suspenden las prescripciones religiosas, en la guerra santa. Como se puede ver la idea de la guerra santa es muy antigua; ahora, en tiempos del capitalismo tardío y el dominio financiero, se la retoma como guerra infinita contra el terrorismo.

Cuando hablamos de nuestra dramática experiencia de esta llamada guerra infinita contra el terrorismo, tenemos claro que no se trata, por cierto, de una guerra santa en el sentido antiguo, en el sentido religioso, sino de una guerra del capital financiero contra lo que consideran las corporaciones y el sistema financiero la encarnación del “mal”, la rebelión barroca del enemigo indefinido. Desmoronada la amenaza “comunista”, la nueva amenaza proviene de varios frentes polimorfos, dispersos, fragmentados, de múltiples rostros ambivalentes. La conspiración brumosa de grupos “terroristas” al acecho, la competencia desleal del comercio ilegal, el narcotráfico no controlado, el contrabando de armas no institucional, el tráfico de personas, la migración ilegal, el fundamentalismo musulmán, los Estados canallas, el retorno del fantasma de gobiernos de izquierda, la alteridad feminista que no alcanzan a comprender, los defensores de la ecología y de la madre tierra. Con el derrumbe del socialismo real, las fronteras del llamado “tercer mundo” ha

desaparecido; ahora estamos ante un imperio financiero y de corporaciones trasnacionales, que tiene como aparato policial de guerra de variada intensidad una máquina descomunal tecnológico-militar-comunicacional-informática, el servicio de los estados imperialistas y neocolonialistas, además de las organizaciones internacionales que terminan operando en defensa de los grandes intereses del capital, contando también con los gobiernos títeres de los Estado-nación subalternos. Estamos ante la declaración de la guerra infinita del imperio financiero contra el monstruo de mil cabezas del enemigo difuso, que vuelve a encontrarse en la geografía inmensa de las sociedades postcoloniales.

En estos ciclos de la historia larga, se entiende que las grandes narratividades épicas inaugurales hayan comenzado con la epopeya de los guerreros legendarios y la mitología de los dioses, mitologías desplazadas por los libros sagrados a único supremo Dios absoluto. Las figuras que aparecen además de los dioses y diosas, el Dios único, la unidad de todo, de los guerreros legendarios, eran también los grandes maestros y discípulos. No se encuentran en la antigüedad cantos y épicas de comerciantes o empresarios; sólo a inicios de la modernidad, en pleno capitalismo, aparece una corriente religiosa cristiana, la protestante, que hace la apología del comerciante, del empresario, del hombre rico, del ahorrador, encontrando signos de retribución a su dedicación al trabajo. Esto sólo podía ocurrir en esta época. La figura de los sacerdotes, monjes, maestros, ha sido opacada o puesta en los márgenes; la figura que sobresale es la del empresario. El guerrero aparece como un mediador entre dos grandes eras, la antigua y la moderna; ahora se encuentra asociado al empresario, no al monje. Ya no se trata de la relación de verdad y guerra, sino de capital y guerra. La verdad ya no es la promesa y la salvación, sino la objetividad de la acumulación, del crecimiento, del desarrollo y del progreso.

En el contexto de la modernidad, al inicio, aparece como una rebelión en las letras, la narrativa de la novela, donde la figura del anti-héroe, opuesta al héroe de la epopeya, se pronuncia críticamente, aunque se trata de otra forma de crítica, no filosófica, usando la fuerza destructiva de la ironía, relativizando la pretendida grandiosidad de la épica, mostrando las contradicciones y miserias del hombre moderno y los primeros perfiles de la transgresión feminista. Se trata de una narrativa que no le canta a nadie, ni a Dios, ni a las hazañas del hombre, ni a las trasgresiones de la mujer, sino que deleita con poner en escena las sintomáticas contradicciones de la condición humana. Salvo la novela de aventuras, que parece volver al héroe y jugar con las imaginarias hazañas del hombre moderno, la novela como que hace parodia de las tribulaciones del hombre sin atributos⁷⁸. Desde *El Quijote* de Cervantes hasta *Ulises* de Joyce se escribe la ficción de la extravagancia y odisea cotidiana de viajes sin riesgo en el corto e intensivo tiempo urbano. Hay por cierto una variedad de tipos y estilos; toda una clasificación de la novela ha sido efectuada por la crítica literaria y la académica. Empero, lo que importa es que, en esta narrativa, no hay una preocupación por la verdad, sea esta religiosa o filosófica, sino obsesión delatada por las preguntas sin respuesta, dibujadas en recorridos sin destino. Fragmentarios dramas, que más parecen rompecabezas del sinsentido. Es cierto que hay novelas de denuncia, pero no se convierten en el reclamo de una verdad oculta, sino que terminan revelando el sinsentido del escarnio sobre los cuerpos miserables, dramas intensos que se preguntan sobre la condición humana. La novela policial, que se efectúa en un cuadro racional de pesquisas, termina develando las proximidades y mezclas entre policías y ladrones, detectives y asesinos, en el fondo de metrópolis atiborradas de sujetos que cruzan fronteras y visitan zonas prohibidas. La novela también incursiona el "mito", si podemos hablar así, de ciudades perdidas en el trópico

⁷⁸ Alusión a la novela de Mussil, que titula *Un hombre sin atributos*.

imaginario, atravesadas por interminables guerras y un siglo de soledad. Podemos seguir, la lista es larga; pero, lo que importa de esta narrativa es que despliega una crítica metafórica de la condición humana.

¿Por qué hemos hecho este breve recorrido por otra forma de escritura? Para quitarle a la escritura la atmosfera trascendental que todavía la envuelve, incluso en las interpretaciones de los de-constructores. La escritura no deja de ser la inscripción gráfica-gramática donde transcurre la memoria metafórica de la invención humana. Incluso la crítica *De la gramatología* de Derrida le otorga una nueva solemnidad. Si bien la grama, la huella, la hendidura, la inscripción, borrada, nos traslada a la achi-escritura, a una escritura anterior a la escritura fono-céntrica, que reduce la escritura a la memoria oral, registrada, guardada, en la inscripción, que transcribe el lenguaje; lo que plantea el espacio-tiempo de la escritura como condición de posibilidad del lenguaje, esta anterioridad no es razón para convertirla en un origen olvidado, que se convierte en un comienzo reprimido, que, por lo tanto tiene que ser liberado. A pesar de todos sus recaudos, Derrida nos vuelve a llevar a la diferenciación de la guerra, bien-mal. Ahora se trata de luchar contra el fonocentrismo, logo-centrismo y falo-centrismo en tanto triangulo perverso, núcleo explicativo de la desviación histórica "occidental", de la reducción de la escritura, de la dominación y el imperialismo. Esto es como volver al olvido del ser de Heidegger. Si nos olvidamos de las diferenciaciones que fundan las economías políticas, la economía política generalizada, que incluye a la economía política de lo sagrado, basada en la diferenciación bien/mal, podríamos pensar, mas bien, como alternativa, la repetición como desplazamiento e invención, como creación. El descentramiento de todo centrismo está contenido o se hace posible en el mismo centrismo, pues éste es una ilusión, mantenida por las reglas institucionales, por la arbitrariedad institucional. El fonocentrismo, el logo-centrismo y el falo-centrismo son ilusiones; el principio, el comienzo, del lenguaje, en los elementos fonéticos, es un supuesto acordado de la lingüística; el eje primordial de la lógica y del lenguaje que lo contiene es un mito filosófico; la centralidad del falo como símbolo es un imaginario de la dominación masculina, de las estructuras patriarcales y de Sigmund Freud. Efectivamente el despliegue del lenguaje se parece más a lo que Derrida plantea como escritura, como materialidad de la inscripción y de la huella, como pro-grama, como engrama, en tanto condiciones de posibilidad del lenguaje. Es la imaginación la que hace de matriz de los sistemas de representaciones, incluyendo a las deducciones, inducciones, inferencias, dialéctica, de las lógicas. Los símbolos y las figuras del deseo son mas bien polimorfos y descentrados, erráticos y variantes. La dominación masculina como estructuras de poder construye su mito central como auto-referencia narcisista. No hay necesidad de volver al paradigma de la guerra santa, la lucha contra el eje del mal, el triangulo del mal, a no ser que se quiera seguir en el círculo vicioso de la historia como guerra eterna. De lo que se trata es desplazar a las instituciones y al imaginario que mantienen la ilusión de los centrismos. Son las estructuras de dominación las que tienen que ser destruidas, no sólo de-construidas en sus discursos y sus textos. Ahora bien, esto de destrucción de las instituciones puede parecer nuevamente el retorno del paradigma de la guerra santa, basada ahora en la identificación y diferenciación de las instituciones como buenas y malas. Esperemos que no sea así; creemos que son posibles consensos para las transformaciones institucionales como medidas democráticas, contando con el funcionamiento efectivo de las dinámicas sociales moleculares.

Interpretaciones de Hegel

Gayatri Spivak hace anotaciones críticas a la interpretación de Hegel sobre El *Bhagavad-gitá*, recogidas de *Lecciones sobre estética* y de *Filosofía de la historia*. Comencemos con las primeras lecciones; a propósito Spivak escribe:

El arte indio intenta, a juicio de Hegel, dar una representación adecuada, desde el punto de vista externo, a la grandeza de un significado que se percibe como algo excedente de la fenomenicidad. Así, pues, a diferencia del guión tal cual cómo se desarrolla en el proceso interior adecuado, el arte indio no puede desbancar o superar dialécticamente la contradicción entre forma y significado. La contradicción “debe verdaderamente unir los elementos [...], pero, en el arte indio, “empujada de un lado al opuesto y de éste de nuevo al primero, va sin tregua de acá para allá y cree ya hallado el apaciguamiento en la oscilación de una parte para otra y en la efervescencia de ese afán para llegar a una disolución”⁷⁹.

La conclusión de Hegel al respecto es:

“El indio no conoce ninguna reconciliación ni identidad con Brahama [la denominada consciencia hindú de lo absoluto] en el sentido de que el espíritu humano devenga *consciente* de esta unidad”⁸⁰.

La tesis de Spivak es que tanto en Hegel, como en el contexto hegeliano, así también en las clases altas hindúes, se manipula la historia, concebida como organización del tiempo [*timing*], en beneficio de las explicaciones políticas culturales. El tiempo es convertido en Ley sobre el grafo⁸¹. Entonces, dicho en otras palabras, en términos del discurso de-colonial, la colonialidad del saber la comparten tanto Hegel, Europa, como las clases altas hindús.

Hegel cita en *Filosofía de la historia* pasajes bellos de El *Bhagavad-gita*, como los correspondientes al capítulo VII sobre *El conocimiento del Absoluto*, cuando Krisna se autodefine ante Arjuna, el guerrero legendario. Hegel en su cita, reúne varias estrofas del canto y del poema; lo hace para tener el conjunto de la definición de lo absoluto, concepto imprescindible en su filosofía. Nosotros citaremos como aparece este diálogo de Krisna con Arjuna en El *Bhagavad-gitá*, transcribiendo los 19 primeros versos. Ciertamente, hay problemas con las traducciones; un libro tan conocido y difundido como el *Gitá* contiene muchas traducciones; no todas son cuidadosas. Más problemas hay con las traducciones al castellano, que utilizaron las traducciones del sánscrito al inglés. Con todos los riesgos que esto conlleva, optaremos por reproducir parte del capítulo VII en una de sus traducciones al castellano. Confiamos en la traducción del maestro y escolástico védico A. C. Bhaktivedatana Swami Prabhúada. La escritura es la siguiente:

Capítulo Siete del Bagabad-gitá: El conocimiento del Absoluto

⁷⁹ Gayatri Spivak: Ob. Cit.; pág. 52. Las citas de Hegel son de *Lecciones sobre estética*. Se puede contar con la traducción al castellano: *Lecciones sobre estética*; Akal; Madrid.

⁸⁰ *Ibidem*: Pág. 52.

⁸¹ *Ibidem*: Pág. 53.

Texto 1

La Suprema Personalidad de Dios dijo: Ahora oye, ¡oh, hijo de Prthá!, cómo mediante la práctica del yoga con plena conciencia de Mi, con la mente apegada en Mi, podrás conocerme por completo, libre de dudas⁸².

Texto 2

Ahora te voy a exponer por completo este conocimiento, que es tanto material como espiritual. Al conocer esto no te quedará nada más por conocer.

Texto 3

De muchos miles de hombres, puede que uno se esfuerce por la perfección, y de aquellos que han logrado la perfección, difícilmente uno Me conoce en verdad.

Texto 4

La tierra, el agua, el fuego, el aire, el éter, la mente, la inteligencia y el ego falso, estos ocho elementos en conjunto constituyen Mis energías materiales separadas.

Texto 5

Además de todo ellos, ¡oh, Arjuna, el de los poderosos brazos!, hay una energía Mía que es superior, la cual consiste en las entidades vivientes que están explotando los recursos de esa naturaleza material inferior.

Texto 6

¡Oh, conquistador de riquezas!, no hay verdad superior a Mi. Todo descansa en Mi, tal como perlas ensartadas en un hilo.

Texto 8

⁸² *El Bhagavad-Gita*, tal como es: Ob. Cit.; pág. 347.

¡Oh, hijo de Kunti! Yo soy el sabor del agua, la luz del sol y de la luna, la sílaba om de los mantras védicos; Yo soy el sonido del éter y la habilidad del hombre.

Texto 9

Yo soy la fragancia original de la tierra, y Yo soy el calor del fuego. Yo soy la vida de todo lo que vive, y Yo soy las penitencias de todos los ascetas.

Texto 11

Yo soy la fuerza de los fuertes, desprovista de pasión y deseo. Yo soy la vida sexual que no va en contra de los principios religiosos, ¡oh, señor de los Bháratas [Arjuna]!

Texto12

Sabed que todos los estados de la existencia – ya sean de la bondad, de la pasión o de la ignorancia los manifiesta Mí energía. En un sentido, Yo lo soy todo, pero soy independiente. Yo no me encuentro bajo la jurisdicción de las modalidades de la naturaleza material, ya que, por el contrario, ellas se encuentran dentro de Mí.

Texto 13

Engañado por las tres modalidades [bondad, pasión e ignorancia], el mundo entero no Me conoce a Mí, que estoy por encima de las modalidades y que soy inagotable.

Texto 14

Esta energía divina Mía, integrada por las tres modalidades de la naturaleza material, es difícil de superar. Pero aquéllos que se han entregado a Mí, pueden atravesarla fácilmente.

Texto 15

Esos herejes que son sumamente necios, que son lo más bajo de la humanidad, a quienes la ilusión les ha robado el conocimiento y que participan de la naturaleza atea de los demonios, no se entregan a Mí.

Texto 16

¡Oh, tú, el mejor de los Bharatas [Arjuna]!, cuatro clases de hombres piadosos comienzan a prestarme servicio devocional: el afligido, el que desea riquezas, el indagador y aquel que busca conocimiento acerca del Absoluto.

