

Encuentros descoloniales

Memorias de la primera
Escuela de Pensamiento
Descolonial Nuestramericano

JOSÉ ROMERO-LOSACCO (COMPILADOR)

- La política de la liberación**
Enrique Dussel
- Caos sistémico, crisis civilizatoria
y proyectos descoloniales: pensar más allá del
proceso civilizatorio de la Modernidad/colonialidad**
Ramon Grosfoguel
- La gran divergencia y la brecha colonial**
José Romero-Losacco
- Marx y la transmodernidad decolonial**
Juan José Bautista Segales
- Desplazamiento en la mirada:
de los marxismos a los feminismos descoloniales**
Karina Ochoa Muñoz
- La perspectiva de la ecología política
y la agricultura latinoamericanas**
Héctor Alimonda
- Territorios, tierra, territorios agrícolas latinoamericanos
(hasta la década de 1980)**
Héctor Alimonda
- De la falla metabólica a la reconstrucción de la vida
Siminaria de Héctor Alimonda:**
Ximena González Broquen y Eisamar Ochoa
- Colonialidad de la vida
y la naturaleza**
Héctor Alimonda



Consejo Directivo
**Instituto Venezolano
de Investigaciones
Científicas (IVIC)**

Director

Eloy Sira

Subdirector

Alexander Briceño

Representante del Ministerio
del Poder Popular para
Educación Universitaria,
Ciencia y Tecnología
Guillermo Barreto

Gerencia General

Dori Mujica



Esta licencia Creative Commons
permite la redistribución
comercial y no comercial de
la obra, siempre y cuando se
haga sin modificaciones y en su
totalidad, con crédito al creador.



Red Venezolana
de Investigación en Ciencias
Sociales y Humanidades

Fundación Editorial

elperroylarana

Encuentros descoloniales:
*Memorias de la primera Escuela de Pensamiento
Descolonial Nuestramericano*

JOSÉ ROMERO-LOSSACO
Compilador

Coedición

©Instituto Venezolano de
Investigaciones Científicas (IVIC)
Rif G-20004206-0

©Fundación Editorial El perro y la rana, 2018 (digital)
Rif G-20007541-4
Centro Simón Bolívar
Torre Norte, piso 21, El Silencio,
Caracas-Venezuela, 1010
Teléfonos: 0212-768.8300 /
768.8399

Correos electrónicos
comunicacionesperroyrana@gmail.com
atencionalescritorfepr@gmail.com

Páginas web
www.elperroylarana.gob.ve

Redes sociales
Twitter: @perroyranalibro
Facebook: Fundación Editorial Escuela El perro y la rana

Diseño y Diagramación
Pascual Estrada

Edición
Norlam Ramos

Corrección
Yesenia Galindo
Vanessa Chapman

Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal: DC2018001624
ISBN: 978-980-261-195-9

Caracas, Venezuela
2018

Encuentros descoloniales

Memorias de la primera Escuela de Pensamiento Descolonial Nuestramericano

JOSÉ ROMERO-LOSACCO
(COMPILADOR)

Colección: **Heterodoxia**
Serie: **crítica emergente**

Nota editorial

El libro que hoy ponemos a su disposición constituye un aporte al estudio de las corrientes descoloniales dentro de las Ciencias Sociales y otras disciplinas con pertinencia sociopolítica. Apunta a la construcción de un pensamiento crítico, como necesidad de carácter estratégico para la elaboración de un horizonte orientador que permita garantizar la irreversibilidad de nuestros proyectos emancipatorios. Este volumen, que publicamos en coedición con el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), cuenta con las voces de intelectuales con amplia experiencia y reconocimiento en sus diferentes áreas, quienes participaron en la Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, en el año 2016. Sus voces sirven como vehículo entre el lector y estos conocimientos, fundamentales en esta época de cambios.

En este sentido, se observará que en los diferentes textos aquí presentes, aunque no exista variación alguna en sus significados, algunos autores prefieren utilizar el anglicismo “decolonial”, para no confundir con la llamada “descolonización tradicional”, mientras que otros optan por recurrir al castellano y le agregan una “s”, escribiendo “descolonial”.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Índice

ENCUENTROS

Presentación	11	DESCOLONIALES:
La política de la liberación <i>Enrique Dussel</i>	15	
Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la Modernidad/colonialidad <i>Ramón Grosfoguel</i>	61	MEMORIAS
La gran divergencia y la brecha colonial <i>José Romero-Losacco</i>	91	
Marx y la transmodernidad decolonial <i>Juan José Bautista Segales</i>	127	DE LA
Desplazamiento en la mirada: de los marxismos a los feminismos descoloniales <i>Karina Ochoa Muñoz</i>	177	PRIMERA
La perspectiva de la ecología política y la agricultura latinoamericana <i>Héctor Alimonda</i>	213	
La historicidad de los sistemas agrícolas latinoamericanos (hasta la década de 1980) <i>Héctor Alimonda</i>	231	ESCUELA
Territorios, tierra, territorios: formas de propiedad y universos simbólicos en la agricultura latinoamericana <i>Héctor Alimonda</i>	247	DE PENSAMIENTO
De la falla metabólica a la reconstrucción de la vida <i>Héctor Alimonda</i>	263	
Seminario de Héctor Alimonda: “Colonialidad de la naturaleza” <i>Ximena González Broquen y Eisamar Ochoa</i>	279	DESCOLONIAL
Sobre los autores	285	

ENCUENTROS

A la memoria de Héctor Alimonda

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Presentación

Estas páginas compilan parte de los resultados obtenidos tras la realización de las jornadas rubricadas bajo el título de Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, en la ciudad de Caracas. Dicha jornada es el producto de años de trabajo, encuentros y desencuentros, que tienen como antecedentes el seminario “Descolonización de los paradigmas de la Economía Política”, a cargo del activista descolonial Ramón Grosfoguel, realizado en la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV) en 2008, cuyas sesiones dejaron como saldo la creación del Núcleo de Epistemologías del Sur¹ en dicha universidad y la realización del seminario “Una nueva política para América Latina en el siglo XXI”, dictado por Enrique Dussel en 2009. Estos encuentros sentaron las bases para la construcción de espacios de trabajo y colaboración.

En 2015 los esfuerzos por llevar adelante una Escuela de pensamiento descolonial se encontraron con la iniciativa de construir una Red Venezolana de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. Motivado por la serie de seminarios que dieron vida a la Red, se concreta la posibilidad de llevar adelante la iniciativa de la Escuela durante el mes de octubre de 2016. De esta manera, se contó con el apoyo de los Ministerios del Poder Popular para el Ecosocialismo y Aguas; para la Ciencia, Tecnología y Educación Universitaria; y para la Cultura²; profesores e investigadores del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA); del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC); del Núcleo Académico de Epistemologías del Sur de la UBV; el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (Celarg); la Universidad Experimental de las Artes (Unearte); el Centro Internacional

¹ Núcleo del que se desprende, a raíz de la Escuela, el “Laboratorio de Estudios Descoloniales y Geopolítica de los Conocimientos” en el Centro de Transformaciones Sociales, Ciencia y Conocimiento, del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC).

² En la figura de la Fundación Editorial El perro y la rana.

Miranda (CIM), junto a los colectivos de investigación Códigos Libres y La Candanga Feminista.

La Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial es un seminario intensivo que tiene como objetivo propiciar espacios formativos y de discusión que permitan la construcción colectiva de horizontes comunes desde el sur global. La discusión acerca del socialismo del siglo XXI requiere de un debate crítico que profundice tanto en las experiencias prácticas del socialismo del siglo XX como en los nuevos elementos de los procesos socialistas recientes y los retos del nuevo siglo. Por tanto, una evaluación del socialismo del siglo XX, que nos brinde elementos críticos de experiencias pasadas, es indispensable para aprender de los errores anteriores.

El riesgo de no hacerlo es el peligro de reciclar prácticas y concepciones obsoletas del socialismo del siglo XX bajo el lema de socialismo del siglo XXI. Algunos elementos ya adelantados por las experiencias recientes de los procesos revolucionarios en Bolivia y Venezuela indican que el socialismo del siglo XXI a diferencia del XX será plural, democrático y epistémicamente diverso. Plural porque no existe un solo modelo a seguir; cada proceso tendrá sus propias particularidades aun cuando se puedan adaptar experiencias positivas del socialismo de otros lugares. Democrático porque combina formas parlamentarias, multipartidistas de democracia participativa con formas comunales de democracia directa. Epistémicamente diverso porque ya no se parte de la visión universalista eurocéntrica del mundo, sino que se parte de concepciones producidas desde el sur global que son por definición epistémicamente pluriversales. La noción de “socialismos descoloniales pluriversales y democráticos del siglo XXI”, pensada desde lo que Boaventura de Sousa Santos llama “epistemologías del sur” y “ecología de saberes”, nos acerca a una visión distinta de lo que fue la visión hegemónica del socialismo del siglo XX que partía de una sola matriz epistémica (marxismo eurocéntrico) y de un solo modelo a seguir (modelo stalinista).

Por ello consideramos que este espacio (y los que están por venir), a pesar de haberse pensado hace ocho años, llega en un momento de urgente reflexión sobre el futuro de los procesos de cambio en la región y

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

particularmente en Venezuela. Lo que suele calificarse como final de ciclo o crisis de los gobiernos progresistas resulta más bien una encrucijada que nos obliga a asumir el reto de enterrar a los fantasmas del desarrollo y los anhelos de modernización; de lo contrario, seremos incapaces de realizar aquello que les quedó por hacer a las independencias formales, seguiremos soñando y anhelando las fantasías de la Modernidad mientras nos sigue devorando la lógica de la colonialidad.

La producción y realización de la Escuela nos enseñó que, a pesar de las dificultades de 2016 y de que entendíamos que la continuidad democrática corría peligro, es posible proyectar un encuentro de semejantes magnitudes con un año de anticipación; nos mostró que la voluntad por transformar los horizontes de expectativas de la sociedad venezolana es una fuerza que sigue convocando a la acción colectiva. Superando nuestras proyecciones iniciales, el espacio invocó a sujetos con la simple motivación de buscar otras coordenadas para comprender lo que ocurre hoy en el país y su rumbo si no transformamos nuestros postulados. Un espacio que a falta de “logística” se llenó de voluntades.

La programación de la Escuela inició con el foro-congreso “Los marxismos del Sur frente a los socialismos descoloniales pluriversales del siglo XXI: crisis civilizatoria, epistemologías del Sur y buen vivir”; realizado los días 7 y 8 de octubre de 2016. Al finalizar, se realizaron sesiones de trabajo con los participantes del seminario; de este modo se abrieron espacios para la formación y discusión en torno a los retos que suponen los proyectos de liberación cuyo horizonte es la descolonización de la vida, la construcción de un mundo donde muchos mundos sean posibles.

La presente publicación recoge los trabajos presentados en la Escuela, así como una reseña de lo discutido durante los seminarios. La Escuela contó con la participación de Enrique Dussel, Juan José Bautista, Ramón Grosfoguel, Karina Ochoa, Héctor Alimonda y José Romero-Losacco. Asimismo, convocó durante una semana a colectivos sociales y de investigación, además de investigadores y profesores.

La política de la liberación*

ENRIQUE DUSSEL

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

* Clase magistral de apertura de la I Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, lunes 10 de octubre de 2016, sala Anna Julia Rojas, Universidad Nacional Experimental de las Artes (Unearte).

Para abordar el tema de la política y la de la liberación, quiero, por primera vez, insertar esta política en un horizonte de interpretación decolonial. Veremos qué agrega esto a la visión más habitual. El Perro y la Rana¹ ha publicado *20 tesis de política*², y ya era una política decolonial. Es muy fácil de conseguir, y también pueden verlas en textos electrónicos y descargarlas en la computadora.

Al principio esas *20 tesis* fueron veinte sesiones de trabajo con un grupo grande (como de 400 jóvenes) de un partido político popular en México; eran pequeños textos, de cinco o seis páginas, para resumir un concepto. Pero tomadas aisladamente, quizás uno empieza a leer y no se da cuenta de lo que hay detrás; y aún me toca hoy mostrar más todavía de lo que hay detrás de lo que pensaba en el momento de publicar este trabajo al que me voy a referir un poco.

Quería situar la política dentro de una interpretación decolonial y mostrar un poco de qué se trata, ya con más autoconciencia de lo decolonial que en 2006 (tan poco tiempo, hace 10 años). No teníamos el nombre ni del todo la autoconciencia, aunque el tema fue planteado al fin de los sesenta, cuando un autor como Salazar Bondy en Perú escribió en 1969 “¿Es posible una filosofía en Nuestra América?”, a lo que yo diría: ¿es posible pensar filosóficamente la política?, ¿es posible pensar una economía política en nuestro continente?, ¿es posible pensar una sociología?, y así podríamos pasar por todas las ciencias llamadas sociales o humanas. Él respondió: “No”, porque somos un continente dependiente (todavía la palabra colonial no aparecía) y en los sesenta se habló de la *teoría de la dependencia*, que planteaba sin embargo el tema actual.

¹ La Fundación Editorial El perro y la rana es una editorial del Estado venezolano que tiene entre sus objetivos brindar un espacio editorial inclusivo que democratice tanto la edición de libros como la lectura libre y solidaria: www.elperroylarana.gob.ve

² Dussel, Enrique. (2008). *20 tesis de política*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana. Para consultas electrónicas: <http://www.elperroylarana.gob.ve/20-tesis-de-politica/>

ENCUENTROS

Desde el 69 hasta ahora ha pasado un tiempo, pero algunos tomamos muy en serio el problema y dijimos: ¡sí!, es posible pensar en América Latina y hacer ciencia, filosofía y literatura; lo hizo el *boom* literario que había tomado a América Latina como punto de partida, y la misma teoría de la dependencia, que quizás sea la primera producción decolonial de nuestro continente, porque mostró una nueva manera de plantear el asunto y que en la izquierda produjo un debate que nos llevó a enfrentarnos.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

Gente muy importante, marxistas muy reconocidos, dijeron que la teoría de la dependencia no es marxista: es burguesa. ¿Por qué? Porque trata el problema de un capital global-nacional-subdesarrollado con respecto a un capital global de los países desarrollados. Con Ruy Mauro Marini llegamos a definir que se trataba de transferencia de plusvalor de los países del Sur hacia el Norte, de los subdesarrollados a los desarrollados. Algunos colegas pensaron que Marx solo había tratado el tema capital-trabajo, y por lo tanto, el capital explota el trabajo y logra plusvalor; entonces dijeron: “No hay lugar teórico en la economía política para la teoría de la dependencia en el pensamiento de Marx”. Eso se dijo, explícitamente, en un gran congreso de sociología en 1975 en Quito, donde un poco se declaró la teoría de dependencia como no importante y fuera del campo marxista.

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

Olvidaron que Marx siempre habla así de la relación capital-trabajo: yo le llamaría una relación vertical capital-trabajo (de ahí la explotación del obrero, la clase obrera y demás); pero explícitamente Marx habla de explotación de un capital sobre otro capital (“capital” con respecto al “capital”), y eso lo plantea en el tema de la competencia. Si vamos al nivel capital nacional menos desarrollado³, y Marx habla de un capital menos desarrollado, esto en Marx significa menor composición orgánica del capital; es decir, subsunción de tecnología o tecnología no tan desarrollada como otro capital.

DESCOLONIAL

Entonces, un capital que tiene más tecnología logra producir un “producto” con menos valor, tiene menor precio en el mercado y en la competencia líquida, destruye, los capitales que, como tienen menos tecnología, producen con más

³ Sobre la palabra “desarrollado”, dijeron que era un concepto que no es marxista. Habían leído poco a Marx, porque primero en Hegel “desarrollo” es el desarrollo del concepto para llegar a la idea; es un concepto fundamental, *Entwicklung* en alemán.

valor y tienen mayor precio; entonces venden la mesa por más precio y la que se vende más barata con las mismas cualidades es la que se compra y lo demás queda afuera. Era la teoría de la competencia.

Ahora el marxismo tradicional, y sobre todo soviético, no trabajó mucho el problema de la competencia; es más, lo eliminó del mercado; y la competencia, aún en el sistema futuro, habrá que definirla de otra manera, pero no se puede eliminar porque la manera contraria de la competencia es que una burocracia decida cuándo se incorpora una tecnología, y si se duerme la burocracia o no le da importancia en un buen momento, pues se va atrasando, y ese fue el problema productivo de la Unión Soviética. El modo como la tecnología se incorporaba al proceso de producción se empezó a retrasar y entonces producían con demasiado valor (significa “con demasiado trabajo”); y por lo tanto, producían un camión, pongamos de ocho mil horas de trabajo en todos sus componentes, pero en otros países capitalistas en vez de ocho mil horas lo hacían en cuatro mil. Por lo tanto, estaban perdiendo materia, trabajo y demás; y se derrumbó el sistema por cuestiones muy precisas que aún tenemos que analizar. No hemos hecho todavía una crítica marxista del socialismo real; y es posible y necesario aprender qué es lo que falló. Pero todo esto es para decir entonces el tema de la decolonización en el pensamiento de Marx; y luego lo voy a tratar de forma más extensa.