Texto 17

De éstos, el mejor es aquel que tiene pleno conocimiento y que siempre está dedicado al servicio devocional puro, pues Yo le soy muy querido a él y él es muy querido a Mí.

Texto 18

Todos estos devotos son indudablemente almas magnánimas, pero aquél que está situado en el plano del conocimiento acerca de Mi Yo considero que es tal como Mi propio ser. Como él está dedicado a Mi trascendental servicio, es la meta más segura que llegará a Mí, lo cual es la meta más elevada y perfecta de todas.

Texto 19

Después de muchos nacimientos y muertes, aquel que tiene verdaderamente conocimiento se entrega a Mí, sabiendo que Yo soy la causa de todas las causas y de todo lo que existe. Un alma así de grande es muy difícil de encontrar.

La lectura de El *Bhagavad-gitá* ha debido impresionar a Hegel, no sólo por su belleza, su poesía, sino por las analogías con su propio pensamiento en lo que respecta al concepto de lo absoluto. A pesar de sus anotaciones despectivas y devaluadoras, no se puede ocultar, no se pierde el temblor que produce un texto escrito veinticuatro siglos antes de su *Fenomenología del espíritu*. Las conclusiones de Hegel tienen que ver con la apreciación de la descripción de las cumbres de excelencia, con la exposición del cambio de formas repetitivas, que redundan en lo mismo; debido a esta similitud el texto no deja de ser monótono, vacío y tedioso⁸³. Al respecto, Spivak no cree que haya que ofrecer una interpretación distinta; escribe:

*La alternativa a la lectura de Hegel no pasa necesariamente por proponer una lectura que declare que el **Gitá** es profundo, excelente y correcto desde el punto de vista político y filosófico, ni tampoco desde una perspectiva estética. Creo que una alternativa constructiva pasa por llegar a una aprehensión suficiente del **Gitá** y de su lugar dentro del relato histórico como para darse cuenta que el propio **Gitá** puede leerse como otra versión dinámica del apaciguamiento de la cuestión de la verificación histórica. De hecho, se consigue tal aprehensión del lugar del **Gitá** dentro de un relato histórico cuando lo situamos dentro de la epopeya del **Mahábhárata**. El **Gitá** es*

⁸³ Gayatri Spivak: Ob. Cit.; pág. 55.

*un diálogo rigurosamente estructurado en medio de una narración gigantesca, multiforme y con diferentes estratos de la gran batalla entre dos antiguos linajes emparentados entre sí... Todo en torno al **Gitá** es mito, historia, relato, proceso, “organización del tiempo” [timing]. En la acción detenida del texto, descubrimos el pliegue de las Leyes del Movimiento de la trascendencia de la organización del tiempo [timing], Tiempo del Universo. También el **Gitá** sustituye la significación filosófica inmanente en beneficio de una intervención política en la que matar se convierte en un acto metonímico de la acción propiamente dicha⁸⁴.*

Es cierto, no se trata de defender la verdad de el *Bhagavad-gitá*, no se trata de la verdad del texto sagrado, pero tampoco de compartir la interpretación de Hegel sobre el escrito antiguo. Se trata de de-construir los mitos que se ha construido “occidente” sobre el “oriente”, pero también acerca de sí mismo, como referente central histórico. Hay que situar a el *Bhagavad-gitá* en su contexto, en su tiempo, aunque haya terminado de atravesar las épocas y llegar a la nuestra, a nuestra contemporaneidad, a nuestro presente. Hay que comprender que forma parte de las grandes narrativas religiosas, esas que conformaron las estructuras del pensamiento religioso, matriz inaugural de las estructuras del pensamiento filosófico. Ya que se trata también de una discusión de las interpretaciones históricas, lo que está en el debate no es sólo si Hegel comparte el prejuicio colonial de los imperialismos capitalistas, sino de si se sostiene la idea y configuración que tiene de la historia. Por otra parte, también hay que evaluar la lectura que tiene Hegel de el *Bhagavad-gitá*; su condena a pertenecer a una infancia de la humanidad. Así como parece que la humanidad migró desde el África y se distribuyó por los continentes de la Tierra, así también hay que concebir que las culturas se difundieron y constituyeron por el orbe. Hasta dónde se conoce las religiones más antiguas se conforman en el llamado “oriente”, lejano “oriente”, la China, “medio oriente”, comprendiendo también el subcontinente de la India. Este subcontinente parece haber cobijado a una matriz de sociedades, culturas, lenguas y “civilizaciones”, incluyendo diferentes religiones y formas de pensamiento espiritual. Sobre todo nos interesa esa institución tan difundida de los monasterios, que tuvo gran proliferación en la India y luego se difundió como un arquetipo. Lo que llama la atención en los *Upanishad*, en el *Mahabharata*, en El *Bhagavad-gitá*, incluido como el quinto *Upanishad*, es la exposición de un pensamiento elaborado. En El *Bhagavad-gitá*, estamos ante el desarrollo de un pensamiento que construye el concepto de lo absoluto, de la totalidad, de lo que llama Spivak, la “organización del tiempo”, la diferenciación y la “dialéctica” de materia y espíritu, la concepción de infinito y el concepto de eternidad, la conjetura sobre la ilusión, además de las consideraciones sobre la moral, el valor, el conocimiento, que se refieren a las castas de la sociedad, su estructura social y sus roles. No se puede sostener que se trata de un pensamiento inocente, perteneciente como a una infancia o niñez en la historia del pensamiento. Los grandes conceptos ya estaban ahí, los grandes temas, los grandes problemas, incluyendo la diferenciación entre finitud e infinitud. Que todos estos conceptos se hayan atribuido a Dios, como único, como Uno, Totalidad, comienzo y fin, eternidad y creador, es otra cosa; forma parte precisamente de las estructuras del pensamiento religioso, del *telos* inherente a este pensamiento. Empero, los conceptos de estas ideas paradigmáticas se elaboraron en estas estructuras del pensamiento religioso.

⁸⁴ *Ibidem*: Pág. 55.

Visto desde esta perspectiva epistemológica, desde el enfoque de las episteme de larga data, no hay una gran diferencia entre el sistema filosófico de Hegel y el sistema representativo de el *Bhagavad-gitá*. Quizás la forma de la exposición, el esmero en el desarrollo del concepto, el tratamiento minucioso del devenir de la consciencia, el contenido histórico del desarrollo de la consciencia y el conocimiento absoluto. Es cierto que no podemos confundir las estructuras del pensamiento religioso con las estructuras del pensamiento filosófico, que los horizontes epistemológicos en que se mueven se plantean distintos problemas, por lo menos en lo que tienen que ver con la diferenciación entre un pensamiento obsesionado con la infinitud en contraste con un pensamiento que trabaja la finitud, que es consciente de la finitud del ser humano. Se pueden encontrar grandes y pequeñas rupturas epistemológicas, grandes y pequeños desplazamientos epistemológicos; empero, no se puede negar la continuidad, la acumulación, las sedimentaciones profundas del pensamiento o, si se quiere, de los pensamientos, de los vínculos y conexiones de sus recorridos históricos. La filosofía no nace en otra aurora que no sea el alba repetida y experimentada ya por la religión; hay varios nacimientos de la religión y varios nacimientos de la filosofía. También hay filosofía, saber abstracto, especulativo, suprasensible, metafísico, en las narrativas religiosas; así como las corrientes filosóficas no dejan de revivir a sus muertos, a los fantasmas de las narrativas religiosas.

Es criticable la historia de la filosofía que encuentra el nacimiento de la filosofía en la Grecia antigua. Este es uno de los mitos que se ha construido “occidente”. La historia de la filosofía del siglo XIX requería un corte histórico, requería encontrar el origen del “occidente”, en plena expansión y dominio imperialista, en plena irradiación de la ilustración y la modernidad. No encontraron nada mejor como la hipótesis del milagro griego. El nacimiento de la filosofía desligada de la mitología; ocupada de los problemas del hombre, una antropología teórica; ocupada de los problemas de la polis, una filosofía política; ocupada de las formas de pensar, la lógica; de las formas de exponer, la retórica. Esta hipótesis de la historia de la filosofía no se sostiene empíricamente ni históricamente. Grecia no nace de la nada, no solamente por su vinculación estrecha con las civilizaciones, culturas, lenguas, religiones, filosofías, del llamado “oriente”, sino por haber sido colonia fenicia, como devela en la *Atenea negra* el arqueólogo Martin Bernal⁸⁵. Este mito del milagro griego, que no es culpa de los griegos, sino responsabilidad de los historiadores del siglo XIX, convierte al pensamiento oriental en un pensamiento atrapado en la mitología y la religión. ¿Acaso no ocurre lo mismo con el pensamiento “occidental”? Por este camino se llega a la hipótesis descomedida, que no es más que un prejuicio racial, de que los sabios “orientales” no pensaban verdaderamente, el pensamiento no era autónomo, no era un pensamiento estructurado, pues estaba atrapado en representaciones simbólicas y metáforas. Los que comenzaron a pensar de una manera autónoma eran los filósofos griegos, y esta tradición, este método, es recogido por la filosofía europea. Obviamente este prejuicio no se sostiene. Las representaciones simbólicas, las metáforas, atraviesan el pensamiento filosófico, incluso son parte de los discursos de las llamadas ciencias. La filosofía de la ilustración, la filosofía iluminista, y la filosofía post-ilustración, a pesar de distinguirse y distanciarse del pensamiento religioso, ruptura que sobre todo radica en una independencia y autonomía respecto del control institucional de la

⁸⁵ Martin Bernal: *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Grijalbo 1993; Barcelona.

iglesia, no deja de plantearse el problema de la existencia de Dios. Elabora complicados razonamientos para demostrar su existencia, desde una perspectiva racional. Claro que estas retomas del gran tema se dan lugar después del desplazamiento del problema; en la narrativa filosófica no es Dios el que habla sino el ser humano mismo; se plantea el problema de Dios no como revelación, sino como construcción racional, como idea que excede al conocimiento humano. El pensamiento filosófico se plantea este problema no como un tema trascendente, que viene del exterior, sino desde la experiencia humana, desde los problemas que plantea la finitud del ser, como tema de la inmanencia.

En este decurso llama la atención el sistema filosófico hegeliano. A diferencia de la cuidadosa elaboración racionalista de Kant, que desarrolla sus críticas definiendo los límites del conocimiento, de la experiencia, de la razón, los límites de las facultades humanas, Hegel rompe estos límites, los atraviesa, y vuelve a plantar que es posible el conocimiento de la cosa en sí, del *noumeno*, si se quiere, de Dios. Su sistema filosófico convierte a la razón en una facultad ilimitada e infinita, es el desborde mismo de la capacidad de conocer. La razón sustituye a Dios, es creadora no sólo de conocimiento, sino de un mundo objetivado; empero, es una razón que es a la vez consciencia, experiencia de la consciencia, por lo tanto existencia. El devenir de la razón en saber absoluto pasa por la experiencia de la consciencia, que sufre de la experiencia del desgarramiento y el extrañamiento, se pierde en la representación del objeto, pero lo hace para volver a casa, para reconstituirse en su intimidad inmanente. Sufrir la experiencia de la dominación, de la demanda del reconocimiento, en tanto *autoconsciencia* que reclama a otra *autoconsciencia*, recuperándose en su emancipación, cuando se descubre creadora, cuando se descubre como producto del trabajo. La *autoconsciencia* se concibe como libertad cuando vence el miedo a la muerte y se arriesga. La razón entonces está preparada para construir su mundo de conceptos, conceptos que corresponden a la consciencia de su propio devenir. Conceptos que tienen como contenido el movimiento contradictorio y desgarrador del extrañamiento y del retorno a la intimidad inmanente. Se trata de un conocimiento construido dolorosamente, un conocimiento construido como drama del espíritu. Toda esta dialéctica es el devenir del espíritu en absoluto.

La razón, no como facultad que produce ideas, sino como devenir especulativo, se traga a todas las otras "facultades", que en este caso son otros devenires existenciales, de tal forma que la razón deja de ser razón para convertirse en una pasión. La pasión de la razón sustituye en Hegel a la pasión de Cristo. No estamos entonces ante un sistema filosófico corriente, por así decirlo, racional, sino ante una nueva religión iluminista. La escritura de Hegel no corresponde a la exposición deductiva y racional de los discursos filosóficos, sino es análoga a las inmensas pretensiones de los grandes escritos religiosos. En Hegel no solo se trata de un pensamiento dialéctico, sino de una exposición dialéctica, forma y contenido se equilibran constantemente, en una lucha llena de tensión y de intensidad. Nuevamente estamos ante la revelación de la divinidad; esta vez no efectuada como enseñanza externa, sino como experiencia dolorosa del drama humano.

Marx

Cuando Gayatri Spivak efectúa la deconstrucción de los textos de Karl Marx, cuando realiza la hermenéutica crítica, introduce con fuerza el tema de la dominación, de la subordinación y de la explotación de la mujer. Spivak dice que la mujer subalterna es hoy en día, en enorme medida, el soporte de la producción. La tarea que se da Spivak viene definida al principio del apartado dedicado a Marx, escribe:

*A continuación, realizaría una lectura de la lectura que hace Marx de la forma mercancía como emplazamiento de la homeopatía que controlaría la **différance** de capitalismo y socialismo. Se ha demostrado que el imperialismo introduce una movilidad hacia la socialización y diría que esto es así tanto en el caso del comunismo internacional como en el capitalismo internacional. Y, en el nuevo orden económico internacional tras la desintegración de la Unión Soviética, lo que se ha socializado de manera más efectiva es el trabajo de la mujer subalterna definida en términos patriarcales⁸⁶.*

Esta posición es ampliada a través de la introducción de la teorización marxista de la ingeniería reproductiva, acompañada por el control demográfico como socialización de la fuerza de trabajo reproductiva⁸⁷. Para Spivak la nueva socialización del cuerpo reproductivo contiene los siguientes rasgos:

- a) Derechos reproductivos, es decir, sustitución *metonímica* de la identidad de la mujer por el sujeto medio y abstracto de derechos.
- b) Alquiler de úteros, es decir, sustitución *metafórica* de la fuerza de trabajo reproductiva media y abstracta como sujeto femenino realizado de la maternidad.
- c) Trasplante, es decir, desplazamiento del erotismo y del sujeto generalizado presupuesto del afecto inmediato.
- d) Control demográfico, es decir objetivación del sujeto femenino de la explotación de cara a producir una coartada para los tamaños desmesurados mediante la racionalización demográfica.
- e) Trabajo domestico posfordista, es decir codificación clásica de la espectralidad de la razón como individualismo empirista, complicado por la ideología de género⁸⁸.

⁸⁶ *Ibíd*em: Págs. 76-77.

⁸⁷ *Ibíd*em: Pág. 77.

⁸⁸ *Ibíd*em: Pág. 77.

Según Spivak la tradición marxista continúa con el procedimiento psicológico inconsciente del repudio (*forclosed*), excluyendo la perspectiva actual del *informante nativo*⁸⁹. *Marx era el intelectual orgánico del capitalismo europeo*⁹⁰. Desde esta perspectiva crítica, *la mujer socializada como “informante nativo” invaginaría entonces este libro*⁹¹. La nota de pie de página que acompaña a esta aseveración dice que “mi definición de *invaginar* sigue la que Derrida ofrece en *The Law of Genre*”⁹². Lo que significa que la parte contiene al todo, como en una relación quiástica.

Spivak reconoce que el repudio del “informante nativo” no es el mismo en Marx que en Hegel y Kant; pues Marx ha sido global de una manera en que los filósofos no lo han sido nunca⁹³. En el marxismo la figura del *informante nativo* como sujeto revolucionario se institucionaliza en la forma de vanguardia, un procedimiento más sofisticado de repudio⁹⁴. Como dijimos, a un principio, Spivak se concentra en las implicaciones de la expresión usada por Marx del *modo de producción asiático*.

Para abordar el debate que propone Spivak, vamos a movernos en el contexto de desplazamiento que formula Andre Gunder Frank en *Re-orientar. La economía global en la era del predominio asiático*⁹⁵. Andre Gunder Frank pone en suspenso todos los supuestos sobre la excepcionalidad de Europa.

*El planteamiento principal es mostrar por qué es **necesaria** una perspectiva y un enfoque globales, algo indispensable no sólo para la historia de la economía mundial como tal sino también con el objetivo de ubicar sus sectores, regiones, países o cualquier segmentos y procesos subordinados y partícipes dentro del todo global de que son sólo partes constitutivas*⁹⁶.

Una consecuencia del planteamiento anterior es que Europa no se encumbró por sus propios medios, mucho menos debido a algún “excepcionalísimo” europeo, que tenga que ver con la racionalidad, la característica de las instituciones, la inclinación de la mentalidad empresarial, el avance de la tecnología, tampoco entonces el don de la genialidad; dicho en pocos términos, por una supuesta singularidad racial⁹⁷.

⁸⁹ Ibídem: Pág. 78.

⁹⁰ Ibídem: Pág. 78.

⁹¹ Ibídem: Pág. 79.

⁹² Derek Attridge: *Acts of Literature*; Nueva York, Routledge, 1992, pp. 227-228.

⁹³ Gayatri Spivak: Ob. Cit.; pág. 79.

⁹⁴ Ibídem: Pág. 79.

⁹⁵ Andre Gunder Frank: *Re-orientar. La economía global en la era del predominio asiático*. Universitat de València 2008; Valencia.

⁹⁶ Ibídem: Pág. 34.

⁹⁷ Ibídem: Pág.35.

Otra tesis derivada de la anterior es que Europa de la Edad Moderna no fue más importante en la economía mundial ni en modo alguno más avanzada que otras regiones del mundo. Esa ventaja europea no se produjo ni siquiera teniendo en cuenta todos sus espacios atlánticos periféricos. Tampoco fue Europa en modo alguno “centro” o “núcleo” de ninguna economía o sistema económico de dimensión mundial. La “economía-mundo y el sistema mundial” del que Europa era el “núcleo central” o centro en el sentido dado por Braudel, Wallerstein y otros entre los que hay que incluir a Frank no era sino una parte menor y durante mucho tiempo bastante marginal de la economía mundial antes de 1800, éstas se hallaban en Asia. Si había alguna economía que ocupaba un lugar y desempeñaba una función “central” en la economía mundial y en su posible jerarquía de “centros”, se trataba de China⁹⁸.

Gunder Frank propone una perspectiva global, salir de la perspectiva euro-céntrica, ilusoria e “ideológica”, además de provisional. Se trata de ciclos más largos del capitalismo que los contados por la historia del capitalismo euro-centrada. La economía-mundo fue desde hace mucho tiempo un sistema-mundo, funcionaba, como ahora, globalmente. Salvo, tendríamos que decir lo que pasaba en el quinto continente, aparentemente “descubierto”, conquistado e incorporado a la economía-mundo, que era como un universo civilizatorio distinto, aislado de la economía-mundo capitalista antiguo; universo civilizatorio al parecer basado supuestamente en complementariedades y reciprocidades como dinámicas movilizadora de bienes y poblaciones.

Es durante el siglo XIX que Europa comienza a construirse el mito de la excepcionalidad europea, el mito del milagro europeo, que vendría a ser el modo de producción capitalista, en contraste al “modo de producción asiático”; teoría del que fue responsable Karl Marx. Esta invención, la de la excepcionalidad, fue compartida con una gama grande de estudiosos; nombrando sólo algunos podríamos citar a Max Weber que creía hallar la excepcionalidad europea y el milagro del capitalismo en el espíritu protestante; también a Emile Durkheim, quién creía que la excepcionalidad se encontraba en la organización e institucionalidad características de Europa; así también se puede citar al estudioso economista Karl Polanyi, quien descarta las relaciones de mercado y de comercio a gran distancia antes de la “gran transformación” que se dio lugar en Europa del siglo XIX. Como se podrá ver este mito atraviesa el siglo XX y convierte a los marxistas en los portavoces más convencidos y militantes de esta gran transformación, operadores de extender este iluminismo racionalista y económico.

Gunder Frank critica la ciencia social e histórica contemporánea difundida por Talcon Parson; sus obras conocidas como *Structure of Social Acción* y *The Social Sistem*, así también a la versión burguesa del desarrollo histórico por etapas de W. W. Rostow, cuyo libro conocido titula *Stages of Economic Growth*. Ambos autores forman parte de la producción contemporánea del mito del milagro europeo. En Rostow Estados Unidos sustituye a Gran Bretaña en su papel civilizatorio; el gran secreto de su hegemonía radica en la revolución

⁹⁸ Ibídem: Pág. 35.

tecnológica, que supone que es lo que distingue a Europa moderna y a los Estados Unidos de América. El mito del milagro europeo ha sido minuciosamente analizado y desmontado por Blaut, cuyo análisis es expuesto en *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*.

Blaut examina de forma microscópica, expone y destruye el mito del "milagro europeo" en todas sus múltiples formas, desde la biología (superioridad racial y continencia demográfica), lo medioambiental (la desagradable África tropical; la árida y despótica Asia frente a la templada Europa), la racionalidad y libertad excepcionales (como por ejemplo contra el "despotismo oriental", eje de la doctrina weweriana y parte de la marxista), la supuesta superioridad histórica europea en materia de tecnología (pese a sus préstamos y dependencia previa de los avances procedentes de China, la India y el Islam), hasta lo social (el desarrollo del Estado, la influencia de la Iglesia y la "ética protestante", el papel de la burguesía en la formación de las clases, la familia nuclear, etc.)⁹⁹.

La interpretación de Andre Gunder Frank nos lleva por lo menos a dos tesis fundamentales; la primera, que antes del siglo XIX, periodo de la revolución industrial, prioritariamente británica, el capitalismo europeo no era dominante ni hegemónico, formaba parte de una economía mundial, donde la gravitación, los centros, se encontraban en el Asia, en la India, en China, en el sudoeste asiático, en los archipiélagos e islas del pacífico, en el Japón. Hablamos de una economía mundial que incorporaba plenamente al África, pero en la que no se encontraba el quinto continente Abya Ayala. La segunda, que los ciclos del capitalismo mundial son anteriores del ciclo del capitalismo euro-céntrico bajo hegemonía genovesa, como propone Arrighi¹⁰⁰. Abría ciclos del capitalismo asiáticos anteriores; por lo menos dos ciclos son gravitantes en el Asia y en el mundo, el ciclo del capitalismo indio, el ciclo del capitalismo chino, comprendiendo circuitos importantes con África, con Asia occidental, con los otomanos, con Persia safávida, entre la India y el oceánico índico, con Gujarat y malabar, con Coromandel, con Bengala, con el sudoeste asiático, con los archipiélagos y las islas, con el Japón, también con el Asia central, con Rusia y los territorios bálticos, y después con Europa, que era mas bien una periferia de este sistema-mundo capitalista asiático.

Esta interpretación nos lleva a algunas consecuencias. La historia del capitalismo, de los ciclos del capitalismo es más larga, por así decirlo, de la concebida por los europeos, que en el mejor de los casos inicia su historia con el capitalismo del norte de Italia. Es decir, la historia del capitalismo no es euro-céntrica, no puede serlo, salvo en el imaginario europeo y euro-céntrico. Por otra parte, que la hegemonía europea del capitalismo se da recién en el siglo XIX. ¿Podríamos preguntarnos si para que ocurra esto es clave la llamada revolución industrial? Al respecto debemos anotar que en el siglo XVI se da lugar un acontecimiento que va a cambiar la suerte de Europa, el "descubrimiento", la conquista y la colonización del quinto continente, al que los europeos le van a dar el nombre de América. Este mundo de naciones y pueblos, de

⁹⁹ *Ibidem*: Pág. 51.

¹⁰⁰ Giovanni Arrighi: *Largo siglo XX*; Akal; Madrid.

civilizaciones, no incorporadas hasta el siglo XVI a los ciclos del capitalismo, es integrado al dominio y hegemonía europea; la apropiación de sus territorios, de sus recursos naturales, sobre todo mineros, particularmente del oro y la plata, el sometimiento de su población, convirtiéndola en población sometida al trabajo de servidumbre, le va permitir a Europa, primero incorporarse, en mejores condiciones, al sistema-mundo capitalista asiático, que integraba también al África; segundo, le va a permitir circuitos económicos propios en el Pacífico, a través de los españoles y portugueses, después con los holandeses y británicos. También circuitos, que cruzan Cabo de Hornos, con el Asia a través de las rutas que merodean el África. El salto de Europa recién se da en el siglo XIX. Como condición de posibilidad histórica, política y económica para que se dé este salto se encuentra la incorporación al dominio europeo del quinto continente, el control y manejo del oro y la plata americana, sus recursos naturales, sus recursos mineros, su producción agrícola, el dominio sobre su población sometida al trabajo servil, incorporando al continente la población esclava traída del África, que sustituía a la población nativa que desaparecía por genocidio y etnocidio. Todos estos factores, inherentes a la condición de posibilidad histórica, permiten la acumulación capitalista europea en gran escala, de tal forma que no sólo se inserta en la economía mundial que le antecede, sino que le permiten dar el salto industrial.

No son pues condiciones internas, no es el milagro europeo, el que explica el salto de Europa a convertirse desde el siglo XIX en el centro del sistema-mundo capitalista, son más bien condiciones externas, la conquista de América, la existencia antelada de una economía-mundo en la que se inserta y de la que no era más que una periferia. Ahora bien, lo que no se puede eludir como condición interna es la revolución industrial; empero, esta revolución industrial no puede explicarse sin la deuda con Asia en relación al conocimiento tecnológico acumulado y heredado, sin la existencia de una economía-mundo, sin la conquista y colonización de América. Entonces, en conclusión, no hay una economía-mundo capitalista euro-céntrica, este es un mito; siempre ha habido una economía global, que hasta el siglo XIX no tenía su centro en Europa. Después del siglo XIX la economía mundo no es lo que se representan los europeos, la extensión, los alcances, la geografía siguen siendo globales, comprendiendo el gran peso económico asiático, que, a pesar de la hegemonía y dominio europeos, ha seguido funcionando con cierta autonomía relativa. Por eso, no debe sorprender, que el siglo XXI se anuncia como ciclo del capitalismo asiático, cuando el centro del sistema-mundo capitalista vuelve a trasladarse al Asia. Hay que descartar entonces la hipótesis neoliberal del milagro asiático reciente, donde se mencionan a Japón, a los Tigres del Asia, a China. No hay tal milagro económico reciente, lo que hay es una historia larga del capitalismo, donde el Asia ha jugado un papel fundamental.

Volviendo entonces al concepto desdichado del *modo de producción asiático*, no es más que otros de los mitos que se ha construido la Europa del siglo XIX, inventándose, en su imaginario, un Asia estática y de una historia detenida en el “despotismo asiático”. Entonces desde la perspectiva de la interpretación de Gunder Frank, que se basa en un conjunto de investigadores e investigaciones, además de las propias, estamos ante un Asia capitalista,

antes y después del siglo XIX. Esta tesis nos lleva a cuestionar el concepto de modo de producción, el concepto de modo de producción capitalista, incluso el concepto de modo de producción propiamente capitalista, que incluye la revolución industrial, elaborados por Marx, en contraste con su representación imaginaria, el “modo de producción asiático”.

Esta interpretación histórica, las dos tesis o las dos versiones de la interpretación, la de la reciente y circunstancial centralidad europea en la economía-mundo y el sistema-mundo capitalista, la de la existencia anterior de una economía mundial centrada en Asia, comprendiendo además que el salto europeo se debe a la conquista y colonización de América, nos plantea, sin embargo, varios problemas. ¿Cómo explicar la historia larga del capitalismo? ¿Si no es adecuado el concepto de modo de producción capitalista, qué concepto, más integral, puede ayudarnos? ¿O, al contrario, debemos distinguir, a escala mundial, la hegemonía del capitalismo comercial de la hegemonía del capitalismo industrial? ¿Lo que distingue al capitalismo antes y después del siglo XIX es esta diferencia entre la historia larga del capitalismo comercial y la historia reciente del capitalismo industrial, ambos atravesados por el capitalismo financiero? ¿No hay también una historia larga del capitalismo industrial, de la llamada revolución industrial? Donde la industria, la tecnología y la ciencia se encontraban subordinadas a los ciclos del capitalismo comercial; a partir de una acumulación, masa crítica, crisis, desplazamientos y desenlaces, por una serie de casualidades, se da lugar la autonomización de la industria, su esfera hegemónica, subordinando mas bien al comercio al capitalismo industrial. La llamada revolución industrial se ha desplazado al Asia desde el siglo XX, primero con Japón, después con los Tigres del Asia, ahora sigue con China. Lo que quiere decir que la revolución industrial es un fenómeno mundial, dependiendo de las composiciones estructurales del capitalismo. Volviendo al concepto de modo de producción, ¿se puede sostener que hay un modo de producción específicamente capitalista, propiamente capitalista, a diferencia de un concepto de modo de producción capitalista más amplio y por eso mismo más endeble? ¿El capitalismo propiamente dicho se daría lugar desde el siglo XIX? Por otra parte, otra pregunta: ¿Qué había en el quinto continente antes de la conquista y colonización europea si no estaba incorporado al sistema-mundo capitalista? La hipótesis de una economía de las reciprocidades y complementariedades, basadas en el descubrimiento de la antropología de los sistemas del *potlach* y *kulak*, llamados circuitos del don, son demasiado generales y abstractos, todavía muy débiles, como para sostener una explicación del funcionamiento de cientos sino miles de formas de organización social del quinto continente. Para resolver el problema interpretativo y explicativo del quinto continente es indispensable contrastar por lo menos dos hipótesis; primero, en la perspectiva de la hipótesis de la economía de las reciprocidades y complementariedades, de la economía del don, es indispensable contar con investigaciones arqueológicas y otras del orden de la historia larga para poder verificar la hipótesis de la economía de las reciprocidades, además de dar lugar a una explicación más detallada y más efectiva. Segundo, contrastar la hipótesis de la posibilidad de que el quinto continente nunca estuvo aislado, al contrario formaba parte de intercambios con Asia, siendo parte de los circuitos más largos e intermitentes del capitalismo asiático. Esto nos lleva a plantearnos el problema de los mercados en el quinto continente: ¿había mercados

y formas de intercambio en el quinto continente, antes de la conquista y colonización? ¿Cómo eran estos? ¿Había algo parecido a una moneda o sólo se trataba de trueques, reciprocidades, complementariedades, hegemonía de la economía del don?