El tema de la decolonización en el pensamiento de Marx se sitúa aquí; mas no en la relación capital-trabajo, que hay que tenerla siempre clara, porque “capital” tiene otro trabajo; pero no es lo mismo capital venezolano con trabajador venezolano, que capital norteamericano con un trabajador norteamericano. Se transfiere plusvalor al otro: yo, capitalista periférico, pierdo plusvalor y sobreexploto, “superexploto” como dice Ruy Mauro Marini, al propio capital para tener más plusvalor y aquí el obrero periférico se va empobreciendo mucho más que el obrero norteamericano y surgen una cantidad de cuestiones. Pero esto sería la economía política.

La Modernidad no solo ha implicado la explotación de las colonias, sino también una narrativa, una ciencia, que justificaba esa explotación de la periferia y se hizo, además de una narrativa, una retórica; es decir, daba argumentos que convencían al contrario. Aquí se producía un discurso

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

científico que se proyectaba sobre la burguesía periférica, pero aún más sobre los obreros; de tal manera que el ideal de desarrollo en los países centrales se transformó en nuestro ideal. Kruschew en algún momento dijo: “Llegaremos a imitar y superar a los EE. UU.”. Eso estaba inviscerado detrás de todo el socialismo del siglo xx. Entonces, el tema que estamos planteando es algo novedoso, pero no ha surgido ni en EE. UU. ni en Europa, ha surgido en América Latina y va hacia el África y el Asia; pensándose las cosas de otra manera.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

Por eso, en estas *20 tesis de política*, si no se entiende bien cuál es el contexto, puede ser leída como otra obra parecida a una historia de la política moderna y la estructuración de qué es la política. Intenta, este pequeño librito, dar una nueva visión de la política. Va a ser una crítica política de la Modernidad, y al ser de la Modernidad no voy a poder aceptar ni el primer paso de los filósofos o pensadores modernos.

DE LA

PRIMERA

En las Facultades de Ciencias Políticas, cuando estudian la historia moderna de la política empiezan por Thomas Hobbes, que escribió el *Leviatán* allá por 1642; pues en ese libro ya se formula una visión en donde las colonias desaparecen y donde ya se tiene una visión política que es la que se estudia en nuestras facultades; y aún la izquierda lo critica, pero sin conciencia de que hay una historia del pensamiento político (Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Immanuel Kant, Georg Hegel y hasta llegar a Jürgen Habermas en este momento) y toda esa historia de la política nosotros la estudiamos; ese el problema de la universidad en Venezuela.

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

A esa universidad que es como el refugio de la oposición a una revolución hay que mostrarle que es eurocéntrica. Están repitiendo una narrativa y una retórica europeo-norteamericana en donde ellos no existen, porque lo piensan desde el Norte hacia el Sur y repiten el discurso que ellos han enunciado y pareciera que eso es inocente:

DESCOLONIAL

Total, yo estudio la cultura universal que es la filosofía, la teoría, sociología moderna (Émile Durkheim, Max Weber, Talcott Parsons, Thomas Luckmann), pero todos son eurocéntricos y yo no existo como latinoamericano, no me explican mis cuestiones, y más, leyéndolos devengo

NUESTROAMERICANO

en un europeo y un norteamericano, y cuando llego a Venezuela impongo un pensamiento que no corresponde a lo nuestro; y justamente por esto no puedo ni pensar qué es lo que hay que hacer.

Se trata de una crítica a la política moderna. Decía Marx (y esto no es muy conocido) que de lo que se trata es de criticar todo el sistema de las categorías de la teoría burguesa en la economía política. Él dice “el sistema de categorías”, y lo que hizo fue tomar a los fisiócratas (Adam Smith, David Ricardo, etcétera), ver qué tipo de categorías tenían y en qué orden (o desorden) las exponían e ir construyendo nuevas categorías, con un nuevo orden, y así hizo la crítica total del sistema de las categorías en la economía política burguesa; era antiburgués. Hay que hacer lo mismo en la política. Marx no lo hizo y el marxismo tiene una falencia enorme a nivel de la política como lo dice un Premio Libertador al Pensamiento Crítico, István Mészáros, en un enorme libro sobre *El Capital*.

La crítica de todo el sistema de las categorías políticas debería ser una crítica al liberalismo, que es lo más propio de la política moderna o burguesa, y donde la democracia representativa se presenta como universal; no pensando que esa democracia representativa ha entrado en crisis, porque nunca tuvo como correlato la democracia participativa, que no negaba la representación, pero que creaba un nuevo tipo de articulación. El Estado liberal fue constituido de arriba hacia abajo. En la Revolución inglesa (1688), Cromwell, junto a un grupo de burgueses (porque la burguesía no gobernaba en Inglaterra), hace un golpe de Estado, y la Revolución inglesa se apropia del Estado (que lo reformula) e implanta el capitalismo en un mundo que era feudal. Es decir, paradójicamente, funda primero la política y luego la economía; porque debo decir que eso de infra y supraestructura no lo enseñó nunca Marx, sino en tres líneas al prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), que es parte de la ortodoxia del marxismo del siglo xx, el cual planteaba la economía como la infraestructura, y la política y la ideología como la superestructura.

Marx jamás dijo eso. No escribió una página sobre una teoría de la infraestructura; se refiere al tema, pero no como categoría teórica. Además,

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

para él la economía no era la última instancia porque la política constituye la misma economía, porque ¿qué es la economía? La producción de una mercancía que se vende en el mercado, pero pasar de una mano a otra mano (esto es mío y usted tiene el dinero) es un problema de derecho (yo tengo derecho a esto o comunitariamente, tenemos derecho nosotros todos, la comunidad, a esto; pero hay otra comunidad que tiene otras cosas), y si intercambiamos las mercancías significa que hay un cambio de apropiación, aún comunitaria si hubo un grupo indígena que hacía trueque con otro; pero cambiar el derecho a la cosa y dárselo al otro, y yo ahora ser poseedor del dinero, eso es un problema de derecho; es decir, un problema político. Es decir, la política está en la esencia de la economía así como la economía está en la esencia de la política porque, si la política es hacer justicia, pues hacer justicia es dar de comer al hambriento, y es un problema económico porque hay que producir la comida. Este tipo de simplificaciones no nos permiten entender la realidad como se nos enfrenta y es mucho más compleja.

Entonces, realmente, se trata de la crítica al liberalismo, que surge en la Revolución inglesa y culmina en la Revolución francesa. Pero la Revolución francesa no es una revolución de la humanidad, es una revolución europea burguesa. Declara los derechos universales del ser humano, y al mismo tiempo el *code noir* (el código negro), que dice que los esclavos de Haití son esclavos; ¿en qué quedamos? ¿Son universales o no lo son?

¡Ah, eran universalmente europeos! Porque según la percepción de la época, en las colonias los africanos, latinoamericanos y asiáticos eran semihumanos; nos habían dicho que estaban en la barbarie del despotismo oriental, siendo que la Modernidad había salido de ellos. Es un discurso retórico que tenemos incorporado en toda nuestra cultura y ese es el problema de la universidad. No podemos realmente penetrar la universidad simplemente con fondos menos o más, o cerrando las universidades; tenemos que entrar a cambiar la interpretación de la realidad para que ellos mismos empiecen a ponerse en otra situación.

Estamos hablando de crítica a la política moderna como crítica del liberalismo, que también incluye a la política del socialismo real del siglo xx. No podemos defender el sistema político del socialismo real, aunque

entendamos que no había otra solución, que era muy difícil, y que era una novedad tal que no permitió entender muchas cosas; pero el sistema soviético, democráticamente hablando (no digo la democracia liberal, sino la participación real del ciudadano, la participación protagónica, que tampoco debe negar la representación porque entonces se vuelve ilusa o cuasianarquista), ese proyecto no puede ser repetido en el siglo XXI; porque fue inevitablemente un partido que, burocráticamente, dirigió un país y planificó la burocracia no participó el poder popular. En la Ley del Poder Popular de Venezuela se intenta (¡se intenta!) una cosa a futuro, pero está el hecho de que la planificación debe venir de parte de un poder, que se llama ciudadano; pero quizás fuese mejor se llamase participativo, donde desde la base del barrio y de la aldea se vean las necesidades y se plantee un plan que, elaborado por el pueblo, se le proponga al poder representativo ejecutivo y legislativo. Allí se torna mucho más complejo.

Tenemos que hacer, honestamente, una crítica también a la política del socialismo real para superarlo en el siglo XXI. Pero entonces, de pronto, nos enfrentamos a un tema que Marx no pudo ver explícitamente: la relación entre la Modernidad y el sistema económico y político. Para la izquierda, la Modernidad también pudo ser revolucionaria, anticapitalista, en favor de los obreros, de los pobres y marginados, pero tener todavía el ideal de la Modernidad. ¿Pero qué es la Modernidad? Es un producto cultural, una estructura política y económica de orientación machista, con componente racial (porque se calificó a todas las regiones del sur de la Modernidad como colonias, pero se le adosó una doctrina de inferioridad racial); una cultura con un discurso y una retórica en donde se muestra que Europa es superior, que los blancos son superiores, que el sexo masculino se impone de una manera particularmente distinta a lo que había pasado en otras civilizaciones; y así muchos otros aspectos. De tal manera que vemos las revoluciones del Caribe y hay un grupo de grandes políticos, pero no se ve ningún afro, ¿qué pasó con la raza?; no hay ninguna mujer, ¿qué pasó con el género? Son evoluciones que hay que seguir haciendo, pero que no hicieron en esa etapa.

El gran canal de televisión TeleSur tiene una gran consigna que es muy española, pero muy bella: “Nuestro Norte es el Sur”. El norte significa algo

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

así como nuestro proyecto, pero el proyecto nuestro es el Sur; hay un juego de las palabras extraordinario, aunque si tomamos el mapamundi en donde el Polo Norte está arriba, ¿quién dijo que el Polo Norte está arriba? Démosle vuelta al mapa: arriba está la Antártida, llega ahí el Cono Sur y abajo están Eurasia y Europa, ¿por qué no? Hay una representación de Peters donde los invierte simplemente, porque no es geográfico ni astronómico que el Norte esté arriba. El norte está en el Norte y creo que está abajo, pero estar arriba es ya un elemento ideológico que se le agrega y yo me doy cuenta cuando veo que si lo invierto alguien dirá: “¡Mire, por favor, dele vuelta a ese mapa porque es del otro lado!”; pero ¿quién se lo dijo? La Modernidad, porque Europa está arriba y el Sur está abajo; y abajo es la parte inferior, no es el cerebro, sino las partes más indignas del cuerpo. Lo de abajo no es lo de arriba. Eso es ideología y penetra hasta el subconsciente.

La Modernidad tenemos ahora que descubrirla y preguntarle qué es. Es un gran debate: ¿cuándo empieza la Modernidad? Algunos dicen que comienza en Europa, en el siglo XII o XIII, otros dicen que empieza solo con la Ilustración, en el siglo XVIII. Algunos pensamos que la Modernidad empieza con la *invasión de América*, mal llamada *descubrimiento*. Si hablo de descubrimiento soy moderno y eurocéntrico, si hablo de invasión soy decolonial; es muy distinto. ¿Quién descubrió América? ¿Colón? ¡Qué pretensión! De ser así, entonces todos los que estaban aquí en el continente no lo habían descubierto, eran pájaros, plantas o animales; los indígenas no lo habían descubierto. Gracias a Colón se descubrió. ¿Se dan cuenta la barbaridad, la estupidez y la irracionalidad?, ¿no eran humanos aquellos?, ¿no eran americanos?, ¿cómo los descubrió? Hasta ese punto llega el eurocentrismo moderno que hemos incorporado.

En 1892 se puso una estatua de Colón en Barcelona y otra en la avenida Reforma de México; y pulularon por América Latina las estatuas de Colón en el cuarto centenario del “descubrimiento” de América. Casi hasta hacen santo a Colón (pero en realidad sí había una propuesta en Roma de hacerlo santo). Es decir, se veía el mundo desde Europa, pero ¿no habían descubierto América nuestros indígenas ya hace treinta o cuarenta mil años cuando pasaron a pie por Bering y fueron viendo Nuestra América?, ¿y no recibieron

a Colón indígenas, humanos? Él los descubriría, pero no descubrirían América. Más bien los indígenas descubrían a un Colón y no sabían lo que se les venía encima; pobres de sí.

Y después, el 12 de Octubre se festeja el “Día de la Raza”; ¿de cuál raza?, ¿de la indígena?, si la machacaron; ¿de la española?, ¿que vamos a festejarla?, ¿somos hijos de Colón, de Pizarro, de Cortés, de los conquistadores de Alvarado; o somos parte de este continente? Dense cuenta, la historia la tenemos exactamente al revés; pero no es mi tema de hoy. Es que la Modernidad comienza exactamente en el descubrimiento o en la invasión de América.

Yo hace poco en el programa *Dossier* de Walter Martínez mostré en la televisión lo pequeña que era Europa, sitiada por el mundo musulmán, subdesarrollada, periférica, pobre. El mundo árabe circulaba de Marruecos a Filipinas, era un mundo rico, con ciencia, con astronomía ya hacía siglos (el sol por centro, y después Galileo lo va a descubrir cuatro o cinco siglo después que los chinos y los árabes); y, entonces, esa Europa sale del enclaustramiento del mundo árabe y entra a la Edad Media.

No pretendía usar el mapa, pero ya que lo tengo atrás, esta proyección es de Peters, donde intenta que cada centímetro cuadrado de mapa sea realista en cuanto al territorio representado, porque en los mapas que tenemos, si lo abro el punto se extiende y, de pronto, Groenlandia es mucho más grande que América del Sur y el África; y ese mapa también es ideológico, porque se ve una Europa mucho más grande. En este mapa está guardada la proporción real del territorio. Miren qué enorme es el África y qué chiquita es, en el fondo, Europa. Toda Europa entra muchas veces en Brasil, es más pequeña que Argentina. Cuando en el 1492 la Europa latino-germánica tenía un millón y medio de kilómetros, era la mitad de Argentina y muchas veces más chica que Brasil.

El debate sobre cuándo empieza la Modernidad es muy importante, porque, en general, seguimos viendo el modo cómo esa pequeña cultura utilizó las otras inteligentemente, se nutrió de ellas y, después, esos archivos que le sirvieron para enterarse de lo que pasaba en el mundo, los desconectaron y los denigraron; solo quedaron la historia y la comprensión europeas, y el Renacimiento también alienta esta etapa de la historia mundial.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Quiero, en seguida, indicar elementos para la constitución originaria de esa Modernidad, y desde allí hacer una descripción teórica de la política en su despliegue europeo que no podemos aceptar y tenemos que comenzar de nuevo. Voy a situar el tema.

MARX Y LA POLÍTICA

Algunos piensan que el pensamiento decolonial es la “superación del marxismo” y dicen que estudiar a Marx es ya cuestión del pasado porque Marx era moderno. Esa es una posición posible, ya hay varios que dicen eso. ¿Por qué pueden decir eso? Porque efectivamente Marx, que comenzó la crítica de la política en su juventud (1842-1843 y hasta casi 1844), hace una crítica de la política de Hegel y, como Hegel decía que la religión era el fundamento del Estado, Marx se lanza contra el fundamento del Estado que es la religión, y dice: “El origen de toda crítica es la crítica de la religión”; pero está pensando en Hegel, no en general, y si para Hegel la religión es el origen fundamental de la política, hay que criticar dicho fundamento. Pero esto no quiere decir que Marx se lanzaba contra todas las religiones de la Tierra y va a proponer el ateísmo como teoría.

En 1844 Marx dice que el ateísmo, después de la negación del ser humano, no tiene más función, Marx no va hablar más desde 1844 sobre el ateísmo, y menos de ser una condición de la revolución. El marxismo del siglo xx tomó el ateísmo como punto de partida, se dirigió al pueblo africano, al pueblo asiático y al pueblo latinoamericano y se dedicó a decir: “Todos los dioses, toda la cultura de ustedes es irracional. La revolución empieza como superación”. Y los pueblos dijeron: “¿De dónde viene eso? No es mío”. ¿Cómo a un indígena yo le voy a decir que tiene que renunciar a sus tradiciones? El asunto era entrar en ellas y movilizarlas en el proceso revolucionario.

En 1874 Bakunin (y ya Bakunin me va interesar para la política) le propone a Marx, para la Internacional, incorporar una asociación de ateos socialistas, y él le dice al Engels en una carta, refiriéndose a Bakunin como “¡el tonto este!” (*albern*): “No voy a incorporar a ninguna asociación de ateos socialistas a la Internacional porque es una asociación teológica”. Eso es Marx, pero no

los marxistas-leninistas. Están en el siglo xx, pero nosotros en el siglo xxi. Si no leemos a Marx con microscopio, y nos referimos a sus textos, entonces tampoco podremos entrar en el siglo xxi sin tener algo distinto.