Estos son problemas a resolver; empero, lo que queda claro es que no es sostenible la tesis de una historia del capitalismo euro-céntrica. En relación al quinto continente, también se han dado lugar a reduccionismos en el imaginario euro-céntrico, se ha querido asimilar a las grandes civilizaciones, a las de Mesoamérica y la de los Andes al concepto de *modo de producción asiático*, del *modo de producción tributario*, del *modo de producción hidráulico*. Vemos que esto forma parte del delirio de dominación europeo. Ahora bien, ¿esta tesis de las reciprocidades, de la economía del don, no es otro mito europeo, imaginario europeo, que concibe una especie de atemporalidad inherentes a las civilizaciones conquistadas y destruidas por la colonización? Este es otro problema que tiene que ser contrastado por las investigaciones en la historia larga de las sociedades.

Las tesis de Gunder Frank, apoyada en otros investigadores e investigaciones des-centradoras de la epistemología euro-centrista, abren horizontes globales y temporales descentrados y de duraciones más largas, nos permite comprender mejor la emergencia actual del capitalismo industrial, la revolución tecnológica y científica asiática, particularmente lo que sucede en China; también nos ayuda a resolver varios problemas explicativos pendientes de la historia del capitalismo y trascender los límites del concepto de modo de producción; sin embargo, nos plantea otro problema: ¿Es posible salir de la historia larga del capitalismo? ¿No es peligroso caer en una especie de “apología” del capitalismo global, mundial, casi eterno? ¿Ya no se va a sostener la crítica de la economía política capitalista como sistema excluyente, explotador, diferenciador social y destructor de la naturaleza? ¿Deja de ser nuestra tarea y nuestra responsabilidad abolir el capitalismo y construir una sociedad igualitaria, armoniosa, fuera de las relaciones sociales capitalistas? Ampliar la perspectiva histórica, efectuar una historia larga del capitalismo, comprender el papel gravitante de Asia, pasar de una mirada circunscrita al dominio y hegemonía europea a una mirada global, integral, mundial, no resuelve los problemas mencionados, los problemas relativos al poder, a las dominaciones polimorfas, al carácter destructivo del capitalismo. Es indispensable retomar la crítica de la economía política generalizada, la crítica al colonialismo, al neo-colonialismo, a la colonialidad, la crítica al poder, la crítica a la dominación masculina, la crítica al Estado patriarcal, desde las perspectivas abiertas por la historia integral, global y mundial del capitalismo, por las perspectivas de la crítica del poder y las dominaciones, por las perspectivas de la crítica de-colonial, por las perspectivas de la crítica libertaria del feminismo radical y de las subjetividades diversas.

Después de la crítica al concepto de *modo de producción asiático*, Spivak retoma la interpretación de Gilles Deleuze y Félix Guattari del *modo de producción asiático* desde otra enfoque, desde la configuración de las teoría nómadas y pluralistas, avanzando con las tesis de las dinámicas de territorialización, desterritorialización, reterritorialización, con la idea de la diferencia entre espacio liso y espacio estriado, con el concepto de Estado como aparato de

captura opuesto a los flujos nómadas, con el juego y saturación de la decodificación, de la sobre-codificación, la plusvalía de código, opuesta a la decodificación limitada y deculturación ocasionadas por la modernidad y el capitalismo. Con esto, según Spivak, recuperamos las dinámicas y agenciamientos propios de la geografía inmensa y diferencial de las llamadas periferias del sistema-mundo capitalista. Empero, tenemos un problema; si no es sostenible el concepto de *modo de producción asiático*, ¿por qué mantener la representación del “despotismo asiático” como explicación de las formaciones estatales? Si bien nos abrimos a una mirada más rica y compleja que la circunscrita a la economía, al determinismo económico, pensando los fenómenos históricos, políticos, económicos y culturales, desde la comprensión de las dinámicas territoriales, las dinámicas del poder y la dominación, las dinámicas de la codificación y decodificación, desde la configuración de los flujos deseantes y líneas de fuga, ¿por qué mantener la idea de la excepcionalidad asiática como diferencia y no más bien concebir, como lo hace Gunder Frank, la idea integral de la historia larga de la humanidad? Si se suspende el concepto de *modo de producción asiático* se suspende también el mito del “despotismo asiático”. La hipótesis de la excepcionalidad asiática es un complemento de la excepcionalidad europea.

Balance

Después de este repaso selectivo de la crítica del pensamiento pluralista y de la crítica de-colonial, contando, en este último caso, con la crítica de la razón postcolonial, queremos hacer un boceto de balance, dibujando un diseño, más en la intención de proponer hipótesis para un balance más exhaustivo. Antes de comenzar debemos aclararnos lo que en el fondo está en cuestión, fuera de lo que explícitamente se ha puesto en mesa, la crítica del pensamiento universal, la crítica de los paradigmas de la modernidad, la crítica a las estructuras de poder asociadas, la crítica del Estado, en el caso del pensamiento pluralista; la crítica al colonialismo y a la colonialidad, a las formas de colonialidad, a la geopolítica de dominación desplegada, en el caso de la crítica de-colonial. ¿Las preguntas van en el sentido de las formas de conocer, el contenido del conocer, las formas de expresión del conocer? ¿En el sentido de las formas del pensamiento, del contenido del pensamiento, de las posibilidades del pensamiento? ¿O retornamos a la pregunta de quiénes somos y qué somos? ¿Podremos encontrar las respuestas a las preguntas? ¿Podremos encontrarnos en estas respuestas? ¿Podremos lograr la plenitud que buscamos? Las críticas que abordamos pueden contener un posicionamiento de fondo: *No soy lo que ustedes dicen que soy, soy potencia, soy pluralidad de posibilidades*. También: *El universo no es lo que ustedes dicen que es, sino pluralidad de acontecimientos, no es estático, sino dinámico, depende de los referentes desde los que trazamos la perspectiva*. Ciertamente también se dice: *La historia es la historia de las dominaciones; en contraste, la historia es la historia de las resistencias y las luchas contra estas dominaciones*. No es la pregunta por el ser, ni la pregunta por el sentido del ser, tampoco la pregunta por el sentido de la pregunta por el ser; se trata de otro tipo de pregunta, una pregunta vital, una pregunta de un ser viviente sobre la vida. No por el sentido de la vida; al ser **ser** viviente, sabe lo que es la vida, la experimenta, la vive, vive la vida. Es una pregunta sobre el alcance de la

vida, lo que puede la vida, sobre su potencia. A la vez es una apuesta; se intuye la potencia que es la vida y se busca lograr su realización, su manifestación, la efectivización de esa potencia. Se trata de una predisposición y una disposición a actuar en ese sentido, también de una acción encaminada en ese sentido. Hay voluntad y acción; la crítica que se despliega forma parte de este bucle, es un dispositivo más en la lucha. No se trata de un discurso por la verdad, no se disputa tanto una pretensión de verdad, como en los discursos de la modernidad, sino que el discurso es un dispositivo más en la lucha. Se disputa otra cosa, la emancipación de la potencia, la liberación de las fuerzas de la potencia.

Claro que está aquello que llamamos “realidad”; pero, esta aparece de distinta manera. Como afecto maternal; quizás no deberíamos llamarle maternal, pues, al principio, no lo sabemos, hasta después, cuando comenzamos a distinguir, quizás a individualizar, a reconocer figuras, ¿roles? Cuando hablamos nombramos. Cuando la “realidad” se nos presenta con sus roles, con sus papeles, sus funciones, sus normas, sus prohibiciones, lo que se puede, lo que no se puede, la “realidad” se nos aparece como institución. Es una institución, un orden. Si bien, de esta forma, la “realidad” aparece como condicionamiento, hasta como límite, no tardamos en darnos cuenta que la “realidad” también puede ser una oportunidad. No sólo por lo que puede darse otra “realidad”, por lo que se puede producir otra “realidad”, sino por qué en ésta, donde nos encontramos sumergidos, encontramos el afecto, la solidaridad, el compartir, la semejanza, los lazos que nos comprometen, la experiencia donde nos reconocemos, las memorias que nos dan un pasado; pero, sobre todo, las esperanzas que apuntan a un futuro. No tardamos en cuestionar la “realidad”, de señalarla como una apariencia, pues la “realidad real” es otra, llena de contradicciones, de posibilidades, hasta de “realidades” distintas, distintos mundos. Es cuando nos hacemos pluralistas, tratamos de comprender esta coexistencia de diferentes “realidades”, de diferentes mundos. No es escepticismo, como ha creído la filosofía, es el asombro ante la diferencia y la pluralidad. Si a pesar de todo, volvemos a aceptar la “realidad” única es porque hemos retrocedido, nos han convencido, nuestras certezas han sido reprimidas. La institución se ha vuelto a imponer. Sin embargo, puede que no ocurra esto; cuando no ocurre, cuando no cedemos y persistimos, la “realidad” se convierte en una lucha por afirmarnos. La “realidad” de la que hablamos no son solamente muchas “realidades”, plurales “realidades”, sino que deja de ser una representación estática, es, más bien, dinámica, cambiante, referencial.

Entonces aquí, en este punto, debemos hacer una reflexión al respecto. En primer lugar, que la “realidad” es una representación. Lo que está más acá o más allá de la representación no es “realidad”, pues ésta ya está representada, sino otra cosa, la diferencia absoluta de la que hablamos. Por eso hay tantas representaciones de la “realidad”, hay una historia de las representaciones de la “realidad”. La discusión no puede concluirse sobre cuál representación de la “realidad” es verdadera, ya que todas son representaciones y todas son verdaderas. La verdad es un valor, además de ser una representación, en el sentido de una adecuación a los hechos; en la medida que éstos están circunscritos al recorte de la percepción, de la perspectiva y de la experiencia. La discusión, en tanto hay algo que discutir, en tanto hay una diferencia que discutir, es precisamente sobre la diferencia del acontecer respecto de las representaciones que nos

hacemos de lo que acontece. Por otra parte, la discusión no puede resolverse en la medida que nos quedamos en el universo de las representaciones; ésta es una discusión interminable. La discusión adquiere posibilidad de salidas del círculo vicioso del debate mismo cuando salimos del universo de las representaciones. Alguien puede preguntarse: ¿esto es posible si todo es representación? Es cierto que acudimos a la representación cuando repetimos una huella, una impresión, una percepción, una presencia, que es un afecto abordado como imagen, elaborado como figura, retenido en la memoria. Esta repetición se da como diferimiento y desplazamiento en esos ámbitos de la simbolización, de la significación, de los lenguajes, donde la razón, las racionalidades, abordan la comprensión, el conocimiento, la explicación, es decir, el análisis, la síntesis, la interpretación de las relaciones. Estos ámbitos son tanto subjetivos como objetivos, son tanto afecciones como técnicas, son tanto imaginarios como materialidades.

Empero, la diferencia absoluta, aquello, que aunque esté mencionada por la representación, no es representación. No solamente que no se reduce a la representación, sino que no lo es, en absoluto. La representación es la relación de repetición que establecemos con la diferencia absoluta; la representación es para nosotros la manera de retener esta relación como imaginario y memoria. La representación es la diferencia absoluta virtualizada. Instauramos, por medio de las representaciones, una “realidad” virtual, aunque las representaciones adquieren también la materialidad de los símbolos, de los signos, de los lenguajes, de las imágenes en tanto figuras plasmadas en el arte, en la pintura, en la fotografía, en el cine, en la comunicación y en la publicidad. Lo que interesa de las representaciones es esta “realidad” virtual. Generalmente, para nosotros, la “realidad virtual” es la “realidad real”, por así decirlo, es decir, la diferencia absoluta, pues no concebimos una “realidad” fuera de las representaciones, una “realidad” no representada. No tiene sentido algo que no puede representarse. El mundo en el que nos movemos está representado, no hay mundo más allá de las representaciones. Ahora bien, el mundo puede ampliarse, en la medida que lo conocemos y entramos en contacto con lo desconocido; pero, el mundo, nuestros mundos, no es la diferencia absoluta.

Sin embargo, entablamos otra relación con lo que llamamos la diferencia absoluta, de la cual también formamos parte; esta relación es vivencial. En tanto seres vivientes, en tanto vivimos, estamos íntegramente conectado con la vida, con las complejidades de la vida, con las condiciones de posibilidad de la vida y los procesos que la constituyen. Lo hacemos de una manera inmediata, no representativa, sin necesidad de saber lo qué pasa y cómo se hace. La ciencia puede enseñarnos después parte de lo que ocurre, de este plural acontecer que es la vida, pero no depende de la ciencia, ni de las representaciones, que vivamos. Simplemente ocurre. Entonces tenemos la oportunidad de comprender que nuestros conocimientos, las representaciones que construimos, son apenas una ínfima parte de este primordial acontecimiento que es la vida. Nuestra relación inmediata con este acontecimiento primordial y matricial es biológica, orgánica, pero, también inorgánica, utilizando estos términos de una manera acostumbrada, sin usar la crítica a sus denotaciones y connotaciones. Somos parte de esta profusión vital sin que se nos haya consultado. ¿Cómo podría darse esto? Podemos decir que nuestro cuerpo, nuestras células, saben más que nosotros sobre la vida y los secretos del universo. Nuestro conocimiento racional

apenas bordea y adivina de lo qué se trata. Alguien entonces podría preguntar: entonces para qué la razón, para qué el conocimiento, para qué las representaciones, para qué la ciencia, para qué la filosofía, etc. Estas preguntas son imposibles responder si es que separamos conocimiento, representaciones, razón, de la vida misma, a no ser que creamos que somos el fin, el *telos*, de esta historia del universo. A modo de interpretación diremos que la razón, el conocimiento, las representaciones, con todas las condiciones de posibilidad que las sostienen, además de la experiencia, son facultades humanas para su sobrevivencia, a pesar que a veces parecen conspirar contra su misma sobrevivencia. Esta es una de las grandes paradojas del universo virtual de las representaciones. Su aparente autonomía lleva al extremo de postular que la idea, el ideal, la verdad, vale más que la vida misma, que está por encima de la vida misma. A este suicidio, pues no es otra cosa, se llega por esta autonomización del universo de las representaciones. En nuestra contemporaneidad incluso se ha superpuesto a la vida ideales vulgares como capital, progreso, desarrollo, sobre la vida misma; representaciones que corresponden a la autonomización de la esfera económica, que es un campo esférico de representaciones. Estas extrañas paradojas, constatadas en las historias de la humanidad, nos muestran síntomas de las complejidades que constituyen al ser humano. ¿Podríamos decir contradicciones?

Desde un principio o a partir de un determinado momento los seres humanos se han refugiado en sus representaciones. ¿Por temor, por encantamiento, por asombro, por iluminación, ante el acontecimiento plural, vital, primordial, matricial, de la vida de la que forman parte? Al principio, estas representaciones estaban ligadas a fuerzas inmanentes, llamadas espíritus; el control de estas fuerzas los haría potentes. Empero, es una astucia la que les dio la ventaja de sobrevivencia, la astucia de la razón. Llamemos a ésta, en principio, la capacidad de elaborar una estrategia, de hacer un plan, de diseñar, de anticiparse a sus acciones. Esta razón, en principio, está íntimamente ligada a la técnica (*techne*) en el sentido más amplio. Pero, claro está, indudablemente al lenguaje, que no puede dejar de considerarse una técnica de comunicación. Podemos distinguir, en principio, como dos ámbitos representativos; uno, que tiene que ver con lo sagrado, siguiendo la veta de Georges Bataille¹⁰¹; la otra, la razón en cuanto *techne*, en sentido de técnica, de instrumentalidad, también de arte, que comprende el lenguaje como *legein* y *teukhein*, según Cornelius Castoriadis¹⁰². La primera nos vincula a lo suprasensible, a lo que se encuentra más allá de la muerte; esta comunicación se realiza mediante la “técnica” del sacrificio, que es más un ritual y una ceremonia. Ahora bien, ¿por qué el ser humano busca representarse esta relación con lo sagrado? Se inclina temprano, casi desde sus inicios, a la *metafísica*, pues no podríamos

¹⁰¹ Ver de Georges Bataille *Teoría de la Religión*. Madrid 1989; Taurus Ediciones. Paris 1976; Editions Gallimard.

¹⁰² En La institución imaginaria de la sociedad, Cornelius Castoriadis concibe el lenguaje compuesto por dos estratos fundamentales: por el *legein*, estrato identitario del representar-decir social. Viene del logos-lógica. Se trata de distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir. En la constitución del *legein* el código es la pieza fundamental. El otro estrato es el *teukhein*, estrato identitario, funcional e instrumental. Viene del *techne*-técnica, que significa reunir-adaptar-fabricar-construir. Revisar *La institución imaginaria de la sociedad, Vol. I y II*. Tusquets 2003; Buenos Aires.

explicarnos de otra manera, llamar a esta “experiencia” como *metafísica*, digan lo que digan los orgullosos profesores de *metafísica*, que creen que la *metafísica* aparece más tarde, con la reflexión filosófica. ¿Es la intuición de la diferencia absoluta? ¿De la que se tiene como una “memoria” perdida, de la que el cuerpo “sabe”, con un saber biológico, recordando a Georges Canguilhem, y también con un “saber” intuitivo, retomando otra vez a Emmanuel Kant? ¿Es la intuición como *voluntad*, como propone Arthur Schopenhauer? ¿Es la intuición como *voluntad de poder* como concibe Friedrich Nietzsche? No vamos a meternos en esta discusión; lo cierto es que el ser humano vincula parte de sus representaciones a lo desconocido y parte de sus representaciones a lo que conoce. ¿Por qué representar lo desconocido? ¿Forma parte de la sobrevivencia? ¿Está más acá o más allá de la sobrevivencia? ¿Cómo explicar este apego temprano por la *metafísica*?

Este tema nos interesa no por la *metafísica* misma, ni para entrar en la discusión sobre su verdad; tampoco sobre la verdad de los espiritualismo y las religiones. Ahora nos interesa para contrastar dos preocupaciones representativas del ser humano en contraste, paradójicas, opuestas y aparentemente contradictorias. Una preocupación práctica en el ámbito de las representaciones, que podemos llamar *técnica*; otra preocupación no-práctica en el mismo ámbito representativo, que llamamos *metafísica*. Es como le inquietara su presencia en el mundo, cómo buscara controlar, manejar, las relaciones con fuerzas que no comprende bien, a las que les atribuye un carácter espiritual, inmanente, hasta trascendente, cuando se trata de las religiones monoteístas. Las explicaciones deterministas, tanto económicas como políticas, han querido explicar esta inclinación como formas de legitimación de relaciones de poder, de relaciones económicas. Esto, nos traslada a la teoría de la conspiración. Habría brujos, chamanes, monjes, que elaborarían sofisticadas “teorías”, en forma de revelaciones, para justificar relaciones de dominación. Aunque no fuera tan mecánica la explicación, sea más elaborada, comprendiendo mediaciones, el problema que estas tesis no son convincentes, pues se sostienen en la conjetura débil de la conspiración, como parte de una premeditación anticipada. Aunque esto no se haya dado conscientemente, y haya terminado legitimando relaciones de poder, el problema sigue pendiente. ¿Por qué de esta forma y no de otra? Tendría que suponerse igualmente un previo interés, una inclinación dada, en los demás, para que pueda afectarles el arte, la técnica, la versión de los brujos y monjes. Seguimos en lo mismo, la pregunta no se responde.

Estas ideas de pluralidad y unidad, incluso podríamos decir de desmesura y totalidad, aparecen configuradas en estas narrativas, las llamaremos así, politeístas, después monoteístas. Que esto sea parte de la estructura innata del ser humano es el supuesto de la filosofía trascendental; algo así como una intuición. Que esto sea así o de otra manera, no es lo que nos aflige en este momento; este no es el espacio para discutir esta procedencia. Que sea una predisposición biológica o “espiritual” no es lo que nos trae a plantear estos problemas. Lo que importa es que estas “facultades”, recurriendo a un término conocido, están presentes. Estas ideas de pluralidad y de unidad ayudan a distinguir y a reunir, diferencian y efectúan conjunciones, permiten comparaciones, logran por analogía y diferencias clasificar. Forman parte, como dice Castoriadis, de una técnica, de una lógica. Son instrumentos y dispositivos, biológicos o “espirituales”, que

ayudan en la sobrevivencia. Que estas “facultades” se encuentran ya en las demás especies y géneros, en la biodiversidad, de una manera no evocativa, es muy posible. Empero, lo que interesa, en este caso, es que en el ser humano le permiten también armar narrativas; en otras palabras, teorías, tramas, que configuran explicaciones. Lo interesante y sugerente es que el ser humano se apega a estas narrativas; las mismas que se convierten en los tejidos de los mundos como representación. El ser humano convierte a estas narrativas en su guía, en su orientación, en su bitácora de vuelo; es más, en el sentido supremo. Es capaz de matar y morir por el fin, el *telos*, desprendido de estas narrativas. Como ya decía Feuerbach¹⁰³, sus criaturas se convirtieron en sus amos. Aquí comienza la paradoja, por así decirlo; instrumentos, dispositivos, “facultades”, constituidos para su sobrevivencia, se convierten en dispositivos que atentan contra su sobrevivencia. ¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué el ser humano es capaz de matar y morir por sus ideales, incluso cuando éstos sean tan pedestres como el capital, el progreso, el desarrollo? ¿Por qué estos fines se colocan sobre la ponderación de la vida misma? Este tema se ha vuelto más candente que nunca, sobre todo ahora, que las sociedades humanas cuentan con armas de destrucción masivas. En este estado de situación, tan alarmante peligroso, hay estados que consideran la posibilidad de desatar una guerra nuclear, ya sea para la defensa o el ataque, sea preventivo o no, incluso sabiendo que puede atentar contra la supervivencia humana y de la vida.

¿Cómo se puede calificar este comportamiento? ¿De locura? ¿Hay algo parecido, en el ser humano, a una especie de “facultad” o de instinto que está diseñada para su destrucción? Difícil saberlo, cuando ocurra ya será tarde para responder a esta pregunta. Por el momento, lo que interesa, es comprender el papel que juegan este tipo de representaciones o este uso de las representaciones.

No se trata sólo de representaciones de lo desconocido, lo sagrado, lo que está más acá o más allá de la muerte, de las fuerzas inmanentes o del Uno, que antecede y contiene la unidad de todo, a pesar de su dispersión y pluralidad, sino que el ser humano también reflexiona sobre su vida, sobre él mismo, sobre su condición en el mundo, sobre su destino. El ser humano se comporta como una “autoconsciencia”; algo parecido a lo que plantea Hegel en la *Fenomenología del espíritu*¹⁰⁴. Demanda reconocimiento. ¿De quién? ¿De otra “autoconsciencia”, como plantea Hegel? No, esto viene después, en el despliegue de la historia como dialéctica de la libertad. El reconocimiento lo demanda a sus espíritus, a sus dioses, a Dios. Demanda el reconocimiento a sus representaciones de la desmesura o de la totalidad. Que es como demandarse reconocimiento a sí mismo, al final de cuentas, empero por mediación de sus dioses. Es el grito de la criatura en el universo de la nada. En estas condiciones de la trama de la representación el ser humano se reclama de ser patético, de ser sufriente, ¿de ser miserable? ¿Destinado a la muerte? ¿Reclama por su desaparecer, por su finitud, su transitoriedad? ¿En el chamanismo, en el animismo, en las religiones, en el politeísmo y en el monoteísmo, son un consuelo a la condición humana o mas bien una ratificación? Los ritos de iniciación, por un lado, el ascetismo, por el otro, exigen cumplir con dolor el comienzo, por un lado, y con la salvación, por el otro lado.

¹⁰³ Ver de L. Feuerbach *La esencia del cristianismo*.

¹⁰⁴ Ver de G. W. F. Hegel *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica 1978; México.

Lo sugerente de todo es que el ser humano se haya puesto en el centro de sus reflexiones. Se pregunte ¿quién es?, ¿qué hace aquí?, ¿qué sentido tiene su paso por el mundo? Utilizando las separaciones esquemáticas que hacen el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, tanto idealistas como materialistas han querido responder a estas preguntas, han construido narrativas, teorías, sobre la problemática planteada. Desde tiempos inmemorables el ser humano se ha colocado como problema; estas preguntas han permanecido, de una u otra manera. Las repuestas, las narrativas, las teorías, pueden haber variado, volverse más sofisticadas, más detalladas, más sistemáticas, hasta más científicas; pero, las preguntas siguen ahí, como parte de sus reocupaciones. ¿Es que siempre ha buscado un sentido? ¿Un fin, un *telos*? Cuando probablemente no haya ningún fin en un universo que compone distintas alternativas y combinaciones en la medida que deviene en una expansión casi infinita.

¿Es esta una primera rebelión? ¿Una no conformidad consigo mismo y con lo que parece se le ha asignado como condición? ¿Es esta una voluntad de cambio? ¿Una voluntad que quiere construir un mundo adecuado al ímpetu de sus ansias? Es esta una posibilidad, que no vamos a discernir todavía. Antes trataremos de aclararnos un tema y problema de constante reaparición y reproducción en los devenires de las historias, este es el tema del poder y de las dominaciones.

Sin embargo, dejaremos un primer posicionamiento sobre esta discusión entre pluralismo y universalismo. Como constatan estos instrumentos, estos dispositivos, estas “facultades”, que pueden ser muy bien intuitivas, hay pluralidad y hay unidad. Hay unidades plurales, distintas formas de unidad, hay unidades que contienen pluralidades; como que hay pluralidades que están compuestas por singularidades, que son otras formas múltiples de unidad. No se tiene por qué resolver esta diferencia *técnica*. Ciertas teorías han querido hacerlo, construyendo teorías de la Unidad absoluta, donde todo al final es Uno o construyendo teorías de la diseminación, donde todo es plural y disperso. También es muy sugerente el intento de la dialéctica de hacer una síntesis de lo que considera es una contradicción dinámica entre lo plural y la unidad. Pero, esto no es más que una narrativa filosófica, una especulación teórica, que convierte a las representaciones de lo plural, por un lado, y de la unidad, por otro lado, como actores y protagonistas del drama dialéctico. No tiene por qué haber contradicción entre lo plural y la unidad. Son formas de la diferencia y de la diferenciación. Componen y combinan proliferantes formas de unidad y de pluralidad. Son mecanismos de distinción y de reunión del ser humano en el desenvolvimiento de sus experiencias y conocimientos. Las formas en las que se pueden combinar y componer, la pluralidad y la unidad, son múltiples. Se puede configurar distintas y variadas narrativas que las vinculen. Es vano pelear por la verdad del paradigma. No hay guerra de paradigmas; enunciado que manifiesta un fetichismo de las representaciones. La única lucha “real”, si podemos hablar así, es la lucha del ser humano por su condición y, en el mejor de los casos, más claro ahora, por la condiciones de la vida, de los ciclos de la vida. Quizás por esto su rebelión primordial se convierte en una rebelión con las estructuras y relaciones de poder, con las formas de dominación.

Antropología del poder

La pregunta de la que partimos varias veces es ¿qué es el poder? La respuesta que asumíamos era la que había tomado Michel Foucault como punto de partida, retomando a Friedrich Nietzsche: el poder es relación de fuerzas, acontece cuando una fuerza actúa sobre otra fuerza; una fuerza hace de fuerza activa, la otra de materia de poder. Sin embargo, esta consideración no deja de ser abstracta y general, aunque, hay que reconocerlo y no olvidarse, ha sido aplicada en las investigaciones genealógicas de los diagramas de poder, históricamente dados en contextos o cuadros claramente definidos. Sin embargo, al hacer una consideración abstracta sobre la relación de fuerzas, convertirla en punto de partida para las investigaciones genealógicas, deja pendiente el porqué ocurre así, porqué una fuerza actúa sobre otra fuerza y la convierte en materia de poder. No debemos olvidarnos que de las fuerzas de las que hablamos son las fuerzas de que dispone el ser humano. La pregunta es entonces: ¿Porqué el ser humano aplica las fuerzas de que dispone para controlar otras fuerzas, sobre todo cuando estas otras fuerzas también son humanas? Si partimos de instituciones ya establecidas, lo que hacemos es describir cómo funciona un diagrama de poder específico, pero no responder a porqué ocurre esto, a no ser que creamos, que la respuesta ya está en la maquinaria y en el mecanismo que nos antecede. La institución, la maquinaria; los mecanismos y engranajes de la misma, su arquitectura, por un lado; sus normas y reglamentos, sus técnicas, por otro lado; se convierten como en *a priori* externo, la condición de posibilidad histórica, que explica lo que ocurre. Pero, esta institución y esta maquinaria no pueden ser *a priori*, la condición de posibilidad histórica, puesto que ha sido construida por la sociedad, vale decir por los seres humanos asociados. La pregunta es: ¿Porqué los seres humanos construyen esas instituciones y esas maquinarias que controlan, dominan, someten a otros seres humanos? No es suficiente recurrir a la tesis de la lucha de clases, pues para que se de esta lucha es menester que las clases, de alguna manera ya estén formadas, si se quiere como clase en sí, no para sí, que ya es una consecuencia de la lucha de clases. Si las clases están de alguna manera formadas, esta circunstancia se da porque ya las relaciones de poder se han dado, las han antecedido. Volvemos a lo mismo: ¿Por qué el ser humano convierte la aplicación de la fuerza sobre otras para controlarlas, convirtiendo esta relación de afectación en una constante, más aún en un método repetido, en una forma de organización, es decir en una institución? La aplicación de fuerza sobre fuerza la encontramos en la “naturaleza”; pero no se convierte esta aplicación, que en la “naturaleza” es por necesidad, en una institución; es decir, una organización y una estructura de normas, reglas, valores. En la sociedad humana no es una necesidad sino como “un principio categórico”, es decir, una especie de deber; es como decir: así debe ser, como establece la ley y la institución.