Entonces Marx, sin embargo, hizo una economía política después de la crítica de la política, que es muy interesante, pero le dedicó solo un año y medio o dos, y después, de pronto, le llegaron a sus manos los esbozos de una economía política crítica de Engels, por lo que empezó a estudiar economía y ahí se metió hasta el fin de sus días. Pero Mészáros lo indica muy bien: en el gran libro de la política Marx no desarrolló, como desarrolló en *El Capital*, su gran obra, no solo tres volúmenes, sino más que esto sobre el Estado; no lo hizo. En la economía política creó todo un sistema de categorías (inicial, porque tampoco lo terminó) para poder hacer crítica de la economía, pero en la política no hizo un sistema de categorías para criticarla. Y entonces, el marxismo tradicional usó las categorías de la economía para hacer la crítica de todo, hasta de la política. Claro que, por ejemplo, en la cuestión del género allí el marxismo no pudo decir nada porque: ¿cómo va explicar en alguna categoría de Marx el orgasmo? No puede; porque sus categorías eran económicas. Tampoco descubrió Marx el racismo, y en sus textos hay racismo; cómo desprecia a Bolívar y al Caribe, cómo recomienda al novio de su hija Laura que tenga mucho cuidado y hace ciertas explicaciones que muestran el machismo de Marx en su vida familiar. Entonces no pidamos a Marx todo.

Él trabajó la economía, él vale y sigue valiendo. En todo lugar donde haya capital Marx, vale, pero ¡cuidado!, a nivel nacional y especialmente en Inglaterra; porque después de publicar el tomo primero entró en contacto con los rusos, es notable que le escribe a Engels algo así como: “Ellos, que están subdesarrollados, son los primeros que han captado la idea”; y en la Europa desarrollada nadie le hacía caso todavía. Entonces, Danielson le dice: “Mire, hay que estudiar el tema ruso que no se compone bien con lo que usted ha planteado en el primer tomo”, y Marx dice: “¿Cómo?”. Y entonces se pone a estudiar ruso. Tenemos un cuaderno, entre los 120 cuadernos de Marx en el Museo Británico, de los cuales se han publicado 35, pero faltan casi 90 (porque parte importante de la obra de Marx nunca fue publicada y yo digo que publicar eso valía menos que un avión a reacción)... ¿Por qué la

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

Unión Soviética no publicó todo Marx? Porque si se leía todo Marx entraba en cuestión el marxismo-leninismo.

DESCOLONIALES:

Y lo digo con conocimiento de causa, porque he estado en el Instituto para el estudio del marxismo-leninismo⁴ de Berlín: cinco pisos con 500 investigadores trabajando los archivos de Marx. Yo dije: “Seguro que aquí han estado muchos cubanos”. Cuando me dijeron: “Usted es el primer latinoamericano que entra al archivo”, respondí: “¿Cómo? ¿No ha habido gente que ha trabajado en América Latina los archivos de Marx, los escritos inéditos de Marx?”. Me preguntan: “¿Para qué?”, y yo digo: “¿Quién va a traducir a Marx?, ¿quién va a penetrar a Marx en su profundidad, bien sean los cubanos?”. No hubo ni un cubano que estuviese en el archivo Marx, ¿por qué? Porque los soviéticos despreciaban el tercer mundo. ¿Qué podría agregar un cubano al análisis de Marx? Eso es eurocentrismo porque la Unión Soviética, que era la parte oriental de Europa, aspiraba a ser más que Europa, pero Europa moderna. Hay que ir más allá. Estamos en una revolución teórica que ustedes no se imaginan. Tenemos que ir más allá de 500 años, por decir el comienzo, porque Gunder Frank no habla de los últimos 500 años, sino de los últimos 5000 años. La civilización que comenzó en Mesopotamia y en Egipto, y después China, India y toda la cultura mundial realmente organizada empezó hace 5000 años. Hay economías de excedentes trabajadas por las élites y que creó la pobreza. Quizás lo que venga ahora sea la superación no solo de la Modernidad, sino de los últimos 5000 años, que será más profunda, y tenemos que tomar el peso de hacer una revisión de todo esto.

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

Entonces, dos cosas históricas Marx no pudo hacer: la primera, el desarrollo sistemático, según el método que empleó en la economía política, para la política. ¿Quién lo va hacer? Nosotros. Tenemos que hacer una crítica política como Marx hizo la crítica a la economía política; y de eso se tratan las *20 tesis*, ya lo explicaré en seguida. La segunda cosa que Marx no pudo hacer fue llegar al mercado mundial y de ahí descubrir el mundo colonial. Porque él empezó *El Capital*, comenzó el primer tomo, publicó, que no era

⁴ Este instituto fue creado por la República Democrática Alemana (RDA), y tras la caída del Muro de Berlín todos los archivos pasaron a manos de la Fundación-Archivo de los Partidos y Organizaciones de Masas de la RDA, situado en Berlín. (N. del E.).

más que la producción de plusvalor y la acumulación (primera parte); pero después venía el segundo tomo que era la circulación; y la tercera parte, la realización, que es la vinculación entre el mercado y la producción; y eran tres tomos, pero se publicó uno.

Esos tres tomos eran la primera parte del programa, eran *El Capital*, tres tomos más la competencia; y ahí hay un problema porque, como no los expuso, no se trabajaron el capital crediticio y el capital accionario. El primer tratado de *El Capital* de Marx, del cual publicó un tomo (pero el dos y el tres ya no los publicó), era *El Capital*, pero que en realidad era el primer tomo, luego venía la competencia, el capital crediticio y accionario, la renta y luego pasaba a otro nivel, el Estado, pero desde la economía política. Esto después debía ser visto desde el salario. Luego la relación entre los Estados y el mercado mundial: seis partes entonces. Él publicó solo una ínfima parte de su proyecto. ¡Guao! Nos toca a nosotros hacer mucho; que es todo lo que él no hizo, porque era una persona limitada y porque se volvió viejo.

Recordemos que cuando entró 1867 al publicarse el primer tomo, cayó en manos de los rusos; y entonces los rusos le dijeron: “Eso no vale para Rusia”. Dijo Marx: “¿Cómo?”. Entonces se puso a estudiar ruso. Hay un cuaderno en el archivo, que he tenido en mis manos, donde Marx se pone a estudiar ruso (los verbos, los adjetivos, las declinaciones) como lengua porque no la sabía; sabía inglés, francés, alemán y griego, pero no ruso. Ya al segundo año empezó a leer en ruso; los populistas le mandaban trabajos y él empezó a trabajar en qué pasaba con el mundo económico ruso (que, claro, estaba con el zarismo, y se creía que estaba en la Edad Media, pero no estaba en la Edad Media, era ya una marginalidad del capitalismo europeo), y entonces Vera Zasúlich (fundadora del Partido Comunista Ruso) y Plejánov le envían una carta a Marx y le preguntan: “¿Se puede pasar de la Obschina al socialismo sin pasar por el capitalismo?”. Y Marx se pone a estudiar (tiene archivos, tiene cartas). Escribe cinco veces la respuesta y al fin le responde: “Se puede pasar de la Obschina, que es la gran comunidad campesina, sin pasar por el capitalismo, al socialismo”. Zasúlich recibe y revisa esta carta que rompía el etapismo que ellos estaban imponiendo, la agarró, la guardó en un escritorio, y en 1924 se descubrió esta carta, que iba contra la idea del marxismo del

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

futuro Partido Comunista Ruso; y Marx allí dice: “Por ahí en Rusia hay unos machistas”, pero en el fondo él estaba de acuerdo con los populistas, como Mariátegui, porque Mariátegui dice: “¿En Perú cómo se hace la revolución si no hay obreros, porque no hay industria? Son los indígenas los que van hacer la revolución”. Cuando se funda el Partido Comunista del Perú, el mismo Mariátegui lo promueve, declarándolo populista porque está hablando de los indios y no de clase obrera, y dice: “¿Cómo voy a hablar de los obreros si no hay obreros? Si no hay obreros, ¿los vamos a inventar para que la teoría funcione? Eso es la barbaridad, ¿se dan cuenta?”.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

Entonces, si por ahí hay un marxista discutiremos la obra de Marx, y no es por decir, pero soy el único que ha hecho un comentario sobre las cuatro redacciones de *El Capital*. Marx lo escribió cuatro veces, siendo la cuarta en 1867 (el próximo año cumplimos 150 años de *El Capital*, hay que festejarlo). Luego, en 1873, la volvió a revisar entera y puso una frase en la edición francesa: “Lo que aquí hago vale para la Europa occidental”. ¡Guao! Marx empezaba a descubrir la decolonialidad: es solo válido para Inglaterra, pero no válido para África, Asia y la colonia latinoamericana. Hay que continuar, y por eso de 1867 a 1883 Marx sigue estudiando y dejando más manuscritos; segundo tomo y otros manuscritos, el tomo tres, etcétera. Cuando muere, le deja una pila a Engels para el tomo dos y otra para el tomo tres; entonces Engels dice: “Marx ha dejado los tomos dos y tres, pasaremos a editarlo”; y cuando lo ve, ¡guao!, son manuscritos, no hay tomos. Marx estaba investigando, pero unos dicen que se enfermó, se fue volviendo viejo y entonces no pudo escribir los tomos dos y tres. Yo creo que justamente, a partir del contacto con los populistas rusos, empezó a pensar: “Si esto es válido para Inglaterra, cómo va hacer válido para la India”; y ahí se le complicó y no pudo culminar los tomos dos y tres.

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Eso es lo que tenemos que continuar y eso es lo que estamos haciendo; es decir, tomar un método muy estricto de Marx, saber lo que hizo exactamente: ¿qué significan esas categorías?, ¿cómo las fue produciendo? Pero llegó un momento en que su plan no siguió cumpliendo y tenemos que hacerlo. Y al hacerlo, entonces, vamos a tener que desarrollar todo el problema que él dejó de lado: el mundo colonial. Porque, en el tercer tomo, él dice: “Una de

las medidas compensatorias para la disminución de la tasa de plusvalor es, justamente, la extracción de plusvalor del mundo colonial”; y lo estudió solo como una medida compensatoria, pero no es una teoría de la colonialidad, sino que hizo una teoría del capital inglés y europeo occidental; ni siquiera era válido para la Europa oriental que estaba mucho más “atrasada” para una visión desarrollista.

De tal manera que tenemos que resituar a Marx en un horizonte mayor; y yo digo que Marx es válido cien por ciento donde se construya o constituya un sistema capitalista, y en su esencia dirá: “Ustedes van a producir plusvalor y van a explotar al obrero”; además, eso llega a niveles de gran teorización en el precio de producción, para llegar a ver cómo en el mercado llega al precio final, y ahí termina su análisis. No llega a la teoría de la dependencia, eso hay que agregarlo; pero Marx nunca se hizo problema de que la burguesía y el capitalismo fueran un sistema interior a la Modernidad que era un todo.

Yo he criticado a algunos colegas de la decolonialidad, que pensando que la crítica de la Modernidad deja atrás todo lo que se pensó antes de descubrir la colonialidad, dejan a Marx también; pero no, Marx es válido. Entonces, tenemos que hacer una discusión interna y estaremos un grupo en ello por la importancia de Marx.

El sistema económico es, sin embargo, un subsistema de algo mucho mayor. También hay un sistema político y un sistema de género, un sistema de raza y una visión de mundo de la cultura (y por eso hay culturas bárbaras, salvajes, sin historia y entre ellos estarían nuestros indígenas). Todos estos subsistemas parten de un concepto y una experiencia que vamos a llamar Modernidad. Es decir, el capitalismo es un subsistema interno a un todo que es la Modernidad, y la Modernidad se expresa plenamente en el siglo XVIII con la Ilustración. Hasta la Escuela de Fráncfort, Horkheimer y Adorno, en su *Dialéctica de la Ilustración*, hacen una crítica fundamental, pero todavía no se dan cuenta de que ellos mismos son modernos, sin autoconciencia de que han dejado fuera la colonialidad. Les estoy hablando de lo mejor del pensamiento crítico europeo, lo que se llama el marxismo occidental, la Escuela de Fráncfort. De paso yo di un semestre en la Escuela de Fráncfort, en Alemania (“1492: El encubrimiento del otro”), y ahí hacía una crítica frontal

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

a la Escuela de Fráncfort, velada y no demasiado fuerte, porque en Fráncfort, aunque ellos no se dieron por enterados, tiré abajo la estantería, poquito a poco les vamos a anotar.

DESCOLONIALES:

Adorno, para darles un ejemplo (y como esto es una universidad del arte, vale el ejemplo), que es un especialista de la música, llega a un punto en que dice: “Beethoven es la música nacional, la que toma un tema y lo va repitiendo además” (y piensen en que una orquesta sinfónica es justo la Revolución Industrial, porque el piano no existía en el siglo XVIII y hay instrumentos que son fruto de la Revolución Industrial). Claro, eso no lo puede tener un africano, entonces habla de Beethoven y luego habla del jazz, ¿se dan cuenta?, sin darse cuenta habla del jazz, porque estuvo exiliado en EE. UU., huyendo del nazismo (era judío e integrante de la Escuela de Fráncfort); dice: “El jazz es expresión de salvajes, es el esclavo que al tocar el jazz vuelve a la esclavitud y la goza”. Continúa: “Es irracional (miren, llega a decir los mayores insultos) y hasta llegan a improvisar, ¿a quién se le ocurre, para qué está la escritura, para qué han inventado la escritura de la música?”.

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

Beethoven escuchaba la música, efectivamente en su cabeza maravillosa, los sonidos, y no necesitaba ni el piano, escribía sobre el pentagrama sus cosas e intervenía otras músicas, él estaba escuchando sin necesidad de los instrumentos; escribía, era una tecnología fantástica. Ahora el jazz, según Adorno, no; no tienen letra ni se escribe, y cuando viene uno nuevo que llegó tarde a la orquesta, escucha lo que está pasando y tocando y poco a poco va entrando y todo se improvisa. Para Adorno eso era terrible y eso es la cultura del sur colonial.

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

Con ese solo ejemplo un alumno está haciendo una tesis sobre el eurocentrismo en la Escuela de Fráncfort porque no se dan cuenta de que a tal punto son eurocéntricos que hasta la música del mundo colonial dejan fuera.

DESCOLONIAL

Entonces, Marx no pudo preguntarse si era moderno porque nadie se lo había dicho y nadie ni siquiera llegó a pensar que había surgido una narrativa moderna que reconstruía la historia mundial y todas las ciencias; todo es fruto de la Modernidad. Y todo lo que había hecho China y la India. Los números son arábigos (¡ay, qué raro!, los árabes tan terroristas inventaron los números y el cero), ¿y de dónde salió eso? De la Casa de la Sabiduría de Bagdad del siglo

NUESTROAMERICANO

ix. Los musulmanes tenían grandes matemáticos, mientras Europa estaba en la barbarie. Eso sí era la barbarie, porque los bárbaros germanos se habían introducido en Europa y estaban en su Edad Media, criterio de periodización que vale para Europa y no para cualquier otra cultura en feudalismo; que hasta el marxismo pensó unas culturas antiguas, después los griegos, después los romanos; y Marx mismo en los modos de apropiación dice: “Después de los romanos viene el modo de apropiación germano”, no feudal. Pero este modo feudal es próximo al capitalismo porque es donde se produce la acumulación originaria. Entonces Marx, sin darse cuenta, adopta la visión de la historia de Hegel que es totalmente eurocéntrica.

Por eso nosotros empezamos por destruir la historia eurocéntrica hegeliana, pero decimos: bueno, Marx fue un hombre de su época y era eurocéntrico a pesar de ser un gran crítico. No vamos a repetir eso, sino que vamos a implantar en otro horizonte. Por eso, de pronto, no solo tenemos que preguntarnos ya qué es el capitalismo, qué es el liberalismo, qué es el racismo moderno, en qué consiste la negación de las culturas periféricas, cómo destruyó la tierra el capitalismo; sino que tenemos que contarnos que eso se fundamenta en algo anterior. Es decir que estos subsistemas (capitalismo, liberalismo, sexismo moderno, racialización del pensamiento moderno, negación de las culturas amerindias, de nuestros pueblos, pero también árabe, china e hindú que eran más antiguas que Europa), todo esto, se fundamentan en algo anterior que es la Modernidad que se despliega en estos subsistemas que son todos eurocéntricos y que nosotros estudiamos desde la escuela primaria hasta la universidad hoy en Venezuela.

La revolución no ha llegado a ese nivel y si no llega a ese nivel es eurocéntrica, y no nos damos cuenta de que nos engañamos a nosotros mismos. Si llegamos a ese nivel, entonces sí tendremos un imaginario libre y no eurocéntrico como lo tenemos inevitablemente. Yo mismo era un eurocéntrico cuadrado porque estudié filosofía. Había estudiado griego, latín cinco años, la Edad Media, me leí a los autores de la Modernidad (Descartes en francés, el otro en inglés, en alemán...), me fui a Europa, hice una tesis y me di cuenta de que no era europeo por allá por 1959 en España; entonces dije: ¿qué pasa?