La clave a la respuesta de la pregunta parece estar en la constitución de la institución, que para Cornelius Castoriadis tiene que ver con lo imaginario¹⁰⁵; en cambio, sin alejarse mucho de lo

¹⁰⁵ Ver de Cornelius Castoriadis *La institución imaginaria de la sociedad*. La Institución imaginaria de la Sociedad. Vols. 1 y 2. Tusquets, Barcelona, 1989.

imaginario, sino mas bien proponiendo una imaginación inocente, Paul Ricoeur considera que tiene que ver con el sentimiento, con el *timos*, *τιμος*, con el tener, poder, valer¹⁰⁶. El *timos* tiene que ver con la dialéctica entre placer y felicidad, entre el deseo y el deseo del deseo, entre la predisposición al goce, predisposición provisional y coyuntural, y la idea de alegría permanente, como realización humana, en este sentido como totalidad. El tener tiene que ver con la posesión de objetos disponibles, productos del trabajo, objetos económicos, concebidos como bienes económicos, entonces no tanto vinculados a la necesidad sino a los valores, a la ética. El poder tiene que ver con el control de objetos culturales, pasa por el control de fuerzas respecto del trabajo, la organización misma del trabajo, control de fuerzas que comprende también el control de fuerza humana. También pasa por el control tecnológico, por la disposición de técnicas. Empero, lo problemático en esta experiencia es la dominación, que el control se convierta en dominación, lograda por la estructura institucional. Dominación como ejercicio sobre humanos, además de sobre la “naturaleza”, recurriendo a la violencia simbólica y a la violencia física. Por lo tanto, también como sentimiento de dominio, de suspenderse sobre los demás; convertir la responsabilidad en una diferencia y la diferencia en una jerarquía permanente, en una distinción simbólica. Este dominio pasa por el control institucional. La clave del poder parece pasar por el control de las instituciones, que son los dispositivos encargados de reproducir la dominación. Ahora bien, la institución es organización y estructura; organización como distribución, división, dinámica; estructura, como composición de relaciones, valores, reglas, normas. La institución es tanto imaginaria como material; a lo que apunta Ricoeur es al sentimiento de dominio como substrato volitivo de dominio. Hay como un “placer” de dominación, es decir, una aberración, deformación, del “placer” mismo; así también se da una sustitución del ideal de felicidad por la prosperidad lograda de unos en contraste de la infelicidad de muchos. Esta sustitución de la felicidad por la prosperidad es también una aberración; sin embargo, Ricoeur no renuncia a pensar un sentimiento originario potencia, nombraremos así a lo que llama “poder”, vinculado a la utopía, imaginada como reino de la felicidad de todos.

La tercera categoría que representa la tercera composición del *timos* es el valer, sentimiento de estima ligado a la demanda de reconocimiento, que en su forma aberrante es vanidad. Lo aberrante es que ya no se trata de la demanda de reconocimiento de una *autoconsciencia* a otra *autoconsciencia*, sino de una demanda desmesurada de reconocimiento de los otros de una supuesta superioridad. Hay como una megalomanía que demanda sumisión y subordinación de los demás. En los estados antiguos, llamados estados despóticos, el soberano se consideraba el directo representante de dios; esta suposición simbólicamente aceptada ya instauraba la distinción abismal con los mortales. Las monarquías se instauran y transmiten su diferencia jerárquica sobre el supuesto de la distinción consanguínea. En la república la distinción se enmarca en la elección y delegación. En este caso la demanda de reconocimiento de superioridad es mas bien matizada, simulada, oculta; empero, está ahí, un tanto escondida. El pertenecer a la clase política es ya una diferenciación; también se distinguen los profesionales y los especialistas. En los gobiernos del socialismo real, la pertenencia a la nomenclatura del partido era una distinción que

¹⁰⁶ Ver d Paul Ricoeur *Finitud y culpabilidad*. Taurus 1991; Madrid.

se imponía. En los gobiernos populares, el carisma, el liderato, forman parte de estas distinciones; incluso se llega a plantear que lo que los distingue a los gobernantes es su vocación al sacrificio, a la entrega, a su renuncia a su vida personal, cosa que casi siempre sacan a luz, sin avergonzarse de haberlo hecho. ¿A qué se debe esta demanda desmesurada de reconocimiento de superioridad, ligada al ejercicio de poder como dominación? ¿Es una renuncia al ideal de felicidad, sustituida por el logro de prosperidad?

El poder, como sentimiento de dominación, se distingue del tener, vinculado a la posesión, a la disponibilidad de bienes económicos, que aunque los adquiera, por su mezcla con el tener, pues el poder se satisface por el reconocimiento de superioridad, por el reconocimiento de supremacía. Se trata de una plusvalía de código, del goce de disponer de escenarios que lo encumbran y lo adulan. Esto se parece a los atributos del monarca de disponer de la vida y la muerte de las personas. ¿Qué nos dicen del ser humano este sentimiento de superioridad, esta voluntad de dominio? Antes habíamos dicho que el imaginario de lo sagrado era como una rebelión a la "realidad" como dada, como fatalidad, incluso como condena. Después dijimos que esta rebelión lleva al desacuerdo con las relaciones de poder, al inconformismo. Pero, ocurre que, la aberración lleva a sustituir lo sagrado con la consagración política de lo profano, particularmente con la consagración de los hombres patriarcas. Ya no hay rebelión contra las estructuras de poder, sino una manifiesta aceptación, pues el poder consagra a los que están al mando.

Estas son las contradicciones del ser humano, se mueve entre la desmesura de la felicidad respecto al "placer", se mueve en la desmesura entre la condición ideal de plenitud y la condición miserable de su finitud. La elección de un aparente punto intermedio es una renuncia al ideal y a la utopía. Quizás en esta figura de sentimiento de dominación se exprese desgarradoramente la profunda contradicción humana entre su consciencia de finitud y el anhelo de infinitud. El poder, como dominación, a pesar de su demanda de supremacía, devela mas bien la miseria humana, en cuanto pesadumbre de culpabilidad.

A la pregunta ¿Porqué el ser humano aplica las fuerzas de que dispone para controlar otras fuerzas, sobre todo cuando estas otras fuerzas también son humanas? Hay tres repuestas, entre muchas otras; debido a la organización del trabajo; por el recurso a la tecnología, que aprovecha las fuerzas en función de un efecto multiplicador; por goce y satisfacción de dominar, por un sentimiento y voluntad de dominación. Ahora bien, del otro lado, del lado de los dominados, ¿se da algo parecido al deseo del amo, al deseo de ser dominados? ¿Son complementarios estos sentimientos, el de dominar y el de ser dominados? En todo caso, serían sentimientos aberrantes, sentimientos que deforman el ideal de felicidad y optan por una sustitución "pragmática". Pero, ¿a quién le gusta ser dominado? ¿No es más bien una aceptación de una condena, de una fatalidad? Lo que podemos sacar de esto como conclusión es que el poder, como estructura de relaciones de dominación, deforma la estructura de sentimientos; el placer como plenitud momentánea del cuerpo se convierte en goce del dominio ejercido, el ideal de felicidad se convierte en satisfacción por la prosperidad. De la misma manera, la estructura de poder deforma, afecta, corroe el universo de las representaciones; parte de las representaciones se convierten en instrumentos de legitimación del poder, que es como decir que producen el efecto de verdad, de

la vedad del poder; otra parte como pretensiones de objetividad, como creencia de autonomía racional, incluso como crítica, no dejan de estar afectados por la gravitación de las estructuras de poder. Lo mismo podemos decir de la voluntad o de, las voluntades, como impulso vital, como energía cíclica de la vida; también se encuentra afectas por la estructura de poder. La voluntad como afirmación de la vida se reduce a la pedestre voluntad de dominio. Como se puede ver, el poder es un coeficiente deformante de la estructura de sentimientos, de la estructura de representaciones y de la estructura de la voluntad.

Esta función deformante y corrosiva del poder se muestra en su forma más destructiva en el diagrama colonial, en la expansión colonialista del capitalismo y en la colonialidad. El valer, como sentimiento originario en la composición del *timos*, se convierte en una imposición del reconocimiento de superioridad racial; la potencia, como sentimiento de plenitud, se convierte en el goce de dominación racial y la satisfacción desmesurada de desarrollo; el tener, como posesión inocente del producto del trabajo, se convierte en deleite por expropiación de tierras, de recursos naturales, de riquezas, de energías humanas, de los otros, inferiores racialmente. La deformación de la estructura de sentimientos, de la estructura de representaciones, de la estructura de la voluntad, llega a una corrosión mayúscula. Se impone un sentimiento inocultable de superioridad, un universo de representaciones universales, una voluntad de dominación imperial.

Pluralismo y descolonización en Bolivia

Estamos en condiciones de evaluar la situación del pluralismo y la descolonización en Bolivia, después de dos gestiones de gobierno popular, sobre todo después de aprobada la Constitución por el pueblo boliviano y promulgada por el presidente (2009). Contamos con ensayos que describen, caracterizan y analizan el proceso de cambio, principalmente en *Descolonización y transición*¹⁰⁷. Ahora no vamos a tocar el análisis del proceso, por lo menos de la manera pormenorizada como lo hemos hecho en el texto mencionado; lo que nos interesa es evaluar el alcance del pluralismo y de la descolonización en el proceso, tomando en cuenta las dos gestiones de gobierno. Vamos a ir directamente al núcleo del problema con la siguiente pregunta: ¿Qué ha pasado, por qué no se logró construir el Estado plurinacional comunitario y autónomico, porque no se dio lugar al despliegue del pluralismo, porque no se avanzó sustantivamente en la descolonización, salvo en lo simbólico, cambiando los nombres, algo así como “descolonización” en el orden semántico restringido, salvo el empoderamiento de espacios públicos por las naciones y pueblos indígenas originarios? Este empoderamiento no es resultado de iniciativas del gobierno, sino consecuencia de una larga lucha emancipadora y descolonizadora de los movimientos sociales anti-sistémicos, de las naciones y pueblos indígenas originarios. El problema está en el gobierno que sigue siendo forma concreta de la forma Estado-nación; no es un gobierno expresión del Estado plurinacional, que no se ha construido. La única manera de construir el Estado plurinacional es sobre las cenizas del Estado-nación, una vez que haya sido demolido. Esto no ha

¹⁰⁷ Ver de Raúl Prada Alcoreza *Descolonización y transición*. Horizontes nómadas 2012; La Paz.

ocurrido. ¿Por qué no aconteció esto? ¿Es difícil demoler el Estado-nación? ¿Es inviable el Estado plurinacional, como dicen los nacionalistas de dentro y fuera del gobierno? Nos vamos a detener en este tema, que es clave para evaluar los alcances del proceso de cambio.

De entrada distinguiremos dos situaciones histórico-políticas; una de orden virtual, por así decirlo; la otra de orden efectivo. Lo primero corresponde al modelo ideal de la Constitución, por lo menos en su núcleo orgánico, en su estructura fundamental, en su espíritu constituyente; modelo que ha transcrito la voluntad de los movimientos sociales anti-sistémicos y de las naciones y pueblos indígenas originarios, por lo menos en lo que respecta en lo esencial de los planteamientos. Lo segundo corresponde a la marcha efectiva de los acontecimientos, considerados como composiciones dinámicas de multiplicidad de singularidades. En esta marcha de los acontecimientos el gobierno es una singularidad, compuesto, a su vez, de otras singularidades más específicas. Ahora bien, en esta marcha de los acontecimientos, no se pudo desmontar la maquinaria estatal, que corresponde al Estado-nación, tampoco se pudo, en consecuencia, construir otra heurística política capaz de hacer funcionar el pluralismo, la participación y la descolonización. En vez de pluralismo efectivo se tiene una simulación de pluralismo asumido en los nombres; Asamblea Legislativa Plurinacional, Estado Plurinacional de Bolivia. El nombre aparece como en una ceremonia de bautizo, esperando que con el agua bendita el Estado-nación se convierta, como por voluntad de la providencia, en Estado plurinacional. ¿Por qué se hace esto? ¿Por qué se asume el fetichismo de los nombres? Estas preguntas nos llevan a otra: ¿Cuál es la concepción de Estado plurinacional que tienen los gobernantes, los asambleístas, los militantes del MAS? Si seguimos la definición del vicepresidente, quien considera que hay Estado plurinacional porque en la composición demográfica del gobierno y de las instituciones del Estado hay participación de indígenas, entonces hemos reducido la transformación estructural del Estado a la incorporación de indígenas al mismo aparato político. Este reduccionismo no requiere transformaciones estructurales, transformaciones de la gestión, democracia participativa y, sobre todo, no requiere la presencia y actividad gobernante de las naciones y pueblos indígenas originarios. Presencia como naciones y pueblos, no como individuos. Esta concepción no habría salido, en el mejor de los casos, del marco del multiculturalismo liberal, que propone cuotas de participación; en el peor de los casos, ni siquiera se habría llegado a cumplir con el multiculturalismo liberal, quedándose en los límites de incorporaciones prebendales. Hay otras concepciones; unas, que podríamos llamar culturalistas, que se contentan con la introducción de ceremonias “nativas”, de la ritualidad “andina”, como parte de los protocolos, suficiente como para justificar que ya estamos en el Estado plurinacional. Otras concepciones consideran que de lo que se trata es de cuotas sindicales de poder en el Estado. Quizás las concepciones más cercanas a una transformación estructural son las que se plantean las autonomías indígenas. El problema es que estas concepciones son posibles dentro del Estado-nación, incluso las autonomistas indígenas. Véase la aplicación de los derechos colectivos en países que cuentan con pueblos indígenas, como en el caso de Canadá. Aunque sea un avance la institución y constitución de las autonomías indígenas, algo que tampoco ocurrió, pues el gobierno se las ha ingeniado para obstaculizar y poner candados a la realización de las autonomías indígenas, el Estado plurinacional no se reduce a esta institucionalidad autonómica. La construcción del Estado plurinacional requiere pluralismo

institucional, pluralismo administrativo, pluralismo normativo, pluralismo de gestión, además, claro está, de la presencia efectiva y activa de las naciones y pueblos.