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

A mis colegas filósofos venezolanos les podría decir que académicamente podemos discutir. Me despreciaban siempre, pero ya llegué a un punto en que no me pueden despreciar, porque lo que sí no les envidio a ellos es aquello que formula un colega cuando dice que son unos “sucursaleros”. Así como algunos hacen sucursales de Coca-Cola, ellos las hacen de Kant, sucursal de Hegel y hasta sucursal de Marx también; y después sucursal de Habermas. “¿Usted qué hace?”. Yo hago una tesis sobre Habermas. “¿Se enteró Habermas?”. Ni se enteró; ni lo ha aplaudido ni lo aplaudirá, porque ¿qué va agregar un venezolano al pensamiento de Habermas, si ni ha aceptado venir a discutir con nosotros? Va a EE. UU. y por muchos dólares en cada conferencia. Entonces, yo ya al mundo académico le digo: o se ponen a crear o son puros repetidores; y tenía razón Salazar Bondy: “No hay filosofía en América Latina o sociología propia o lo que sea si seguimos siendo coloniales en este imaginario y en estas categorías universitarias que usamos”. Tenemos que empezar desde el primer grado hasta el fin de la universidad teniendo una nueva visión de las cosas; y esa visión va ser una crítica a la Modernidad, pero teniendo en cuenta una teoría de la Modernidad donde se entienda por qué el capitalismo es el subsistema económico de la Modernidad y por qué el liberalismo es su subsistema político.

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Para comenzar a imaginar ese tema yo quería dar un ejemplo, porque hay que profundizar. La Modernidad empieza al mismo tiempo, pero como codeterminándose, con la colonialidad. Eso nunca lo habíamos pensado así pero me puse hace poco a analizar el extremo originario en el tiempo y en el espacio. Claro, eso también fue hace cuarenta años, mi tesis doctoral de Historia en la Sorbona, Francia, cuando me pasé diez años en Europa (en Alemania, Francia, Israel), y todo esto para pensar en América Latina, no para pensar en ellos, porque nosotros empezamos allá nuestra historia, por parte de mis padres, yo digo. Es decir, el padre en nuestra cultura es algo así como Colón, Cortés, Pizarro, los conquistadores; pero nuestra madre es Malinche, es la indígena, sea yo blanco, mestizo, indígena o afro; vino de Asia, porque nuestros primitivos habitantes son todos del extremo oriente de Oriente y los españoles y portugueses son el extremo occidente de Occidente, y el choque cultural fue un choque único en la historia universal en la cual nosotros somos

un ambiguo hijo, como el propio Bolívar; porque cuando Bolívar se pregunta: “¿Qué somos?”, esa pregunta no la hace un indígena, ¿por qué?; porque el indígena sabía lo que era, había estado siempre aquí desde hacía milenios, y el esclavo negro respondía: “Soy africano, pero me transplantaron”; pero Bolívar inevitablemente era un blanco, era un criollo, que había venido de afuera, y se hacía esa pregunta. Son distintas preguntas que producimos nosotros, la de Bolívar no es la única; y quizás la más profunda sea la del indígena que dijese: ¿qué pasó, después de habitar 30 mil años estas tierras, en los 505 últimos vinieron unos blancos machos de Europa y se acostaron con las indígenas de donde salió el pueblo mestizo? Entonces hay que hacer una reconstrucción.

Ahora, si yo fuera el límite (como diría Eduardo Mendieta, un filósofo latino muy importante) en el espacio (topos)-tiempo (cronos), el topos-cronos originario, pues no es mejor que desde el momento en que Colón llega a Asia (*sic*), que para él era lo que va ser el Caribe, y él (Colón) murió visitando Asia en sus cuatro viajes y nunca llegó a América; pues si vamos a hablar fenomenológica y existencialmente, Colón murió habiendo llegado a Asia y no había para nada descubierto un nuevo continente; y además, Américo Vespucio, que es lanzado por Portugal a ir por esa península larga abajo de China (según los mapas chinos, que habían descubierto América un siglo antes que los españoles y habían hecho mapas que también usaron los españoles), cuando llegó allá al sur, pasó el ecuador y llegó a la Patagonia, y dijo: “¡Oh!, esto es un mundo nuevo”, pero no América, sino la península que estaba al sur de China. Tampoco Américo Vespucio “descubrió” América.

Eso va acontecer pocos años después, en 1506, cuando aparece un mapamundi fantástico, con una península al sur de China, que es Suramérica (un error cartográfico de los venecianos), y luego toda la costa atlántica y pacífica de América, de América del Norte, Panamá y América del Sur, cuando ningún europeo había llegado a la costa del Pacífico; estaba el estrecho de Magallanes dibujado doce años antes que llegara Magallanes. Eso nos llama a empezar a revisar la historia y verla de otra manera.

Releo el texto del primer encuentro de un europeo con un pueblo originario americano; ahí comienza la Modernidad, y no hay relato más bonito, profundo y bien escrito (como un romance) en la historia de las Indias.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

Bartolomé de las Casas describe eso porque él llegó en 1502, era soldado en Cuba, después se va a hacer sacerdote y luego será cura en Cuba, en Sancti Spiritus, ahí va descubrir la injusticia que se comete y empezará la lucha por la liberación, y usa esa palabra española por los indios. Es interesante, la liberación la habla Bartolomé, pero Bartolomé escribe una historia fantástica.

DESCOLONIALES:

Me quiero remitir a ese momento del 11 de octubre en la noche cuando empezaron a ver una lucecita, después de haber pasado por el abismo del Atlántico, que los marineros creían que en cualquier momento desaparecería, y Colón les llevaba una doble contabilidad (esa doble contabilidad la usaban también los árabes musulmanes en sus negocios, no es de hoy): le decía a la gente que estaban haciendo menos millas marítimas para que no se asustaran de lo lejos que estaban de Europa y tenía también la contabilidad real (en la que estaban mucho más lejos de Europa); pero de pronto vieron la luz en el horizonte y a la siguiente mañana desembarcaron en una isleta y se encontraron con los indígenas. Es bellísima la manera como lo describe Bartolomé de las Casas: “Estaban todos como si hubiesen pasado seis horas de Adán y Eva”, tal cual, “todos desnudos”, dice, “no ocultando sus partes dignas”; todo el mundo mirando allí en la playa esas casas flotantes que llegaron del este, nunca vistas, “fue un cara a cara”. Allí yo detendría el primer capítulo de la Modernidad.

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

Era un español, un europeo, sitiado por los árabes, una cultura pobre que no podía conectarse al sistema euroasiático, aislado en su Edad Media; y ahora de pronto pensaba que llegaba a Asia. Pero Colón tuvo un gran respeto por los indígenas: les cambió chucherías por su oro, pero los respetaba, como un comerciante genovés, y los apreciaba. Hay que ver cómo escribía de la belleza de América, de las plantas, de la fuerza de esos indígenas, de su belleza corporal, etcétera. Ese es el primer viaje.

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Ahí se confronta por primera vez un europeo (¡primera vez!) con eso que es América; que es muy distinto a África y a Asia, aunque Colón no supiera. Porque África y Asia resistían al europeo: tenían caballos, tenían hierro; los europeos van a tardar tres siglos para llegar a conquistar el África continental y Asia; en la India lo logran al final del siglo XVIII. Mientras tanto, tres siglos nos tuvieron a nosotros en sus manos y ahí es cuando el “yo” europeo empezó a crecer. De un europeo pobre e ignorante en la Edad Media con complejo de

inferioridad respecto al árabe (porque ellos sabían que la sabiduría estaba en el mundo musulmán que había fundado universidades cinco siglos antes que París o Boloña). Entonces, un “yo” europeo disminuido, acomplejado, que de pronto encuentra a un indígena mucho más prístino, mucho más natural, y es cuando empieza en el europeo lo que yo diría, el “crecimiento del ‘yo’”. Es fantástico.

En los documentos de los Archivos de Indias, el rey de España ponía en las reales cédulas solo lo siguiente: “Yo, el rey”, y por la fecha usted tiene que saber si era Fernando, Carlos, Felipe o quien fuera. Me llamó la atención en el Archivo de Indias, en la sección de inéditos, ver un “Yo” grande y en castellano, en los otros idiomas es *I, Je* y otros, pero ahí era “Yo, el rey”. Ese “yo” es el que va a crecer lentamente y cuando Cortés, saliendo como soldado del gobernador de Cuba, Velázquez, llega a Yucatán y ve un imperio con millones de habitantes, una pirámide enorme, una ciudad que los soldados dijeron era “tan bella como Venecia” (tenía cien mil habitantes México-Tenochtitlán); lo conquistaron y poco tiempo después afirmaron: “Cortés se transformó en el señor de México”; era la primera vez en la historia que un europeo actuaba como un emperador de una colonia periférica de la Europa conquistada. A eso le llamo yo el *ego conquiro* (yo conquisto), y ahí está la Modernidad.

La Modernidad es un modo de situar la subjetividad de Europa como superior, habiendo estado acomplejada porque sabían que los chinos y los indostánicos eran mucho más ricos. Va ir creciendo ese “yo”, que a su vez, va a considerar al otro, desde el segundo viaje de Colón (con dieciocho naves bien equipadas). Ya no es el descubridor utópico con tres carabelas que se le van cayendo por el camino, porque total, la reina Isabel dijo: “Bueno, que se vaya”; al fin y al cabo era un comerciante, si se hundía en el océano no perdía nada. Entonces eran tres carabeluchas con las que salió, pero en el segundo viaje eran dieciocho barcos bien plantados con cañones, y 1800 hombres que ya iban armados. Ahí se pasó del descubrimiento para los europeos a la conquista, y ese mundo indígena que Colón vio bello, igual, humano, pero muy ingenuo en muchas cosas, ahora lentamente va ser tomado como instrumento para recolectar el oro que se acaba, y después empezar la encomienda y la explotación de los indígenas en las minas de Potosí (20 mil toneladas de plata en el siglo XVI), la acumulación de riquezas, y ahí es cuando aparece la Modernidad. Pero la

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Modernidad es destitución del otro y es también vaciamiento de la naturaleza. La naturaleza para el indígena americano era histórica como en Europa, Asia y África, porque cada lugar tiene una historia y esa montaña es donde estaban nuestros padres, pero también donde habitaban nuestros dioses y todo tenía nombre, y los ríos y todo estaban llenos de historia y significado; pero para el que llegaba era un espacio vacío que debía secularizar y esterilizar. Por eso Descartes, un siglo después, va decir: “Las cosas son *res extensa*”, es decir, cosas cuantitativas; se perdió la cualidad, se perdió la historia, la naturaleza va ser explotada y ahora estamos viendo las consecuencias ecológicas. Es decir, es un “yo” distinto, es una comprensión del otro distinta y es una comprensión de la naturaleza distinta que está debajo de todos los sistemas.

Dice Marx: “El sistema económico es un trabajo vivo”, y el trabajo vivo es la subjetividad corporal en tanto trabajo, pero no es lo mismo en los otros subsistemas: el trabajo vivo en la Modernidad va ser primeramente considerado como europeo y luego como propietario; y el mundo colonial, semihumano; entonces vemos a Ginés de Sepúlveda diciendo (releyendo a Aristóteles): como el esclavo no es humano, entonces no le pagamos salario, y como no le pagamos salario, va al fondo de las minas y muere (ni siquiera le pagaban el alimento, lo tenía que hacer la comunidad); pero ese oro y plata se los llevaba Europa; y como usted traía riqueza, tenía que adquirir un crédito, tenía que pagar un interés. “¡No!, ¿cómo voy a pagar a seres que no son humanos? Se los extraigo por derecho de conquista”. Eso es la Modernidad: destituye la humanidad de este lado, de los indígenas, y luego los domina como cosa y los explota. Ahí nace el mundo colonial. Pero el mundo colonial es codeterminante de la Modernidad, y si no los estudio al mismo tiempo (Modernidad-colonialidad), no entiendo lo que es la Modernidad. Pero en esta Modernidad nunca se pensó en la destitución de la humanidad, de toda la humanidad, donde Europa no era ni el 10% ni lo sigue siendo. Si usted suma 500 millones de Europa más 300 millones de EE. UU. tiene 800 millones; no es ni el 10% de la humanidad, pero tiene el dominio del discurso y ellos son los humanos a los que los demás quieren imitar. Y aún en la teoría del desarrollo y aún el marxismo piensa lograr ese desarrollo, pero cae en un error porque matemáticamente y científicamente es imposible generalizar

la humanidad. La destrucción ecológica, por ejemplo, a ese nivel el sistema norteamericano gasta una energía feroz. Necesitaríamos cinco planetas Tierra para generalizar en los 8 mil millones de habitantes el modelo norteamericano. ¡Cinco planetas Tierra! El único que tenemos no da abasto y lo que pasa es que, efectivamente, esa Modernidad, en su culminación que estamos viviendo y que no puedo describir, lleva, al fin, a la destrucción de la vida, y ese es el problema ecológico. Eso está ligado al sistema liberal político, al sistema económico, al machismo y también a una concepción de la naturaleza que ahora está salvando la posibilidad de la vida misma del ser humano y la naturaleza; y eso sí lo dijo Marx: “El capitalismo destruye nada menos que a la humanidad y la naturaleza”, y lo dice en la teoría del plusvalor relativo, que no es tema mío hoy.

Mi tema es la política, es decir, indicarles algunos rastros de una política no moderna; y eso es lo que no está explicado en el librito. Porque ustedes empiezan a leer el libro y creen que es otra exposición, pero ya no es moderna; ya está pensada desde la colonialidad constitutiva de la Modernidad. Pero eso también tenemos que hacerlo en la economía, porque el trabajo vivo es una dimensión de la corporalidad moderna del “yo” que constituye al otro como cosa, al obrero, y entonces la lógica de la Modernidad es la que se encumbra en la lógica del capitalismo.

Marx, de una manera genial, demuestra la lógica del capitalismo, la cual tiene implícita la lógica de la Modernidad, pero no expuso la negación de la colonialidad. Y entonces, tenemos un enorme panorama de novedad, es decir, hay que empezar de nuevo desde otro horizonte.

Por eso, la primera pregunta que yo hago en una política que yo llamo de liberación, en este caso, pero que es una política de descolonización, y que se encuentra en la tesis dos de este librito pequeño que se ha editado como dije en *El Perro y la Rana*, cuyo primer capítulo dice: “El poder político como comunidad”, es ¿a partir de quién comienzo yo a hacer la política? A partir de los zapatistas que dicen: “A nosotros nos llegó una palabra que dicen democracia, pero entendimos que esa democracia es donde los que mandan, mandan mandando” (los representantes corruptos); pero nosotros los indígenas tzotziles, que son mayas, una cultura espléndida con una gran matemática, con una astronomía

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

más avanzada que los españoles cuando llegaron a América, con un sistema calendario que se remonta a dos mil años –hoy hay una manía de miles de especialistas en la civilización maya porque es muy rica y todavía no se ha descubierto cómo escribían, porque es un sistema simbólico-alfabético al mismo tiempo–, pero ellos dicen entonces: “Entre nosotros los que mandan, mandan obedeciendo”; y Evo Morales en 2006 dice: “Este es un poder obedencial”.

DESCOLONIALES:

¡Guao!, me dije: esto es una nueva política, esto ya no es moderno, no es moderno. ¿Por qué no es moderno? Porque desde el primer filósofo político, Hobbes, en Europa, el poder fue dominación. Por eso, Stirner se rebeló contra esa definición del poder como dominación y de ahí salió el anarquismo, y de ahí el mismo Marx habla de disolución del Estado. Pero claro, al mismo tiempo, cuando ve la experiencia de la Comuna de París, que es una comunidad que organiza una revolución, el mismo Marx dice: “¡Ah!, esto es nuevo”; y entonces él ya vislumbra otra política, pero no logra hacerla; él era la economía política.

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

Hay que redefinir qué es el poder, no de Hobbes, Locke, Hume, Kant, Hegel, del marxismo aún del siglo xx y de Habermas del siglo xxi. Puedo decir que no voy aceptar toda esa historia moderna de la política, voy a arrancar de nuevo desde la colonialidad. ¿Por qué? Porque en el modo que en nuestros pueblos originarios practicaban la política, se reunía la comunidad y decía: “Hay que hacer un camino”, veían por dónde y después de decidir por dónde irían, elegían a alguien responsable; y al que elegían le caía la responsabilidad, hasta perdía sus bienes para poder cumplir la función comunitaria, pero él tenía que obedecer a la comunidad. Es un sentido del poder muy distinto.

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

Max Weber, gran sociólogo absolutamente eurocéntrico, porque todo lo que hace Max Weber de estudiar a los chinos e hindúes para demostrar que no pudieron hacer el capitalismo, para mostrar que fue por el calvinismo europeo que se creó el capitalismo, es la expresión de la Modernidad desarrollada; le lleva a ir al origen de eso y se encuentra hasta con los profetas de Israel, los griegos y la Edad Media, para mostrar que la cultura europea ha devenido universal y todos la aceptan y deben plegarse a ella. Eso es Max Weber, es un gran sociólogo que estudia en todas las universidades y es un eurocéntrico rematado, que dice: “Poder político social es dominación

NUESTROAMERICANO

legítima ante obedientes”; y usa la palabra obedientes, justo al contrario de los zapatistas y Evo Morales.

Evo Morales dice: “Yo ejerzo un poder obedencial”, es decir, como sujeto de ejercicio delegado del poder soy obediente al pueblo; en cambio, Max Weber dice lo contrario: “El poder político es dominación legítima”, y propone tres tipos de legitimidad: la legal, la tradicional y la carismática; las tres mal definidas. Y entonces puede cometer el absurdo de decir: “El poder es dominación legítima”, es decir, que los obedientes obedecen a un poder que para ellos es legítimo, pero es dominación. Max Weber demuestra explícitamente lo que significa una *retórica de dominación*, porque aún el dominado acepta la dominación porque es legítima; es contradictorio. En cambio, el poder obedencial hace que el que ejerza el poder delegado sea obediente al pueblo.

Y debo decir que cuando me dieron el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, yo leí un texto sobre el liderazgo y estaba Hugo Chávez; hablé media hora diciendo que el gran líder no es ni el de derecha ni el dictador ni tampoco el anarquista porque no puede, sino que es alguien que realmente ha sido elegido, pero además, que ejerce un liderazgo como magisterio, porque el pueblo también debe recibir el magisterio; y un partido político no es un mecanismo electoral, sino una formación de políticos para que después pueda ejercer el poder; y me acuerdo que dije: “... y el gran líder es el que termina con la disolución del liderazgo”; es decir, diciendo que no es necesario y Hugo Chávez tomó palabra. Yo hablé media hora, y él habló dos horas sobre la disolución del liderazgo y le dije: “... tienes razón”, y Fidel Castro me dijo: “Cuando el pueblo es responsable, el líder ya puede desaparecer”. La desgracia es que inesperadamente el líder en medio del camino desapareció; y entonces ahora nos toca a todos nosotros ocupar su lugar, lo que es mucho más difícil. Pero tiene que ser con una política. Entonces, no voy a explicar toda esa política, porque son veinte sesiones con la juventud de un partido político donde se impartió esto en un seminario; pero voy, solamente, a indicarles dos o tres cuestiones.

Marx empieza por el trabajo vivo y el trabajo vivo se objetiva en el valor, y a su vez el trabajo vivo como necesidad sitúa a las propiedades naturales;

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

la manzana, por ejemplo, como alimento sin ser vivo y sin necesidades. La manzana tiene propiedades físicas, químicas, materiales, pero no tiene valor de uso, es en relación con la necesidad que ahora tiene valor de uso, en la relación; y cuando cambio uno por otra tiene valor de cambio y cuando hay un valor de cambio (cuyo equivalente general es el dinero), construye toda la economía. Entonces ¿cómo debe ser la política? La política debe partir del trabajo vivo, porque la economía es producción y luego distribución y consumo; es un tema del trabajo. Por eso es el viviente como trabajador el que sustituye el sistema económico, y desde ahí Marx hace la crítica del capitalismo. ¿Qué pasa en la política? Es el viviente como corporalidad, no como trabajo, sino como voluntad. El que está detrás de toda la política es una voluntad; claro, también hay razón, pero voluntad significa emotividad, significa movilidad, significa fuerza; y entonces, los neurólogos dicen que el sistema neocortical es más bien la parte teórica del cerebro y el sistema límbico (que es un nombre raro que le dan los neurólogos) es la emotividad. La política parte de la voluntad, es el sujeto como voluntad, pero el sujeto como voluntad *viviente*; entonces lo que da fuerza al poder (porque el poder es *poder hacer algo*) es poder tomar esta botella. Si yo tuviese un problema neurológico a causa del cual no puedo mover mi mano porque estoy con una traba en algunos millones de neuronas en mi cerebro, yo veo la botella y la quiero tomar, pero no puedo mover mi brazo. El poder mover mi brazo es un poder en el sentido del verbo, *yo puedo*, pero también es un sustantivo que es la fuerza que me permite mover mi brazo en el espacio consumiendo energía y tomando la botella. El poder es fuerza.

Y bien, la esencia material del poder, y cuando hablo material es desde Marx, pero una nueva definición del materialismo no fetichista como el marxismo-leninismo que decía: si yo digo que la naturaleza es primero, entonces soy empirista, si digo que el sujeto es primero, soy idealista. ¿Quién dijo eso? ¿Marx? Ciertamente, no. Marx dice: “La naturaleza como naturaleza no me interesa, debe ser alguna isla coralífera de reciente formación en Australia”; es decir, la naturaleza no trabajada por el ser humano no me interesa, lo que me interesa es la naturaleza trabajada por el ser humano, es decir, la naturaleza como cultura. Entonces, ¿qué es primero?, ¿el sujeto de trabajo o

la materia de la naturaleza como materia de trabajo? No hay ninguna duda, primero es el sujeto de trabajo y luego la naturaleza como materia de trabajo. El marxismo-leninismo decía: la naturaleza es primero y es material, el sujeto es espiritual y viene de segundo, tiene un epifenómeno de la materia. Eso es Hölder, nada tiene que ver con Marx. Marx era mucho más inteligente, pero los que mal lo leyeron y lo hicieron empirista terminaron en estupideces. En fin, siglo xx. Pasemos al xxi.

En el siglo xxi, el principio de la política es la voluntad de vida, no la pura voluntad, sino de vida; la vida está detrás. Marx dice “el capital muerto” y llama al trabajo “vivo”; la dialéctica final es vida-muerte y la Modernidad es un tipo de muerte. El “yo conquisto” mató al indio y a todo el sur, fetichizó divinamente al “yo” y se hizo Dios; de ese dios hay que ser ateo, del fetichismo. Pero tampoco estudió el fetichismo el marxismo del siglo xx que era el gran tema, pero estudió más bien las religiones existentes, porque la Iglesia bizantina era reaccionaria, entonces la atacó para eliminarla; Stalin rompió los templos, todo; ese no era el tema. El tema era meterse en la historia de la Iglesia bizantina y en el cristianismo y mostrarle que Marx estaba ahí en el origen; entonces, en vez de liquidar a la Iglesia, había que haberla ganado para la tarea, que es muy distinto y es políticamente lo recomendable, porque es la vida, el origen.

Entonces, *querer vivir*, para que se entienda. Hace poco estuve en Argentina, de donde tuve que salir, pero fui por primera vez a la ESMA, que era la Escuela de la Armada, de los marinos, donde torturaron a más de cinco mil jóvenes de una manera increíble. Por las noches no podían ni dormir de las torturas que les hicieron, y al final les ponían una inyección diciéndoles que les daban eso para darles un poco de vitamina porque iban a pasar a otro lugar del ejército, para que se recompusieran, y no, los adormecían y los tiraban como unas piedras en el Río de la Plata, vivos pero dormidos... cosas horribles. En la tortura cuando agarran a alguien del cabello y lo meten en el agua de un barril y cree ahogarse, patalea, lucha, no quiere morir, quiere respirar; eso es el *querer vivir*. Ese *querer vivir* que impulsa toda existencia humana.

El *querer vivir comunitario* es la esencia material del poder. Un pueblo que quiere vivir da su vida por la patria. Miren lo que ha pasado en Irak; el ejército

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

más grande de la tierra invade Irak; Hussein era una víbora, no era demócrata a la norteamericana, era un jefe tribal, pero en instituciones políticas del lugar había torturado a cierta gente, había eliminado unos cientos de kurdos, pero se contaban en pocos miles (ustedes dirán: "Uno es suficiente"), pocos miles; en cambio los norteamericanos invaden Irak, destruyen una civilización (la más antigua de la Tierra), porque Irak está en Mesopotamia y allí están los códigos de la humanidad desde hace más de cinco mil años. Es el centro de la cultura, y los bárbaros del siglo XXI, el señor Bush, un bárbaro e ignorante, medio chupandín que ni sabe lo que hace, destruyó Irak. Mandó batallones y han muerto millones de personas; y ahora a Siria, de nuevo. Esa gente, sin embargo, no se ha entregado y los norteamericanos saldrán como un perro con la cola entre las patas, vencidos de Irak. No es ni siquiera futuro, ya es presente, ya han sido vencidos. Bush llegó a Bagdad cinco semanas después y dijo: "Hemos vencido", hace trece años, ¿y qué ha pasado?, nada; no han podido dominar nada y cada vez están más embarrados, lo que quieren hacer es salir como puedan, porque ya no entienden históricamente ni nada lo que pasa ahí. Ahora ayudaron a la oposición del gobierno de Siria, pero están siendo instrumento de Israel y de Arabia Saudita; los mismos americanos están siendo instrumentalizados para objetivos que ni siquiera son de ellos, pero son tan poco conocedores de la historia que el señor Kissinger pasa por ser el gran canciller y es un sinvergüenza, porque él dio la autorización al golpe de Estado en Chile y Pinochet es un tirano; y el señor Kissinger se pavonea entre los profesores dando clases. Él es el culpable de Pinochet, peor que el dictador.

Irak tiene *voluntad de vida*, tiene poder, ha resistido. ¿Cuál, de nuestros países, podría resistir tal ataque? Cuba y ninguno más; hay que prepararse. Pero de todas maneras, cuando hay *voluntad de vida* de un pueblo, dice aún Von Clausewitz, el gran teórico de la guerra (alemán), que en 1831 escribió el libro *De la guerra* (la primera parte es "La estrategia del ataque", y la segunda parte es "La estrategia de la defensa"); él dice: "La estrategia propiamente dicha es la defensa"; ¿y a quién ponemos de ejemplo? A los guerrilleros del pueblo español que vencieron al ejército de Napoleón, el más grande ejército moderno hasta ese momento, que había invadido España con el pretexto de llegar a Portugal, y el cobarde de Fernando VII, pues, entregó la Corona. Pero

fueron los guerrilleros y la lucha del pueblo en armas los que expulsaron a los franceses. Entonces, Clausewitz dice: “Cuando un pueblo se defiende (y yo diría tiene *voluntad de vida*) vence a los más grandes”. Esa es la esencia del poder material: *voluntad de vida*, pero de un pueblo, no del Estado. Es la comunidad la que tiene *voluntad de vida*, y si tiene, tiene poder. El poder no se puede tomar, se puede acrecentar o debilitar; porque el poder reside solo en el pueblo, no en el Estado. El Estado es una macroinstitución que surge después.

Entonces yo describo el poder político: primero, *voluntad de vida*; segundo, *la razón práctica* como consenso; y la tercera, *la factibilidad*. Se puede hacer lo posible. “Evo Morales es un reformista”, dicen los de extrema izquierda, anarquistas. “¡No ha hecho la revolución!”, que sí está en el extraccionismo y todavía con la doctrina neoliberal. ¿Y quién es el abogado de la alterativa al capitalismo? Nadie; y no se puede proponer una alternativa así *a priori* estudiada por teóricos, se hace en la praxis, y no en un año ni en diez, ni en tres ni cuatro decenios. Después de tres siglos de capitalismo, en el siglo XVII recién lo formularon; pero ¿en el siglo XVI Colón podía decir “tengo una alternativa al feudalismo”? ¡Qué va a tener! No tenía idea. Los proyectos alternativos se hacen paso a paso, aunque hay que tener criterios de elección de aquellas experiencias que se van a poder generalizar; pero no sabemos nunca cuáles son. Y entonces, no hay *a priori* en eso, hay praxis y la alternativa se va construyendo.

Defino el poder como *voluntad de vida* consensual factible, y la sede del poder es solo el pueblo. Pero luego surge una palabra latina que se puede decir en castellano: una cosa es el poder como *potentia* (diría el poder en sí y usaría una categoría hegeliana), es la asamblea que se reúne, se mira las caras y dice: “Somos la sede del poder en el barrio, en el pueblo, en la base”; pero de inmediato hay que crear instituciones, porque sin instituciones el poder en sí no deviene fuera de sí como realidad.

Entonces, a la primera determinación del poder le llamo *potestas* o el conjunto de las instituciones políticas que van a ejercer el poder en nombre del pueblo obediencialmente con respecto al pueblo. Es una nueva definición del poder no moderna. La Modernidad le dio al Estado ser sujeto, el rey de Francia decía “*L’État, c’est Moi*” (Yo soy el Estado); pero el Estado es el

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

ejercicio del poder para Hobbes, para John Locke, para Hume, para Kant y hasta hoy. Entonces la izquierda se lanzó contra el Estado como crítica al Estado y muy bien, pero también concibió el poder como dominación. Lean ustedes *El Estado y la revolución* de Lenin que es un libro muy bueno, cuya escritura interrumpió para hacer la revolución; fantástico, ¿no? Estaba escribiendo *El Estado y la revolución* y la hizo; pero para él también el poder era dominación del zar; una vez que estuvo en el poder, ¿él también iba a dominar? ¡Noo!

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

Ese era el tema de Hugo Chávez. Por eso entendió que esta política era interesante, porque ya no era asunto criticar el Estado burgués, era el asunto de construir un nuevo Estado, de hacer una política constructiva a favor de un pueblo y ya la crítica no vale; ahora hay que tener principios positivos-creativos, hay que tener nuevas instituciones y eso es mucho más difícil que la crítica. Es decir, en la izquierda habíamos criticado el Estado burgués, y ahora que cumplimos el ejercicio del poder tenemos que crear un nuevo Estado y tenemos que crear una nueva situación. Eso es mucho más difícil que la crítica.

DE LA

PRIMERA

Lo estamos haciendo en América Latina. Se da un paso adelante y cometemos errores inevitables, pero no es el único error, lo repito, pero ello tampoco es la única causa del paso atrás; es también que el Imperio es inteligente y tiene una capacidad enorme de análisis. Entonces, cambia su política. Antes ponía dictadores militares, pero ya no les funcionó, los cambió e impuso el neoliberalismo de democracias formales y funcionó por un ratito hasta que en 1999 Venezuela dijo “no al neoliberalismo” y hubo un auge de los gobiernos, que yo llamaría, progresistas; porque no tenía demasiada novedad, pero empezaban a querer. Pero ahora tenemos un paso para atrás. ¡No asustarse, señores!, la historia no termina mañana. Dura siglos. Ya daremos el paso adelante, pero aprendamos de los errores cometidos, corrijámoslos, reestudiemos la política del Imperio y preparemos lo que tenemos que hacer si quedamos en la oposición para volver y etcétera, etcétera. Entonces, la política es a largo plazo.

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Pero algunos, por ejemplo, dicen: “¡No!, lo que hay que hacer es disolver el Estado”, por ejemplo, Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Nos hemos

enfrentado duramente. Yo estoy de acuerdo con que se disuelva el Estado moderno y tengamos que hacer otro Estado, no es asunto de tomar el mismo Estado con gente buena y porque es buena el asunto va a funcionar. No. Ese Estado corrompe a cualquiera que se meta adentro, hay que cambiarlo; pero no significa que vamos a disolver el Estado en el sentido de que lo vamos a eliminar, porque eso es un utopismo ilusorio, no es factible y no es humano. Además, queramos o no, siempre va a haber Estado. ¿Por qué? Porque no somos perfectos. Hay que ver la condición humana.

Todo oficio político incluye siempre un factor de error, todo inevitablemente. Acierta en algo, pero en algo comete un error y hay efectos negativos inevitables. ¿Por qué? Porque dos más dos es cuatro, eso es cierto; y creen los matemáticos, los de la ciencias físicas y demás que esa es la ciencia y la racionalidad. ¡No! Eso es abstracción, y como abstraigo la cantidad puedo tener certeza. Pero la política incluye millones de personas, y en nuestras cabezas, no más en el neocórtex, tenemos cien mil millones de neuronas y eso es muy complicado; si reunimos millones de cabezas se darán cuenta de la complejidad infinita que tiene eso. Ningún juicio político puede ser cierto porque es concreto, pero no porque la política sea una racionalidad fluida a cosa, como dice Bauman, líquida, ¡no, no!, sino porque tiene como objeto lo más complicado del universo. Todo el cosmos es muy simple, son macromoléculas que ocupan miles de millones de años luz, pero un cerebro es más complejo. Entonces, la política es impredecible, hay que saber ir cumpliendo.