Ahora bien, ¿no se construyó el Estado plurinacional debido a estas concepciones reduccionistas, en la mayoría de los casos, nacionalistas? El problema de las concepciones, de los límites de las concepciones, de su vínculo con la “ideología” nacionalista, es uno de los problemas, quizás donde aparece expresada en su locución el conjunto de la problemática. La cuestión estatal reaparece con toda su fuerza, como en otras revoluciones o procesos de transformación, como quiera llamarse. El Estado no es algo que se pueda desmontar tan fácilmente, tiende más bien a reproducirse, a restaurarse, a reforzarse, a agigantarse, después de cada revolución. Los “revolucionarios” en el poder aprecian el Estado como un instrumento al que hay que recurrir para defenderse, debido a su cualidad mayúscula como monopolio de la violencia legítima, la violencia física y la violencia simbólica. De este modo terminan cayendo en la telaraña de esta fabulosa maquinaria, que lleva siglos de funcionamiento, reformas, adaptaciones y adecuaciones, aprendizaje por error, sofisticación y mejoramiento de sus tecnologías de poder. El Estado-nación es la unidad imaginaria más poderosa, pues convoca al pueblo y a la nación; la primera como unidad democrática y la segunda como unidad de identidad cultural. Pero, no radica aquí toda su fuerza, pues esta convocatoria no deja de ser virtual; su fuerza mayor radica en la materialidad de sus instituciones. Sus instituciones se encargan de reproducir al Estado día a día; no sólo aquellas instituciones que tienen que ver directamente con la función de gobierno, con la función legislativa, con la función jurídica y la función electoral, sino aquellas instituciones que tienen que ver con la reproducción social, como el campo escolar. El Estado-nación se ha internalizado en los sujetos, en las subjetividades, en las maneras de pensar, en los comportamientos. Por eso, ante esta reproducción, en varios planos, del Estado, en el campo burocrático, en el campo político, en el campo social, en el campo escolar, resulta difícil desmontarlo. Empero, estas dificultades, estas resistencias múltiples, no pueden ser un justificativo para no hacerlo. Al contrario, deberían exigir redoblar la voluntad para desmantelarlo, demolerlo, transformarlo en un Estado plurinacional. El desafío implica desmontar al Estado en sus distintos planos y campos constitutivos de su reproducción. Las transformaciones pluralistas deben darse en todos estos niveles constitutivos de la composición del Estado. La necesidad de la transformación estatal requiere de múltiples procesos de transformación concurrentes y concatenados, donde en cada plano, en cada campo, en cada nivel de composición del Estado haya que desplegar distintos procedimientos de desmontaje. En el plano donde se desmantela hay que sembrar otros procesos constitutivos, configurantes de las condiciones plurinacional, comunitaria y autonómica. Esto significa instituir un nuevo mapa institucional, nuevos sujetos y subjetividades, nuevas prácticas y formas de gestión.

Ahora bien, para hacer todo esto, para efectuar estas transformaciones múltiples, se requiere no sólo la voluntad para hacerlo, sino también se requiere de un “saber” demoledor del Estado-nación, así también se requiere de un “saber” constructor del Estado plurinacional comunitario y autonómico. Este “saber” demoledor del Estado-nación deviene de la experiencia y de la crítica de la experiencia de revoluciones pasadas; este “saber” constructor del Estado plurinacional deviene

de la experiencia reciente de la oportunidad de hacerlo, de los obstáculos y resistencias con las que tropieza. Obviamente, ambos “saberes” requieren del conocimiento del Estado, de su genealogía, arquitectura y heurística. Estos “saberes” no son saberes académicos, salvo el último, el conocimiento del Estado. Estos “saberes” son saberes de las luchas sociales, entonces son producto de la experiencia de las luchas, del debate y la reflexión colectiva. Son “saberes” del combate, de la rebelión, de los levantamientos, de las movilizaciones, de las transgresiones. Son “saberes” que de-construyen, para usar este término derridiano, de una manera fáctica las formaciones discursivas dominantes, entre ellas la académica. La interpelación multitudinaria deshoja la estructura “ideológica” dominante, deshilvana la textura de sus formaciones discursivas y formaciones enunciativas. El gesto de la interpelación demuele la consistencia del discurso de la legitimación. Ahora bien. Este “saber” demoledor tendría que ejercer su tarea cuando se toma el poder, cuando un movimiento social, cuando un partido “revolucionario”, accede al gobierno; empero, lo paradójico es cuando se renuncia a la utilización de este “saber”, se lo descarta, se lo descalifica; se opta por el saber ungido, aposentado, académico, sobre el Estado, se opta por el saber burocrático y por las especializaciones técnicas. En otras palabras, se escoge el saber del dominador, el saber dominante, como si se hubiera querido tan sólo sustituirlo y no destruir las estructuras de dominación. Se ocupa el lugar del otro, del amo; se conserva la estructura de dominación, se preserva la estructura colonial. ¿Por qué ocurre esto? ¿Los alcances de la “revolución” no eran de liberación sino sólo de sustitución de la élite dominante? Por eso, es indispensable revisar la composición de la dinámica de la movilización, de la rebelión, que llevó al poder, al gobierno. ¿Las limitaciones evidenciadas en el gobierno no se encontraban ya en ciernes en la propia composición del movimiento social? Esta pregunta es importante, nos devuelve a una vieja discusión sobre las vanguardias.

No se trata de volver al *¿Qué hacer?* de Lenin, tampoco a la tesis del intelectual orgánico de Gramsci, dado que los movimientos sociales anti-sistémicos contemporáneos experimentan, mas bien, una radicalización por aprendizaje colectivo. No se trata de un saber externo que se introduce a las masas, sino de un “saber” que se genera en la intimidad de la experiencia de explotación y subalternización. Empero, parece que se dejan temas pendientes en el aprendizaje y la reflexión colectiva, como que no se tiene tiempo para abordarlos, debido a la marcha vertiginosa de los acontecimientos. ¿Cómo lograr abordar estos temas pendientes? ¿Cómo sistematizar una ingeniería de la demolición del Estado-nación y una ingeniería de la construcción del Estado plurinacional? ¿Es un tema de especialistas? ¿Se necesita de todas maneras una vanguardia? Esta pregunta puede tener una respuesta, que aparece, en los “revolucionarios” en el poder. Especialista, vanguardias, sí, pero, siempre con las masas, con la participación social. Esta posición termina siendo una justificación, pues la participación se convierte en una caricatura, en un recurso para legitimar las decisiones ya dadas en la cúpula; no se avanza a la participación efectiva pues no se sabe cómo hacerlo y se prefiere lo malo conocido a lo bueno por conocer. Por otra parte, tal ingeniería de la demolición no es de la competencia de los funcionarios, entonces no está tampoco al alcance de los gobernantes. La tarea de la demolición del Estado-nación requiere de una interacción distinta con las organizaciones sociales, con los movimientos sociales, una interacción democrática y participativa. Una interacción abierta al debate y a la dinámica

molecular de las relaciones con las instituciones. El aprendizaje colectivo debe seguir su curso acumulativo, avanzando en la construcción de técnicas de demolición de las instituciones heredadas e inventando técnicas de construcción de las nuevas instituciones. Estas ingenierías, de demolición y de construcción, abordan el detalle de los aparatos institucionales, los engranajes, sus efectos administrativos y de gestión, sobre todo sus efectos dominantes. Es menester construir instituciones cuyos dispositivos y agenciamientos dinamicen la participación, democraticen las decisiones, conformen consensos y complementariedades. Los ritmos pueden variar de institución a institución, tanto en su desmantelamiento como en la construcción de las nuevas instituciones, empero, en conjunto, hay como una actividad transformadora constante en la transición.

El gobierno, en vez de tomar consciencia de los problemas de la transición, ha preferido encerrarse en su verdad, en la verdad del gobierno, en la verdad del poder. Los gobernantes saben lo que hacen; empero esta sapiencia se restringe a cómo conservar el poder; está muy alejada del interés de transformar, pues esto pondría en peligro la conservación del poder. La *techne* de la transformación no tiene nada que ver con la conservación del poder; al contrario, se trata de abolir la diferencia instaurada institucionalmente entre poder y potencia. La dominación se instaure sobre esta diferencia, separa poder y potencia, ocultando que el poder existe porque captura potencia. Esta expropiación-captura de la potencia permite la reproducción perversa del poder. La tarea de liberación, de la transformación emancipadora y liberadora, descolonizadora, consiste en liberar a la potencia de esta diferenciación, abolir el poder y desatar la potencia, despertar su creatividad. Hay pues una contradicción en pretender conservar el poder y proponerse, por lo menos en palabra, transformar. Los gobernantes “revolucionarios” entran en una profunda contradicción. No se puede resolver esta contradicción si es que no se pasa de las formas de gubernamentalidad liberal, nacionalista, neo-liberal, a una forma de gubernamentalidad de las multitudes. Nunca hubo una forma de gubernamentalidad socialista; esta no se pudo configurar, precisamente por las contradicciones entre poder y potencia, entre gobierno y multitud. La tragedia de los estados llamados socialistas es proponerse un programa de transición al socialismo, pero manteniendo la forma de gubernamentalidad liberal, aunque otorgándole una máscara social. El problema es que los políticos “revolucionarios” terminan confundiendo la exigencia de transformaciones estructurales e institucionales con el montaje de escenarios espectaculares. La transformación no es un teatro, por lo menos en el sentido de teatro de la simulación, la transformación se efectúa en el devenir de desplazamientos, acciones trastocadoras múltiples, que comprometen al ser social.

La otra pregunta a la que debemos responder es ¿si es viable el Estado plurinacional? Siguiendo con la pregunta: ¿No corresponde más bien a una dimensión continental? Un Estado que contiene a naciones, no sólo a una, es un Estado multinacional. Esta composición se ha dado en los imperios, aunque bajo la jerarquía de una nación dominante. Pero, cuando se plantea que todas las naciones componentes tienen la misma jerarquía, entonces reconocemos el pluralismo como condición inicial de la formación política. El reconocimiento de la pluralidad de las naciones requiere de una democracia entre las mismas, en la coordinación de las mismas. Esto parece

posible sólo en el caso de que la forma del Estado plurinacional sea la de una confederación de naciones. Pretender un Estado unitario y a la vez plurinacional aparece como un contrasentido. Quizás sea este un problema institucional introducido por el primer artículo de la Constitución, que fue el resultado de consensos y no de una reflexión radical de lo que implicaba el Estado plurinacional. Fue consecuencia de haber sustituido el debate y el análisis constitucional a los juegos políticos, creyendo que con los acuerdos se solucionaba todo. Nada se solucionaba, la maniobra, el acuerdo, en el terreno de artículos primordiales de la Constitución, no es más que incongruencia. Parte de las dificultades del gobierno por construir el Estado plurinacional datan entonces de la misma Constitución. Los y las constituyentes de mayoría, entre los que me incluyo, no supimos llevar adelante la discusión, a fondo el debate, radicalizando la reflexión, para dar cabida a un artículo coherente fundacional. No es una excusa, la agitación en la que se encontraba la Asamblea Constituyente, la presión que la agujoneaba por parte de las movilizaciones conservadoras de aquel entonces, también las presiones del ejecutivo, que creía que todo lo tenía resuelto, incluyendo el texto constitucional. La responsabilidad de los y las constituyentes de mayoría no tenía otra tarea que ser constituyentes, en pleno sentido de la palabra, es decir, constituir un nuevo Estado, una nueva sociedad, sobre la base de los mandatos de los movimientos sociales anti-sistémicos y las naciones y pueblos indígenas originarios. Estos temas de la forma del Estado plurinacional como confederación de naciones y pueblos fue planteada, puesta en mesa, en la Comisión Visión de País, pero la mayoría no quiso asumir el debate, pues prefirió sus prejuicios sobre el unitarismo y la sumisión a las preocupaciones del ejecutivo. Hubiera sido preferible llevar a fondo esta reflexión, esta discusión, mejor extendiendo el debate a todo el pueblo.

No se trata de ninguna mea culpa, sino de retomar problemas pendientes, comprendiendo también lo difícil que es llevar adelante tareas asumidas en coyunturas bullentes. Así mismo se trata de no reducir la crítica y la comprensión del problema a la mera acusación al gobierno de la culpabilidad de la crisis del proceso; aunque en gran parte la tiene, hay corresponsabilidades en lo que ocurre. Los y las constituyentes de mayoría también la tenemos; las organizaciones sociales y los movimientos sociales, que dejaron que las cosas pasen, delegando la iniciativa al ejecutivo, en vez de asumir la participación y el control social, de la misma manera son corresponsables. Es preferible retomar los problemas pendientes que seguir insistiendo que todo está bien. Ya no se trata de la defensa de la Constitución frente a las retrogradadas oligarquías regionales, cuyo horizonte de Estado no dejó de ser un instrumento improvisado al servicio de sus intereses. Estas oligarquías tampoco se esforzaron por construir un Estado-nación. Se trata del porvenir del proceso de cambio, se trata de la descolonización efectiva, de la liberación efectiva, de la construcción de un proyecto civilizatorio alternativo. Con declaraciones estridentes de defensa del proceso, que se reduce a la defensa del gobierno, no se solucionan estos problemas, se los oculta. No es tarde para retomar problemas pendientes, a mano tenemos el mecanismo de la reforma de la Constitución, pero sobre todo contamos con el establecimiento constitucional del sistema de gobierno como democracia participativa, ejercicio plural de la democracia, directa, representativa y comunitaria.

El balance de la descolonización en el proceso de cambio es el tema más problemático. Partamos de lo que implica y connota la descolonización. Nuestra apreciación más abarcadora del concepto de descolonización es, como lo escribimos en otra parte, desmontar los mecanismos, relaciones y estructuras de colonización y colonialidad inscritos en los cuerpos de los y las colonizadas y subalternas. Esta labor inmensa equivale a un desmontaje, desmantelamiento y deconstrucción de todas las instituciones que funcionan como agenciamientos de poder de la colonialidad: Estado, escuela, ejército, iglesias, cultura dominante, familia, sexo, nación, identidad, ciudadanía oficial, etc. Como toda relación de poder, el colonialismo y la colonialidad, se inscriben en el cuerpo, dejan su huella en él, lo modulan y moldean, inducen comportamientos y conductas, constituyen subjetividades y sujetos. El colonialismo y la colonialidad son diagramas de poder por excelencia por el uso consciente y manifiesto del cuerpo; inscribe en el cuerpo la codificación racial. La diferenciación racial es también una diferenciación con el cuerpo de la mujer. La dominación sobre otras razas, no blancas, y sobre las mujeres, es la dominación de las estructuras patriarcales, que son como la matriz previa de las instituciones. La relación violenta de la colonización se convierte en una relación paternal, de cuidado y protección, de amparo y de educación, en la colonialidad. No ha desaparecido la diferenciación racial, sin embargo, reaparece matizada en múltiples formas, como diferenciación cultural, como diferenciación educativa, como diferenciación tecnológica, etc. Todas estas diferenciaciones suponen la diferenciación sexual de hombre/mujer; se produce la feminización de los dominados y subalternos. La dócilización de los cuerpos se lleva al extremo, el dominio blanco también es un dominio masculino. No se puede separar entonces Estado colonial y Estado patriarcal, dominación colonial de dominación masculina. Hay una concomitancia de las estructuras de dominación.