De ahí entonces que es más difícil ejercer el poder delegado del pueblo que simplemente criticar, y mucho más difícil hacer un nuevo Estado que repetir ya los hábitos del Estado anterior. Eso no se hace en pocos años, se hace en siglos. La revolución de 1917 pareció ser instantánea, pero ya vamos a cumplir el siglo y fracasó. ¿Por qué? Tenemos ahora que aprender. Porque era moderna todavía, ¡porque era moderna! Porque el antiguo imperio zarista fue logrado por los bolcheviques, pero tenía también un ideal europeo. En el fondo querían superar Europa, pero no hacer algo completamente propio a partir de la tradición de Kiev, la cultura bizantina, que fuera realmente rusa y distinta a Europa; pero no, lo tenían solo como ideal. Hubo problemas y en el siglo XXI tenemos que corregirlos.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

CUANDO el representante cree ser la sede del poder (yo soy el presidente municipal y digo: “Soy la autoridad ahora en el pueblo, en la aldea”), cuando hace eso, creer que él es la sede del poder, eso es la corrupción. La corrupción no es robar, no es hostigar sexualmente; esas son las consecuencias. Cuando alguien dice: “Ahora voy a ejercer el poder como dominación”, es corrupto. En cambio, el que se sienta en su mesa y le dice a la gente: “Miren, estoy a su servicio; estoy aquí como delegado del poder del pueblo para escuchar lo que ustedes dicen (escuchar en latín se dice *audire* [obedecer]); y entonces, ustedes dirán lo que necesitan y vamos a ver cómo solucionamos las necesidades”. Claro, después tenemos que institucionalizar la participación, y en eso los venezolanos a nivel de la Constitución y de la Ley del Poder Popular han avanzado muchísimo. Pero tenemos que hacer una teoría de eso, tenemos que fundamentarla en la universidad, en las facultades de Ciencias Políticas, de Sociología, de Historia. Por ahora, es una ley muy lejana que tiene mucha práctica, pero tiene menos teoría. Es revolucionario a nivel teórico lo que han hecho, porque es nuevo; ya no es moderno, es otra cosa; es la participación popular institucionalmente articulada.

ENTONCES, cuando la autoridad cree que es la sede del poder, esta autorreferencia hace que sea inverso: el pueblo obedece a la autoridad y esa es la definición moderna. Mientras una nueva definición, a partir de nuestros pueblos originarios, es que el poder representativo es necesario, porque la democracia directa no la pueden hacer millones de habitantes, pero puede ser democracia directa de la comunidad, del barrio, del pueblito y la comuna; después se empieza a complicar, pero entonces hay que inventar. Ustedes lo han inventado (yo lo he esquematizado). El poder representativo y el poder participativo hay que articularlos. No es uno u otro como diría el anarquista: “La representación está podrida, ¡abajo!, ahora vamos a hacer un gobierno puramente participativo”. Es un problema porque necesitamos también al profesional político; la gente trabaja y no puede estar dedicada a la política todo el día, sino en algunos momentos graves donde no va a esperar por la elección. “Tengo que cada semana estar participando en mi comunidad y en otros espacios, pero tengo poco tiempo, no puedo, tengo familia, tengo trabajo”.

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Tenemos que tener profesionales elegidos como representantes, pero deben estar vigilados y en eso hasta podemos imitar a otros países. Por ejemplo, en Noruega, un amigo paraguayo me dice una vez (estábamos en un seminario): “Tengo que ir al juzgado”, y dije: “¿Juzgado?, ¿tienes ahí un problema jurídico?”. “No, no. He sido nombrado en mi comunidad, yo soy el veedor en el juzgado; tengo que ir tres horas a la semana, tengo permiso en mi trabajo y me pagan para ir al juzgado y decir a los jueces: ‘¿Cómo van las cosas?’, ‘Bien’; a los reos acusados decirles: ‘¿Cómo van las cosas?’, o preguntárselo al abogado defensor”. Y ahí puede decir: “¡No, no! Mire, me están presionando o me están pidiendo un dinero”. Eso en Noruega es inimaginable, pero en México es institucional; es difícil que haya un juicio que no sea pagado, entonces todo están corrompido, hasta el delegado; quizás también él se vende y por eso es tan difícil, ¿no? Pero él va ahí y no sabe nada de derecho, simplemente que alguien diga “me están presionando”, se llama a una autoridad, y ahí sí viene un juez y destituye al juez corrupto. Eso es participación en el poder judicial.

Y ustedes eligen a los jueces según la Ley del Poder Popular y la Constitución desde el poder ciudadano y la sociedad civil. Ya no los eligen el poder ejecutivo y legislativo, y eso es una innovación más allá de la Modernidad, porque entonces no responde al legislativo ni al ejecutivo y los puede juzgar a ambos. Pero también está el poder electoral que recién empieza, pero que hasta en un club de fútbol puede intervenir y debería intervenir porque un corrupto del barrio ha hecho su equipo y está ganando las asambleas por presiones, entonces debería venir el poder electoral a democratizar (no liberalmente) todas las instituciones y decirle al club de fútbol: “¿Cuál es el estatuto?”. “¡Este!”, “¿Se ha cumplido el estatuto?” y alguien dice: “¡No!”. ¡Ah! Entonces se anula la elección del presidente del equipo de fútbol del barrio y se vuelve a llamar a elecciones según los estatutos que se han aprobado y que son los aceptados. Ese poder electoral debe democratizar todas instituciones con la participación.

Es decir, la política (y no voy a extenderme más porque voy a dar un curso que dura semestres) tiene tres niveles que son: el nivel de la praxis política, el nivel de las instituciones y el nivel de los principios normativos. Y yo hago un esquema, y sería bueno que se estudiara, porque los miembros de un partido no deben decir: “¡Viva, Viva!”. Tienen que tener ideas y conceptos no modernos de la política.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

Entonces, yo digo que, es como dividir en tres partes. Esta es la *praxis política* (A): ahí hay estrategia, táctica, hay retórica, saber hablar (presentar los argumentos), compromiso militante, la honestidad, no corrupción, punto. Un segundo nivel, *las instituciones* (B). Las instituciones son necesarias, no es solamente disolverlas como piensa el anarquismo o la extrema izquierda; hay que construirlas nuevas, y eso necesita imaginación, práctica y entusiasmo. Y al menos hay tres tipos de instituciones: la institución de los materiales (el tema económico, el tema de la cultura, el tema de la ecología; hay mil temas), las de legitimidad (todo el tema del derecho) y las instituciones de factibilidad. Después viene algo muy interesante que, son los *principios normativos*; que no digo principios éticos, sino que la ética es subsumida en el campo político, y se transforman en principios normativos. Significa que me obliga.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

Entonces el político debe ser el que está al servicio de la gente, ese es el primer principio. Hay que darle de comer, hay que darle de beber también (quién lo hubiera pensado: el agua se privatiza, no se pone en común), hay que darle vestido, hay que darle casa, hay que darle educación; todos los principios de satisfacción. Eso es un principio normativo. El poder político se funda en la creación y en el crecimiento de la vida humana (principio material). Es un principio formal, que todos lo hacemos, no yo, sino por consenso, discutido en simetría y llegado a acuerdos; pero acuerdos que sean ahora democráticos y eso significa distinguir la legalidad de la legitimidad. La legitimidad ha crecido en el pueblo, la legalidad es la ley; pero si la ley es injusta, la borro en nombre de la legitimidad que es el consenso.

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

Y el tercer principio: hacer lo posible. Qué bonito sería hacer un proyecto alternativo al capitalismo. ¿Lo podemos hacer? No podemos. Iremos intentando mediaciones que con el tiempo irán formulándolo. Si usted no tiene alternativas al capitalismo neoliberal, ¿entonces deja de ser? No, señor. Nunca un nuevo sistema existió *a priori*; surgió por críticas al anterior, pero con construcción lenta de nuevos organismos, y entonces hay que pensar eso. Estos serían los tres niveles. Pero aún esto sería como orden político vigente. En todo orden político habrá errores inevitables y habrá dominaciones inevitables y habrá víctimas. No es más fácil analizar el sistema presente con respecto a un buen futuro. Pero ¡cuidado!, aún el sistema que hagamos no

NUESTROAMERICANO

va ser perfecto; y por lo tanto llegará un tiempo, dentro de tres siglos, en que va ser superado. Es decir, el Reino de Dios no es posible en la tierra; pero sí el de la libertad de Marx.

Entonces, hay un principio que es la totalidad, que es cambiada por las víctimas del sistema. Y toda acción política, como no es perfecta sino imperfecta, tiene errores. Y toda acción política, con la mejor voluntad que se tenga, va a tener víctimas, por eso que, ante cualquier disposición que yo haga, alguien me diga: “Usted ha hecho tal cosa y me ha herido”. “¿En qué?”, y me explica. Entonces tenemos que arreglar el error. No es perder autoridad, sino que si me he equivocado, vamos a corregir. Es decir, la política exige estar muy atento a las nuevas víctimas que podemos crear.

Pero ese principio de la víctima va ser un principio crítico de todo el sistema histórico. Lo vemos mejor con respecto al orden moderno, porque tenemos que instalar uno nuevo. Y es en la negatividad de la víctima que se descifran los principios normativos, entiéndase éticos, del nuevo sistema. La víctima no puede vivir, no puede vivir bien, vive mal, come mal, tiene mal vestido, mala casa, mala cultura, sufre; es víctima. Desde la negatividad del dolor es como surge el nuevo sistema.

Entonces aparece una política que va más allá de la Modernidad, y que yo llamo *transmoderna*; no es el sistema presente sino el futuro. Claro, Venezuela se encuentra en la transición, se encuentra aquí ya, está como queriendo construir un nuevo sistema. Y claro, los oponentes luchan desde el pasado y estamos en el medio. Quiere decir que hay un sistema vigente y un sistema futuro; y el tema es la transición de uno a otro. Eso no lo ha pensado nunca la filosofía ni la política moderna, y entonces ahí tenemos un paradigma. Pero vuelvo a fusionar los tres principios: hay una praxis crítica deconstructiva del sistema. Hay una destrucción de las instituciones que ya no sirven y hay principios críticos que me dicen: “Lucha, porque la afirmación de tu vida se va dar en un nuevo sistema y aquí estás negado”. Entonces, hay principios normativos de la crítica, pero negativa. Es el momento de la oposición.

Diríamos así que la izquierda siempre ha estado en América Latina en esa posición crítica. Pero de pronto, en algunos países logra empezar a construir el nuevo sistema, ahora es responsable y ya no es asunto de criticar, es de

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS
DESCOLONIALES:
MEMORIAS

hacer y eso es más difícil. Eso era en lo que se encontraba Hugo Chávez. Ya no le servía la crítica, ahora tenía que iluminar la construcción de la novedad y ahí lo quieren ayudar muchos porque no tenía práctica de ejercicio del poder creativo; y el militante de base que era pobre, que venía de un barrio, de pronto es elegido representante y entonces empieza a formar parte de la estructura de un nuevo Estado, pero recibe un salario tres veces más grande del que tenía y no tenía auto, antes iba en un medio colectivo, pero ahora se compró un auto; tenía un ranchito en un barrio pequeño y ahora tiene una casa. Con eso ya se corrompió. El militante más generoso se corrompió sin darse cuenta. Tenía que seguir en la base luchando, pero duro. Eso es lo que hay que hacer porque si no, no nace el nuevo sistema.

DE LA
PRIMERA

Entonces, lo que ha pasado en Argentina, en Brasil, etcétera, etcétera, es que mucha de la izquierda, constructora del nuevo régimen, se ha tentado por ciertas cosas que ahora tiene que purificar, volver a empezar, porque ahora tiene experiencia de gobierno, pero tiene experiencia de cómo se puede corromper y tiene ahora que pensar cómo va a formar cuadros que sean militantes, pero que sigan siendo militantes cuando detenten el poder delegado obedencial del pueblo; y eso es más difícil todavía, a veces, que hacer la revolución y eso es lo que hay que inculcar.

ESCUELA

En fin, he explicado la primera tesis y hay veinte. Pero las 20 tesis ya son desde una posición decolonial de crítica a la Modernidad, no una pura crítica a la burguesía. Porque yo puedo hacer una crítica a la burguesía desde una izquierda todavía moderna, pero eso tiene muchas exigencias en el presente y tenemos que repensarlo.

DE PENSAMIENTO
DESCOLONIAL

Esas serían algunas ideas; pero por suerte, todas estas cosas ya están escritas, se pueden releer, se pueden discutir, se pueden destruir y desarrollar. Porque estas cosas son como el leño al fuego para que se queme en la crítica y la gente pueda ir alimentando el nuevo sistema, la nueva empresa, la nueva manera de planificar, la nueva manera de intervenir el Estado en las tres grandes instituciones de la política. Y como ya aplaudieron, creo que ya es suficiente. ¡Gracias!

INTERCAMBIO DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS

ENCUENTROS

José Romero-Losacco (moderador): Gracias al maestro Enrique Dussel el día de hoy. Hemos querido inaugurar esta escuela con el maestro Dussel porque es una forma de, además de presentarnos, comenzar a asumir la complejidad de la agenda de lucha y transformación por ese mundo transmoderno, como el profesor Dussel nos indica, y que la Modernidad está antes de estos subsistemas. También nos está señalando que todos los proyectos del siglo xx de nuestra región, que propugnaron explícitamente en sus programas por la modernización de nuestros países, no fueron otra cosa sino la modernización de todos los subsistemas que jerárquicamente confluyen para terminar reproduciendo la dominación, la explotación y la colonización.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

¿Son los derechos humanos una parte de la retórica moderna que ha servido para encapsular las luchas de la liberación de los pueblos colonizados?

Enrique Dussel: Hay que bien ver qué significan derechos humanos. Se dice, por ejemplo, que Vitoria en el siglo xvi fue el fundador del derecho internacional, pues Carl Schmitt, que es más bien un pensador de derecha, pero muy interesante y muy aprovechable para la izquierda, porque hace una crítica muy fuerte al liberalismo (sin embargo hay que tener cuidado porque su crítica al liberalismo también es de derecha), a veces se tienta la izquierda de tomar a Carl Schmitt, pero es peligroso porque se entra en la redes de su argumentación; pero él dice que fue con el tratado de Tordesillas en 1494 que Portugal y España trazaron una línea en medio de Atlántico. Dense cuenta lo que significa una línea en medio del océano: eso suena muy cartesiano y matemático. Jamás la humanidad había podido trazar una línea en el mar. Eso ya es un gesto moderno, pero no cartesiano, porque Decartes (Cartesio) va a ser un pensador que va a continuar y desarrollar la escuela de filosofía española que la filosofía moderna descarta como inexistente. Es decir, Descartes es el primer filósofo moderno (1636). Pero Bartolomé de las Casas en 1514 empieza la crítica de la Modernidad, sin darse cuenta, al criticar todo el sistema económico de las Indias, pero ese personaje no aparece en ninguna historia de la ciencia y ahí nosotros sí podemos remitirnos.

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Entonces lo que empezó en 1492, dice Carl Schmitt, es el *ius gentium europaeum*, el derecho de gentes europeo, no el derecho internacional. El derecho internacional (que ni va a surgir en la Revolución francesa, y ni siquiera en la Declaración de los Derechos del Hombre, ni en las Naciones Unidas en la década de 1940) sigue siendo un derecho eurocéntrico y moderno. Los derechos humanos, como de toda la humanidad, nunca los han realmente declarado la Modernidad y Europa porque lo que declara entre los derechos y de manera fundamental es la propiedad privada. Desde John Locke para delante, el Estado moderno y la política lo que deben garantizar es la propiedad privada, porque en el campo económico y no ya en el político, la propiedad privada es la última referencia al capital. Porque si no hay un “yo propietario” del valor que se valoriza, que es el capital, no existe el capital. Entonces, es necesario que haya un “yo poseedor” para que exista el capital.

Entonces, el derecho da ese derecho de propiedad privada, lo que garantiza el orden económico. Pero también es un derecho machista y racista en aquello que les decía de que la declaración de los derechos humanos de la Revolución francesa se dicta al mismo tiempo que el *code noir* (el código negro) con el que se hace esclavo a los esclavos, o se reafirma que en Haití son esclavos.

Entonces el derecho es ambiguo, porque el derecho puede ser de un sistema vigente y los derechos humanos son casi todos en su estructura derechos, diría yo, de la totalidad del sistema político moderno. Pero ahora, al decir moderno digo también burgués, capitalista, machista, racista, ignorante del derecho de nuestros pueblos originarios y muchos otros. Es un derecho que da derechos al sujeto moderno, pero no da derechos a los que están antes de la Modernidad, junto a la Modernidad y que irán más allá. Entonces, son equívocos. El señor Bush puede hacer una invasión a Irak en el nombre de la democracia, del derecho al pueblo iraquí de participar en elecciones, que no se las prohibía Hussein, porque había elecciones y era uno de los países más organizados; pero sí existió el petróleo que se iba a extraer en Irak y no se lo llevaban las transnacionales. Ese fue el origen realmente de la invasión de Irak.

Entonces, EE. UU. maneja derechos humanos para imponer la democracia a través de la guerra, pero ¿cómo puede imponer la democracia que es

el consenso libre de la gente por medio de una guerra y luchar contra dictadores que son los que simplemente están en contra de EE. UU. o el proyecto europeo? Los que se oponen a sí mismos son dictadores o como Hamas en Palestina, que hace una elección donde el pueblo palestino los elige, pero luego los declaran terroristas; entonces ya no son demócratas. Es una utilización de los derechos humanos.

Si realmente dijeran los derechos humanos (*sic*), pues tendrían que poner en cuestión toda su política exterior del militarismo y eso es el capitalismo, que existe por desgracia inevitable. Los derechos humanos, como las leyes, cuando son injustas no hay que respetarlas. Y lo notable es que los liberadores, los grandes críticos (vayamos a la emancipación nuestra: Bolívar, San Martín, Hidalgo) no respetaron las Leyes de Indias, si no, todavía seríamos colonias. Son ilegales y todo liberador es ilegal porque tiene que oponerse necesariamente a las leyes del sistema.

Ese es un tema muy importante en este momento en filosofía política desde Badiou, Talweg, Walter Benjamin, Agamben y hasta Žižek; es un tema muy novedoso. Pablo de Tarso es un crítico a la ley; en las Epístolas a los romanos, dice: "... la ley no es fundamentada de justicia, sino la fe"; pero como dice Fidel Castro: "Cuando un pueblo cree en algo (son los principios), en alguien (el líder que realmente obedece al pueblo), pero sobre todo cuando el pueblo crea en sí mismo". Esa es la fe que está debajo de la legitimidad y que pone en cuestión la ley; la ley romana, la ley judía, la ley de los primitivos mesiánicos en nombre de los *cristianoi*, los cristianos.

San Pablo está siendo ahora trabajado en filosofía política, y tenemos que introducir doce siglos de filosofía política tirada afuera por la Modernidad, que pasa de los griegos a los modernos y se salta la Edad Media y el problema del cristianismo como si ahí no hubiera nada. Ahí hay una nueva filosofía política también y hoy tenemos que repensarla. Por supuesto, el marxismo tradicional no tenía ninguna formación para recuperar esos doce siglos, pero hoy se está recuperando en un libro mío de Akal: *Pablo de Tarso en la filosofía política actual*; y Pablo de Tarso hace una crítica a la legalidad: "Cuando la ley es injusta no debo cumplirla", porque el fundamento no es la ley sino la legitimidad, la legitimidad es el consenso del pueblo, no la

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

ley; y los liberadores siempre fueron ilegales. Necesitamos entonces una nueva filosofía política no moderna, que era legalista como la de Descartes, de Hegel, no la de Marx; pero Marx no trató la política a fondo y no pudo llegar a esas conclusiones.

DESCOLONIALES:

¿Son los derechos humanos una parte de la retórica moderna que ha servido para encapsular las luchas de liberación de los pueblos colonizados? Sí, comparten la retórica y por eso tenemos que tener otro concepto sobre derechos humanos. Que la lista de los derechos humanos, parte de ellos, que se acaba, deja de tener vigencia en un sistema histórico y se pasa a otro sistema. Por ejemplo, en la esclavitud tener un esclavo era de derecho, pero en el feudalismo ya tener un esclavo dejó de ser un derecho; en el feudalismo había un *ius dominatibum*, que llamaba un derecho de dominio, que es declarado no derecho por los derechos burgueses. Ahora nosotros podemos declarar a los derechos de la Modernidad no derecho sino privilegio, y pensar en una nueva carta de los derechos humanos. Por lo tanto, destruir esa retórica, sí, y construir otra que convenza a la gente de que no hay que respetar los derechos injustos, pero hay que hacer leyes que sean justas. La pregunta es muy interesante.

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

José Romero-Losacco: ¿Cuáles son los dispositivos que desde el pensamiento decolonial se proponen para la acción política y la construcción del poder en el clasismo marxista, en el partido?, ¿cuál se propone para esta transición?

ESCUELA

Enrique Dussel: Justo estoy escribiendo un artículo, y por ir a otras partes no lo termino, que toma un texto de Marx al final de la *Introducción a la crítica de la "filosofía del derecho de Hegel"* que termina diciendo: "El proletariado es la negatividad absoluta y, por lo tanto, es el absoluto arranque del nuevo mundo o de la nueva situación". Pero Agamben demuestra que la palabra proletariado en alemán no es necesariamente la clase obrera, son algo así como los perdidos de la historia, los marginales, los excluidos, no la clase. Pero Marx, claro, toma esa palabra ambigua pero importante y la aplica a la clase obrera porque está pensando en el capitalismo inglés donde ahora los pobres y explotados son los obreros. Sin embargo, en el período de Mariátegui no había obreros, por lo tanto, el proletariado eran los indios, los indígenas.

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

También el proletariado, en un sentido amplio, son la mujer dominada por el machismo y los no blancos dominados por la blanquitud y los colonos, el mundo colonial con respecto a la metrópolis moderna.

Tenemos que ampliar el concepto de proletariado y entonces decir que, en el mundo económico y en los países desarrollados, que son el 10%, la clase obrera es la clase fundamental. Pero en los países donde la revolución industrial es reciente, donde los campesinos son millones, no hay clase obrera, hay clase campesina. Donde ni el capitalismo está vigente son muchos otros sectores. Y entonces, Fidel Castro dice: “Cuando de lucha se trata (es decir, categoría política y no económica), el pueblo es los desocupados”. ¡Ah!, el desocupado no es clase obrera; es el que ha dejado de ser clase obrera en acto y pasa ser clase obrera en potencia como ejército de reserva; pero para Marx, que pensaba en Inglaterra, es ejército de reserva que se va incluir en el capital. Marx no imaginaba que había negros que son marginales en los barrios de Caracas, que son marginales y que nunca van a dejar de serlo en esta sociedad; que sin tener un ejército de reserva era un tipo de población excluida del sistema como proletariado, que son grupos marginales que para Marx no tenían racionalidad y no podían entrar a la lucha central contra el capital. Y entonces, decía, necesitamos otro concepto más allá del clasismo marxista. ¿Qué necesitamos? Concepto de pueblo.

Si ustedes leen el gran *Discurso de La Habana* de Fidel Castro, después de la revolución dice: “Pueblo cubano” y lo repite quince veces; no habla ni una vez de la clase obrera, que era en Cuba minoritaria y no había hecho la revolución; la habían hecho el campesinado y un grupo de pequeños burgueses revolucionarios, con los sandinistas también lo hicieron los campesinos y estudiantes universitarios, los obreros no participaron, no podían participar. Entonces debemos también ver la importancia de la clase obrera, pero también tenemos que ver lo que dijo Franz Hinkelammert, primer Premio Libertador al Pensamiento Crítico, que dice: “Hoy ser explotado por el capital y producir plusvalor hasta es un privilegio”.

¿Por qué? Porque tengo un trabajo, tengo seguridad social y estoy en el sistema y, bueno, puedo reproducir mi vida. Si usted es un marginal, está mucho peor que la clase obrera hoy. Es decir, a veces llega a decir clase “obrero

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS como aristocracia” y no vemos muchas veces en los movimientos actuales la participación de la clase obrera que se encuentra en riesgo de perder su salario. A veces no se juega tanto como el marginal que está afuera, como la mujer en el feminismo, los movimientos racistas, ecologistas y demás.

DESCOLONIALES: Es decir, la clase y la lucha de clases marxista son esenciales en los países donde el capitalismo ha destruido todo el otro modo anterior de producción y se impone como único (Inglaterra, Francia, Alemania y algunos países), pero en los países donde todavía el pueblo es mucho más numeroso, tenemos que ahora hablar de la categoría *pueblo*. Y lo primero que dice es: “Eso es bonapartismo o es populismo”.

MEMORIAS Hay que construir la categoría *pueblo*, en eso he avanzado mucho en estos cuarenta años y creo he llegado a una solución lógica y teórica donde podemos definir *pueblo*. Lo que pasa es que *pueblo* es un concepto analógico, que tiene muchos significados, pero también un elemento de semejanza.

DE LA PRIMERA Entonces, la revolución actual no la va a hacer solo la clase obrera, la va a hacer un conjunto de proletarios en el sentido de “machacados de la historia”, o como decía Frantz Fanon, *los condenados de la tierra*, no solo los obreros como cuerpo y actor político crítico; y a eso hay que conducir a la hora de tener una teoría que movilice al pueblo y la clase obrera integrada al pueblo, no excluida por supuesto, pero no como la vanguardia; porque la vanguardia muchas veces es gente que sufre más que el obrero el cual puede burocratizarse en los sindicatos dominadores. Entonces, la clase obrera está en este momento tanto o más confundida que hasta los grupos marginales u otros.

ESCUELA De tal manera que, justamente, hay que ampliar el concepto de clase, que es moderno, a un concepto decolonial que incluya a los pueblos originarios donde los haya y aunque sean minorías son ejemplares en muchas cosas: su concepto, su experiencia de la naturaleza, su tipo de economía, su tipo de consumo, aunque sean minorías; no es asunto de volver a los pueblos originarios, pero aprender de ellos maneras no modernas de reproducir la vida. No son obreros, y los campesinos muchas veces tampoco son obreros en el sentido clásico. El mismo Lenin tuvo problemas con los campesinos en el antiguo zarismo y la Unión Soviética y no supo nunca realmente cómo integrarlos en la revolución; porque el marxismo moderno no lograba empatar,

articularse con una conciencia que era centenaria de un pueblo que no dejaba tan fácil sus mitos y sus tradiciones por un ideal de obrero moderno.

La secularización era también una Modernidad y fue utilizada para destruir las culturas periféricas, porque al destruir todos los mitos y dioses, pues quedaban Asia, África, el mundo musulmán y el pueblo latinoamericano en el aire; porque habían construido sobre un mundo mítico su propia cultura. ¿Qué había que hacer? ¿Negar los mitos? ¡No! Hacer una interpretación de ellos, dejar los negativos, y afirmar los mitos positivos. Eso es lo que nos dice Ernst Bloch en el gran libro *Principio esperanza*, estudia los grandes mitos de la humanidad y dice: “Hay algunos que son de liberación y son muy anteriores a la Modernidad, de los cuales hay que partir”.

Yo cuando hablo con la gente no puedo hablar de marxismo así tradicional, parto de los mitos de ellos y por ahí le digo a una: “¿Por qué no me trae la Biblia de su abuela?”; y de ahí parto, de Egipto y los esclavos; pregunto: “¿Quiénes son los esclavos ahora?”; y la gente dice: “¡Nosotros!”; ¿y quién es el faraón? “Peña Nieto”; y entonces empiezan a entender la cosa. Este libro que lo tiene la abuela, la tía y todo el mundo, de pronto lo reanimo, y les digo: “Seamos como Moisés, que la pasó mal, pero como el faraón no dejaba salir a los esclavos se armaron con las plagas. ¡Ah! ¿y qué son las plagas? Eran movimientos sociales. La sangre llegó al Nilo: el hijo del faraón fue muerto”.

Son la expresión mítica de la lucha de unos esclavos, que al fin el faraón dijo: “¡Váyanse!”. Los echó y se fueron, luego se arrepintió y los persiguió. Esos son mitos, pero son mitos de liberación, son los que necesitamos. En eso el comandante Hugo Chávez lo tenía clarísimo. Pero los marxistas ortodoxos lo tienen oscurísimo.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la Modernidad/colonialidad*

RAMÓN GROSFOGUEL

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

* Clase magistral de apertura de la I Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, lunes 10 de octubre de 2016, sala Anna Julia Rojas, Universidad Nacional Experimental de las Artes (Unearte).

BREVES ACLARACIONES CONCEPTUALES

ENCUENTROS

En este escrito uso varios términos que es importante aclarar antes de comenzar la discusión. Me refiero a “colonialidad”, “sistema-mundo”, “civilización” y “Modernidad”.

El concepto de “sistema-mundo” es una alternativa al concepto de “sociedad”. El mismo se usa para romper con la idea moderna que reduce “sociedad” a las fronteras geográficas, jurídico-políticas de un “Estado-nación”. En el sentido común eurocéntrico moderno se usa “sociedad” como equivalente a “Estado-nación” y, por consiguiente, existen tantas sociedades como Estados-nación en el mundo. Esta mirada eurocéntrica moderna no solamente reduce la noción de Estado a “Estado-nación”, sino que reduce sociedad a esta forma de autoridad política muy particular del mundo moderno/colonial. Ya sabemos que la pretensión de un Estado de que su identidad corresponda a la identidad de la población dentro de sus fronteras es una ficción eurocéntrica del siglo XIX. No existe en ninguna parte del mundo tal cosa como un Estado cuya identidad se corresponda de uno a uno con la identidad de la población dentro de sus fronteras. Este principio de correspondencia identitaria entre Estado y población ha creado más problemas que soluciones y más confusiones que clarificaciones, no solamente en el plano conceptual y epistémico, sino a nivel político, económico y social.

La unidad de análisis de las ciencias sociales eurocéntricas, al asumir la correspondencia entre “sociedad” y “Estado-nación”, reduce la matriz temporal/espacial del análisis al tiempo histórico de las fronteras jurídico-políticas de los Estados-nación creados hace apenas unos doscientos años y en algunos casos hasta hace menos de cien años. De manera que en las ciencias sociales eurocéntricas se imponen como unidades de análisis temporal/espacial las arbitrarias y movedizas fronteras espaciales y unidades temporales de los Estados-nación, subordinando los análisis científicos sociales a las lógicas temporales y espaciales de la autoridad política que

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

privilegia la Modernidad. Con este mecanismo metodológico se privilegian unidades temporales y espaciales limitadas para el análisis científico social. Así se producen como invisibles procesos, estructuras y experiencias de dominación y explotación cuyas temporalidades y espacialidades trascienden el “Estado-nación” como unidad de análisis.

El concepto de “sistema-mundo” es un movimiento de protesta dentro de las ciencias sociales eurocéntricas en contra de la unidad de análisis que usa la categoría de “sociedad” entendida como equivalente a “Estado-nación”. Otra manera de decir lo mismo sería usar la noción de “sociedad-mundo”, es decir, que vivimos en temporalidades y espacialidades de “sociedades globales” y no en “sociedades nacionales”. La idea de la teoría de sistema-mundo es que existen procesos y estructuras sociales cuyas temporalidades son más largas y cuyas espacialidades son más amplias que las de los “Estados-nación”. Los “Estados-nación”, en todo caso, capturan dentro de sus fronteras y de forma activa/pasiva singularidades de procesos globales de más larga duración y de más amplia espacialidad que ocurren “más allá” y “más acá” de sus fronteras y estructuras atravesándolas transversalmente. El “más acá” se refiere a procesos comunitarios de larga duración por debajo del Estado-nación que en ocasiones están también conectados con procesos “más allá” que ocurren por encima del Estado-nación. La Modernidad ha construido y privilegiado la “sociedad” sobre la “comunidad”, practicando el destructivo “comunitaricidio” para meternos a todos en “sociedades” ficcionalmente llamadas “nacionales”. De manera que la unidad de análisis eurocéntrica que se privilegia en las ciencias sociales establece un “adentro” y un “afuera” sólido con respecto al Estado para entender y explicar procesos histórico-sociales. Sin embargo, este sólido “adentro” y “afuera” con respecto al “Estado-nación” colapsa con la teoría del sistema-mundo, haciéndose dicha relación más líquida, gelatinosa y borrosa.

Hasta ahora hemos atribuido la teoría del “sistema-mundo” a la escuela de pensamiento desarrollada por Immanuel Wallerstein. No hay dudas de que Wallerstein es el teórico del sistema-mundo más prolífero y más conocido en el planeta hoy. Sus teorías han creado un impacto importantísimo

en la teoría social contemporánea. Su compromiso político con el Foro Social Mundial y las luchas de movimientos sociales a través del orbe le han dado una prominencia indiscutible como intelectual comprometido. El problema surge cuando la epistemología racista/sexista de las ciencias sociales eurocéntricas atribuye el origen de la teoría del sistema-mundo a un hombre occidental como Wallerstein, invisibilizando otros autores del Tercer Mundo que previamente habían originado y desarrollado esta teoría. Esto es algo que, para su propio crédito, el mismo Wallerstein (2000) ha aclarado públicamente. Pero pareciera que el racismo/sexismo epistémico institucional es sordo y puede más que las propias declaraciones de Wallerstein (2000). La honestidad intelectual de Wallerstein no corresponde con la deshonestidad intelectual del racismo/sexismo de las ciencias sociales eurocentradas. Wallerstein dice lo siguiente acerca del origen de la teoría del sistema-mundo:

*Oliver C. Cox expounded in the 1950s and 1960s virtually all of the basic ideas of world-system analysis. He is a founding father, albeit one who is hardly recognized as such and is widely neglected, even today. Let us hope that this collection does something to repair this grievous oversight. ... If Oliver C. Cox has a reputation it is largely for his first major work *Caste, Class and Race*. Few scholars are even aware that he subsequently wrote a trilogy on capitalism. I think, however, that the publication sequence is important in understanding Cox's contribution. Cox, a trinitarian who migrated to the United States, sought to understand the nature of racism, particularly the more virulent form he discovered here. In seeking an explanation, he decided that the principal analyses current at the time he was writing were pernicious. He was particularly unhappy for various reasons with the use of "caste" as an explanatory variable, primarily because it failed to distinguish a mode of stratification (caste) which had long existed in some pre-modern historical systems (and, of course, particularly in the Indian world) and the racism he confronted in the modern world-system. He decided that the crucial difference between caste and race as mechanisms of stratification derived from the fact that*

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

racism was an invention of the modern world, and the modern world was a capitalist world (WALLERSTEIN, 2000: 174).¹

DESCOLONIALES:

Luego de este comentario reconociendo a Oliver C. Cox como “padre fundador” de la perspectiva del sistema-mundo y de reconocer la centralidad que tiene el asunto del racismo en la obra de este, Wallerstein procede a citar lo siguiente de Oliver C. Cox:

MEMORIAS

Racial antagonism is part and parcel of (the) class struggle, because it developed within the capitalist system as one of its fundamental traits. It may be demonstrated that racial antagonism, as we know it today, never existed in the world before about 1492; moreover racial feeling developed concomitantly with the development of our modern social system (Cox, 1959).²

DE LA

PRIMERA

.....