Como lo había develado Michel Foucault hay una obsesión del poder con el cuerpo. Es su materia y objeto de poder. El poder captura los cuerpos y los convierte en materia moldeable para el uso de sus estrategias. En los cuerpos encuentra la energía biopolítica ora alimentarse y reproducirse como biopoder. La descolonización entonces es una biopolítica emancipatoria, un proceso de contra-poder. Mal se puede reducir a un cambio simbólico, a cambio de signos, a cambio de nombres, no se puede reducir a crear un vice-ministerio de descolonización subordinado al Ministerio de Culturas y Turismo, así como ha pretendido deslindarse el gobierno de las tareas de descolonización. Como dijimos a un principio, la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez es una ley meramente enunciativa, cuya estructura textual de artículos reproduce la escuela colonial y modernista. En contraste a estas reducciones y pretendida descolonización gubernamental, el gobierno se ha encargado celosamente de reforzar la estructura colonial del Estado al minimizar al máximo las autonomías indígenas, al discriminar a las naciones y pueblos indígenas originarios en el régimen electoral, al expandir la colonialidad y el colonialismo en la Ley de Deslinde Jurídico, al atentar contra los territorios indígenas y los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios constitucionalizados, por ejemplo, en uno de los casos paradigmáticos, como el del TIPNIS.

Viendo en perspectiva, estamos ante un gobierno más en la larga historia colonial; quizás, por las características, gobierno paradójico, pues asume, verbalmente, la descolonización como objetivo.

Incluso algunos ministros consideran que la descolonización ya se habría cumplido teniendo un presidente indígena. La pregunta es entonces: ¿Podremos salir de la colonialidad? ¿La descolonización es un proceso que llevará mucho tiempo, se necesita el paso de varias generaciones? El problema es que la colonización y la colonialidad están cristalizadas en los huesos; estas cristalizaciones inducen comportamientos, reducen el alcance de los propios rebeldes a un programa mínimo, que es ocupar el lugar del amo. Cuando se ocupa el lugar dejado por el dominador se es otro blanco, pues no es un problema de color, sino de colocación en la estructura del poder colonial. ¿Cómo se resuelve este problema? Frantz Fanón ya recogió esta problemática y planteó su superación. En *Piel negra, máscaras blancas*¹⁰⁸ dice que hay que salir de la clasificación del colonizador, negro, indio, respecto del blanco, pues es como aceptar la identidad impuesta, aunque la misma se revierta contra el colonizador en el momento de la rebelión, devolviéndole la violencia cristalizada en los huesos. La rebelión de los colonizados y colonizadas, de los subalternos y subalternas debe reclamarse como lo más profundo de la humanidad, lo más bello de la humanidad, interpelando y de-construyendo la representación blanca de la humanidad. La lucha es contra la economía política colonial, basada en la diferenciación racial, diferenciación sobre la que se desprenden múltiples formas de dominación sobre los cuerpos, los pueblos los territorios. La descolonización es liberar a la humanidad de la diferenciación colonial, de la clasificación colonial, del dominio blanco, lo que equivale también liberar al “blanco” de este dominio. Hay que desatar la potencia de la humanidad; la rebelión de los y las colonizadas, de los y las subalternos, hablar a nombre de la humanidad capturada, presa, inhibida, clasificada, por la dominación colonial. Esta humanidad es polifónica, plural, múltiple, desbordante, creativa; no puede reducirse a una forma impuesta de humanidad hegemónica y dominante. En otras palabras, más precisas, de lo que se trata es de destruir la estructura, el diagrama de poder colonial. En este diagrama se encuentran los Estado-nación, que reproducen la geopolítica de dominación mundial colonial.

Conclusiones

Vamos recoger las preguntas que lanzamos y sintetizar las respuestas que dimos. Las preguntas iniciales fueron: ¿Por qué dedicarnos a la epistemología? ¿Por qué tratar la relación entre epistemología y descolonización? Creemos haber respondido a estas preguntas; primero, interpretando a la *episteme* como suelo de donde emergen los procesos conformadores de saberes. Entonces la *episteme* viene a ser condición de posibilidad histórica de los conocimientos y saberes. En relación a la segunda pregunta, dijimos que la construcción de un pensamiento propio, un pensamiento emancipatorio, un pensamiento crítico del poder y de la colonialidad, requiere desplazamientos y rupturas epistemológicas radicales. En este sentido, la crítica a la *episteme* moderna y la transición a una *episteme* de-colonial y pluralista en un nuevo horizonte civilizatorio son tareas indispensables.

¹⁰⁸ Ver de Frantz Fanón *Piel negra, máscaras blancas*; Abrazas 1973; Buenos Aires.

Un segundo grupo de preguntas están dirigidas al pluralismo y al pensamiento pluralista. Desde varios años, por lo menos desde 1985, somos partidarios del pluralismo, del pensamiento pluralista, de la crítica del pensamiento pluralista a los propósitos del pensamiento pretendidamente universal. Lo que buscamos hacer ahora es un balance del pensamiento pluralista en su confrontación con el pensamiento moderno con pretensiones universales. Hacemos una valorización de las aperturas y los horizontes despejados por el pensamiento pluralista y su crítica desplegada. Sin embargo, hacemos notar que no se trata de la oposición de dos paradigmas, uno pluralista y el otro unitarista, sino de luchas sociales y políticas por emancipaciones múltiples, se trata de la interpelación a un orden homogeneizador y reduccionista, basado en la centralidad de la unidad abstracta y vaciada de contenido. En cambio reconocemos la pluralidad de combinaciones y composiciones posibles entre pluralismo y unidades. Esta no es una solución dialéctica, que es como la domesticación de la diferencia y la pluralidad, sino el reconocimiento de infinita creatividad de la potencia de la que formamos parte.

Ante la pregunta de si todo se reduce a la representación, que también puede pronunciarse qué si podemos salir del mundo como representación, dijimos que no se trata de saber si hay un afuera de la representación sino comprender que la representación está dentro de la diferencia absoluta, que no es representación. Esta perspectiva nos coloca en una posición materialista, pero, no es un materialismo dialéctico, sino un materialismo cuántico. El materialismo dialéctico sigue en el horizonte de la física clásica, que se mueve en la diferencia entre espacio y tiempo. En cambio la física cuántica nos enseña que no se puede separar espacio y tiempo, que el espacio-tiempo es curvo, se curva ante la presencia de masas gravitatorias; además se expande, cambiando de velocidad, de ritmo, se detiene, se inmoviliza, tragado por los agujeros negros. El materialismo cuántico comprende una materialidad aleatoria, cambiante, a veces difusa, otras intensamente concentrada, es un materialismo de la energía, si podemos seguir hablando de materialismo. Distintas formas de energía que fluyen, que se retroalimentan, en formas de bucles y mega-bucles; en fin un devenir de la energía que puede morir con la expansión del universo.

Por lo menos hay dos conceptos teóricos que comparte el ensayo como ejes de la reflexión y análisis; uno es acontecimiento y el otro es diferencia absoluta. El acontecimiento es pensado como multiplicidad del acontecer, cuyo devenir no depende de las representaciones, las mismas que terminan repitiendo y diferenciando aspectos del acontecimiento. Empero, el reconocer la diferencia absoluta del acontecimiento no quiere decir que estamos fuera; al contrario, estamos adentro, formamos parte del acontecimiento, incluyendo, claro está nuestras representaciones. Por eso podemos decir con Alain Badiou que *No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades*, ampliando el enunciado a ***No hay más que cuerpos y lenguajes, sino hay verdades, además de la expansión del espacio-tiempo, en cuyos espesores se encuentran los cuerpos, los lenguajes y las verdades.*** En esta concepción, la verdad no es la verdad del poder, sino la verdad como inteligibilidad, la verdad como acontecimiento.

La diferencia absoluta es la diferencia radical respecto a las representaciones, lo que no puede reducirse a la representación, es independiente de la representación, aunque la representación se explique por repetición y diferencia. La referencia a la diferencia absoluta comprende otras

relaciones y vínculos no representativos como la voluntad, la intuición anticipada, así como la vinculación biológica, además de las vinculaciones físicas, químicas y energéticas. Ahora bien, la diferenciación y la repetición como procedimientos del pensamiento, conciben la pluralidad y la unidad en sus múltiples formas interrelacionadas. Es imposible la pluralidad pura, pues sería como la diseminación absoluta, una nada; tampoco es posible una unidad absoluta homogénea, sería un vacío. Por eso es pertinente pensar múltiples combinaciones y composiciones entre pluralidades singulares y unidades singulares, composiciones y combinaciones en contante devenir.

El conjunto de preguntas sobre la descolonización nos llevó a efectuar un boceto para la arqueología de-colonial. Vemos que la corrientes de-coloniales se ocuparon primordialmente del campo de las representaciones, de la descolonización del pensamiento, de las representaciones, de necesarios desplazamientos epistemológicos, de la crítica a la colonialidad, en sus distintas formas, básicamente aquellas que tienen con distintas formas de representación, no sólo teóricas, sino también “ideológicas”, jurídicas, culturales, institucionales, crítica a los paradigmas con pretensión universal; empero se trabajó muy poco sobre las relaciones, estructuras, diagramas, dispositivos y agenciamientos de poder. Siendo la colonialidad fundamentalmente una maquinaria de poder que afecta cuerpos, territorios y subjetividades, la crítica epistemológica a la colonialidad queda un tanto suspendida, pues las *episteme* interpeladas, como las relativas a la modernidad y a la colonialidad, no se generan si no sobre la base de las relaciones, estructuras y diagramas de poder.

Es indispensable que la crítica a la colonización y a la colonialidad no solamente se integre a la crítica de la economía política generalizada, además de la crítica a las relaciones, estructuras y diagramas de poder, sino se vincule con las luchas concretas de los y las colonizadas y subalternas. Es en estas luchas concretas donde la descolonización adquiere consistencia, posibilidad y realización efectiva. La crítica a la colonialidad no puede ser sino política, por lo tanto acción, lucha efectiva contra el diagrama de poder colonial.

Ante la pregunta de si ¿Hay una epistemología descolonizadora? Comprendiendo a ésta como una *episteme*, es decir, una ciencia, un conocimiento, un saber, hemos dicho que esta es posible en tanto abarque, además de la historiografía colonial, el saber de las luchas, de las resistencias, de las rebeliones y movilizaciones de los y las subalternas. Que además de ser conocimiento de las dominaciones y crítica de las dominaciones, sea también conocimiento de las formas de lucha de las resistencias, las emancipaciones y liberaciones. Que además de ser conocimiento de los racismos, de sus formas y geopolíticas, crítica de estos racismos, sea también conocimiento de las formas de desmontarlos, de de-construirlos, de diseminarlos con la elocuencia desbordante de la danza de los cuerpos, sus ritmos, sus tonalidades, sus coloridos, sus espesores y sus gramática. Entonces, respondiendo en el presente de la pregunta, diremos que la conformación de una epistemología descolonizadora está en curso, está en construcción; el aporte del conocimiento de las luchas descolonizadoras de los pueblos es fundamental en el armado de esta *episteme* de-colonial.

En la *Crítica de la razón poscolonial* Spivak hace una deconstrucción de textos seleccionados de Kant, Hegel y Marx, artífices del pensamiento moderno. Crítica su repudio del *informante nativo* y deshoja sus escritos, en el sentido de la deconstrucción, conectando sus capas a desbordes y desplazamientos, pero también a resistencias y prejuicios. En el ensayo dijimos que las críticas más fuertes a los *Reyes Magos*, tal como los llama Spivak, no viene de la deconstrucción sino de su sensibilidad descolonizadora, de su posición crítica a la colonialidad. Entonces hicimos la pregunta: ¿Para qué sirve la deconstrucción? No negamos la utilidad de la deconstrucción, los nuevos recorridos de la crítica abiertos desde la hermenéutica, convirtiendo a la hermenéutica en una herramienta que deshilvana los tejidos de los textos, no siempre visibles. La deconstrucción se abre a la comprensión múltiple de las capas que contiene el texto; se trata de un método de interpretación que desentraña deshojando, formando con las hojas caídas el humus de la vida escondida en la trama. La deconstrucción ayuda entonces a una lectura penetrante, dinámica y alternativa, que se introduce por los recovecos del subterráneo de lo escrito. Empero la deconstrucción no es un fin mismo; esto estaría contra el “animo” mismo de la deconstrucción. Tampoco es el fin de la crítica; como dice Jean-Francois Lyotard¹⁰⁹, la filosofía hace política; nosotros decimos la crítica también.

En el balance se comprende que pluralismo y unidad son categorías del entendimiento que permiten la repetición y la diferenciación, la configuración de análisis, teorías, sobre la “realidad”, que es una idea de la razón, que busca abarcar la totalidad. Las categorías del entendimiento y las ideas de la razón son posibles a partir de la intuición sensible e intelectual, que es como la estructura de la voluntad, no solamente la estructura subjetiva y la estructura biológica, encaminada a la sobrevivencia, en tanto impulso de vida.

En relación a las corrientes de-coloniales, como dijimos, hay una falencia respecto a las relaciones, estructuras y diagramas de poder, que es la clave para comprender las formas de dominación colonial. A pesar que hay pocos aportes al respecto, como las de Aníbal Quijano, que analiza la colonialidad del poder, así como los aportes del feminismo radical y de-colonial que interpela a partir de la crítica de la economía política del cuerpo, la mayoría de las corrientes de-coloniales se han dejado absorber por la preocupación de la colonialidad del saber, por el mundo como representación. En *Antropología del poder* planteamos que el poder, fuera de estar conformado como relación de fuerzas, está íntimamente vinculado al sentimiento de dominación, a la voluntad de dominación. Se da como un “placer” de dominación; así también se da una sustitución del ideal de felicidad por la prosperidad lograda de unos en contraste de la infelicidad de muchos. La sustitución de la felicidad por la prosperidad es una limitación, una renuncia a la utopía.

En pluralismo y descolonización en Bolivia, el balance es categórico; no se avanzó sustancialmente en la transformación pluralista, participativa, comunitaria e intercultural del Estado. Se sustituyó esta tarea por la folklorización de la condición plurinacional; por lo tanto se optó por el camino fácil de la simulación y el teatro político. Las consecuencias son funestas en lo que respecta a la

¹⁰⁹ Ver de Jean-François Lyotard *Le Différend*. Les Éditions de Minuit 1983 ; Paris.

descolonización; la descolonización fue disminuida, restringida y limitada, a tal extremo, que sólo quedó de ella el cambio de nombres y de símbolos.