¹ Cita de Immanuel Wallerstein traducida:
Oliver C. Cox expuso en las décadas de 1950 y 1960 virtualmente todas las ideas básicas del análisis del sistema-mundo. Él es un padre fundador, aunque uno que apenas se reconoce como tal y que es ampliamente descuidado, incluso hoy en día. Esperemos que esta colección haga algo para reparar este grave descuido (...). Si Oliver C. Cox tiene una reputación es en gran parte por su primera obra importante *Casta, clase y raza*. Pocos eruditos son incluso conscientes de que posteriormente escribió una trilogía sobre el capitalismo. Considero, sin embargo, que la secuencia de publicación es importante para comprender su contribución. Cox, un trinitario que emigró a los Estados Unidos, trató de comprender la naturaleza del racismo, particularmente la forma más virulenta que descubrió aquí. Al buscar una explicación, decidió que los principales análisis actuales en el momento en que escribía eran perniciosos. Por diversas razones, se mostró particularmente insatisfecho con el uso de “casta” como variable explicativa, principalmente porque no distinguió un modo de estratificación (casta) que había existido durante mucho tiempo en algunos sistemas históricos premodernos (y, por supuesto, particularmente en el mundo indio) y el racismo que enfrentó en el sistema-mundo moderno. Decidió que la diferencia crucial entre casta y raza como mecanismos de estratificación derivaba del hecho de que el racismo era una invención del mundo moderno, y el mundo moderno era un mundo capitalista. (N. del E.).

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

² Cita de Oliver Cox traducida:
El antagonismo racial es parte integrante de la lucha de clases porque se desarrolló dentro del sistema capitalista como uno de sus rasgos fundamentales. Puede demostrarse que el antagonismo racial, como lo conocemos hoy en día, nunca existió en el mundo antes de 1492; además, el sentimiento racial se desarrolló concomitantemente con el desarrollo de nuestro sistema social moderno. (N. del E.).

NUESTROAMERICANO

Contrario a algunas teorizaciones que pretenden poner a Wallerstein como el origen de la teoría del sistema-mundo o a Quijano como el origen de la idea de que el racismo es un fenómeno producido por el mundo moderno a partir de la expansión colonial europea de 1492, estas teorizaciones ya se encuentran en el intelectual afrotrinitario Oliver C. Cox desde los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado.

Obviamente, hay diferencias importantes entre la teoría de Wallerstein y la de Oliver C. Cox. Sería demasiado largo dilucidar este asunto en este ensayo. Lo que es importante para nuestra discusión es que, contrario a Oliver C. Cox, Cedric Robinson (1981) y otros intelectuales negros que teorizaron el sistema-mundo, para Wallerstein las categorías centrales que definen un sistema-mundo (el que sea) son la división del trabajo entre centros y periferias como “modo de producción” de la riqueza y los “modos de distribución” de la misma. Para Wallerstein existen tres tipos de sistema-mundo:

- 1 *Minisistema*: Es un sistema-mundo donde existe una división del trabajo que unifica los diversos territorios articulados en centros y periferias, pero donde no existen clases sociales ni relaciones de explotación del trabajo. Todas las personas involucradas producen directamente en el proceso productivo y el excedente usualmente se lo apropian las personas de mayor edad, con frecuencia hombres. El privilegio descansa del lado de estos últimos. El modo de distribución de riqueza del sistema-mundo minisistémico son las relaciones de reciprocidad. En los minisistema existe una sola autoridad política, una sola cultura y una sola división del trabajo.
- 2 *Imperio-mundo*: Es un sistema-mundo donde existe una sola división del trabajo entre centros y periferias, pero articulados a un solo Estado. En este sistema-mundo existe una élite privilegiada de no-productores que se apropian del excedente producido por los productores directos. El modo de redistribución de la riqueza es a través de mecanismos tributarios del Estado apropiado por la élite imperial. En el imperio-mundo

ENCUENTROS

existe una sola autoridad política, una sola división del trabajo y múltiples culturas que coexisten dentro de su espacio.

DESCOLONIALES:

- 3 *Economía-mundo*: Es un sistema-mundo con una sola división internacional del trabajo entre centros y periferias articulados a la acumulación incesante de capital a escala global. El excedente es apropiado como plusvalía por la burguesía de la explotación del trabajo de los productores directos a través del mercado. El modo de distribución de la riqueza es a través de mecanismos de mercado. En la economía-mundo existe una sola división del trabajo con múltiples Estados y múltiples culturas.

MEMORIAS

DE LA

Si observamos con detenimiento, la teoría de Wallerstein privilegia las relaciones económicas en su definición y teorización del sistema-mundo. La obra de Wallerstein se ha centrado en teorizar y analizar extensamente la historia y las estructuras de la economía-mundo capitalista de los últimos quinientos años. Para Wallerstein el sistema-mundo moderno es equivalente a una economía-mundo capitalista.

PRIMERA

ESCUELA

El segundo concepto es el de “colonialidad”. Contrario a la idea de que el racismo es una ideología o una superestructura derivada de las relaciones económicas, la idea de la “colonialidad” plantea que el racismo es un principio organizador o una lógica estructurante de todas las estructuras sociales y relaciones de dominación de la Modernidad. El racismo es un principio constitutivo que organiza desde adentro todas las relaciones de dominación de la Modernidad desde la división internacional del trabajo hasta las jerarquías epistémicas, sexuales, de género, religiosas, pedagógicas, médicas, junto con las identidades y subjetividad en una forma que divide todo entre las formas y seres superiores (civilizados, hiperhumanizados, etcétera, arriba de la línea de lo humano) y otras formas y seres inferiores (salvajes, bárbaros, deshumanizados, etcétera, debajo de la línea de lo humano). Para la izquierda occidentalizada, primero viene la economía y segundo el racismo como epifenómeno de la primera. En cambio, en la perspectiva descolonial el racismo es un principio organizador, lo cual no

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

significa que sea la determinación en última instancia que reemplaza la determinación de clase por la racial. En la perspectiva descolonial, el racismo organiza las relaciones de dominación de la Modernidad manteniendo la existencia de cada jerarquía de dominación sin reducir unas a las otras, pero al mismo tiempo sin poder entender ninguna sin las otras. El principio de complejidad es ese: no se puede reducir como epifenómeno una jerarquía de dominación a otra que la determine en “última instancia”, pero tampoco se puede entender ninguna jerarquía de dominación sin las otras. Este principio de complejidad es lo que Aníbal Pinto llamó “heterogeneidad histórico-estructural”, Kyriakos Kontopoulos llamó “heterarquía” y las feministas negras llaman “interseccionalidad”.

He dicho, en otros lugares³, que la idea de la “colonialidad” no es original de Quijano. Se trata de una idea que ha estado presente (usando otros términos) en muchos autores y autoras antes de que Quijano terminara por aceptarla en los años noventa⁴. La concepción de la colonialidad del poder en la cual la idea de raza o el racismo es un instrumento de dominación o un principio organizador del capitalismo mundial y de todas las relaciones de dominación (intersubjetivas, identitarias, sexuales, laborales, de autoridad política, pedagógicas, lingüísticas, espaciales, etcétera) de la Modernidad ha sido articulada antes de Quijano por otros autores y autoras usando otros conceptos: capitalismo racial (ROBINSON, 1981), racismo como infraestructura (FANON, 1952, 1961), occidentóxico (AHMAD, 1984), colonialismo interno (RIVERA CUSICANQUI, 1993; BARRERA, 1979; CASANOVA, 1965), género como privilegio de la mujer blanca o las mujeres negras vistas como hembras y no como mujeres (DAVIS, 1981), supremacía blanca

³ Ver Grosfoguel 2013a, 2016.

⁴ Digo “antes de que Quijano terminara por aceptarla” porque Quijano nunca se tomó en serio el asunto del racismo y la colonialidad hasta los años noventa. Es un tema muy tardío en su carrera intelectual. No hay en principio ninguna dificultad en aceptar el problema del racismo y la idea de la colonialidad en cualquier momento de la vida. Pero he dicho antes que el problema con Quijano es que habla como si él fuera el origen de la idea de la colonialidad y sin citar a ninguno de los autores y autoras que ya estaban trabajando la idea (usando otros términos como capitalismo racial, colonialismo interno, etcétera) muchas décadas antes que él (ver Grosfoguel 2013a, 2016). De hecho, Quijano nunca cita a autores(as) negros(as) o indígenas. Toma ideas de ellos y ellas sin reconocerlos. Ese racismo epistémico no puede ser aceptado en alguien que aboga por descolonizar el poder y el saber.

(DUBOIS, 1935; MALCOLM X, 1965), relación no reduccionista entre raza y clase (CÉSAIRE, 1950, 1957), *ego conquiro* (DUSSEL, 1994), etcétera. Hasta el mismo Wallerstein, unos años antes que Quijano, dice literalmente que una de las características de la economía-mundo capitalista es “la importancia fundamental del racismo y el sexismo como *principios organizadores* del sistema” (WALLERSTEIN, 1990: 289). El asunto importante a retener aquí es que la Modernidad no existe sin colonialidad, son dos caras de la misma moneda, y el racismo organiza desde adentro todas las relaciones sociales y jerarquías de dominación de la Modernidad.

El tercer concepto es el de “civilización”. “Civilización” como concepto ha sido rechazado por muchos intelectuales de izquierda debido a su uso imperialista racial en los proyectos imperiales/coloniales de los imperialismos occidentales, donde se propone una definición darwinista social que asume una civilización como superior y las otras como inferiores. En el caso particular de los imperialismos occidentales, la “civilización occidental” se asume como superior. La mayor parte de estas definiciones privilegian elementos culturalistas y/o de conocimientos científicos/tecnológicos para justificarse como “civilización superior”. La última versión de esta teoría la tenemos en Samuel Huntington con su concepto de “choque de civilizaciones”, donde se asume como nuevo enemigo en la posguerra fría a la “civilización musulmana”. Sin embargo, en un sistema-mundo donde la expansión colonial europea ha destruido todas las otras civilizaciones (CÉSAIRE, 1950; GROSFOGUEL, 2013b) resulta absurdo hablar de “choque de civilizaciones”, cuando todos estamos hoy día en el interior de una sola civilización planetaria que es la civilización occidentalocéntrica.

Immanuel Wallerstein rechaza el concepto de “civilización” por sus connotaciones culturalistas y epistemologicistas que dejan de lado las estructuras de dominación y explotación. Él prefiere hablar de “civilización capitalista”, es decir, un sistema económico que produjo una civilización. En lo que voy a exponer a continuación, y tomando distancia de Wallerstein y Huntington, uso la noción de civilización como equivalente a sistemas-mundo que tienen una multiplicidad de estructuras de dominación que no se agotan en las estructuras económicas. Me refiero

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

a estructuras políticas, pedagógicas, epistémicas, religiosas, económicas, ecológicas, espaciales, lingüísticas, sexuales, de género, etcétera. De manera que en el concepto de civilización usado aquí toma distancia de la definición culturalista de Huntington para hablar de estructuras sociales y jerarquías de dominación múltiples y enredadas entre sí (heterarquía), y toma distancia de Wallerstein para hablar de sistemas-mundo como equivalentes a civilizaciones porque los mismos no se reducen a jerarquías económicas sino que componen una multiplicidad de estructuras sociales y relaciones/jerarquías de dominación. Es Césaire (1950) quien, en un discurso a fines de los años cuarenta del siglo pasado, ya nos hablaba de la relación entre la civilización occidental imperial/moderna/colonial y la explotación de clase capitalista, concibiendo la primera como imbricada con y constitutiva de la segunda.

El cuarto concepto es el de “Modernidad”. La Modernidad no es un proyecto emancipatorio como gran parte del pensamiento eurocéntrico nos ha hecho creer. La Modernidad/colonialidad es un proyecto civilizatorio que se produce al calor de y se expande con la violencia a escala planetaria que generó la expansión colonial europea para producir vida (aunque sean vidas mediocres) en las zonas del ser y muerte prematura en las zonas del no ser (CÉSAIRE, 1950; FANON, 1952; GROSFUGUEL, 2012). No existe “civilización occidental” antes de la expansión colonial europea. La “Modernidad” es la civilización que se crea a partir de la expansión colonial europea en 1492 y que se produce en la relación con la dominación de “occidente” sobre “no-occidente”. Como nos recuerdan continuamente los líderes indígenas del mundo, estamos ante una civilización de muerte.

La retórica de embellecimiento de la Modernidad, ocultando su rostro imperial/colonial, comienza cuando el centro del sistema-mundo pasa de la península ibérica al noroeste de Europa, en particular hacia Holanda luego de la Guerra de los Treinta Años. Luego los franceses, británicos y estadounidenses han continuado fetichizando la Modernidad y embelleciéndola para darle al ascenso de occidente un rostro bello, dulce, intrínseco y *sui generis*. Así se atribuye al ascenso de occidente la magia de la “democracia”, “libertad”, “igualdad”, “individualidad”, “ciudadanía”,

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

“Estado de derecho”, “conocimientos científicos”, “desarrollo tecnológico”, etcétera, desconectando los privilegios y la riqueza de occidente del saqueo imperial/colonial. Sin embargo, la “Modernidad” es un proyecto civilizatorio constituido por un sistema-mundo que está compuesto por múltiples jerarquías de dominación que incluye como uno de sus ejes el capitalismo histórico. El capitalismo realmente existente es el capitalismo histórico producido por las lógicas civilizatorias de muerte de la Modernidad o, para decir lo mismo con otros términos y hacer visible lo que está en juego, por el “sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal cristianocéntrico/occidentalocéntrico” (GROSFOGUEL, 2011). Dicho capitalismo histórico ya está atravesado y organizado desde adentro por las lógicas civilizatorias de la Modernidad/colonialidad y no al revés. De ahí que el capitalismo sea racista, sexista, heterosexista, cristianocéntrico, occidentalocéntrico, eurocéntrico, ecologicida, cartesiano, etcétera.

Para poner un ejemplo, el dualismo cartesiano entre humanos y naturaleza es la cosmovisión occidentalocéntrica de la Modernidad constitutiva de las tecnologías del capitalismo histórico que han sido destructoras de la vida a escala planetaria (GROSFOGUEL, 2016). Si el capitalismo histórico es destructivo de la vida no es solamente por un afán de acumulación de capital y una lógica de ganancias, sino por la propia cosmovisión dualista cartesiana que concibe lo que clasifica de “naturaleza” como formas de vida inferiores cosificadas como “objetos” que se pueden destruir sin consecuencias para la vida. La producción tecnológica del capitalismo histórico ya está atravesada por la cosmovisión civilizatoria de la Modernidad y de ahí sus efectos perversos y destructivos para la vida planetaria como ninguna otra civilización en el pasado. Por tanto, contrario a Wallerstein, no existe un sistema económico capitalista que produjo una civilización, sino una civilización-mundo o sistema-mundo que produjo y organizó desde sus lógicas civilizatorias un sistema económico. La relación entre Modernidad/colonialidad y capitalismo es una donde la primera como proceso civilizatorio es constitutiva de y se enreda con la segunda. El capitalismo histórico por ser producido por el proceso civilizatorio de la Modernidad es moderno/colonial, pero igualmente son moderno/

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

coloniales las relaciones de dominación de género, sexualidad, epistémicas, pedagógicas, ecológicas, espirituales, espaciales, políticas y la subjetividad/identidad. Esto último está ya expresado en el *ego conquiro* de Enrique Dussel (1994), quien captura con este término la subjetividad imperial moderna y el elemento predominantemente dominador/colonizador y no emancipador que caracteriza la Modernidad. En muchos sentidos, lo que expreso en este escrito es una elaboración, profundización y expansión de la gran contribución a la crítica de la Modernidad de Aimé Césaire (1950) y Enrique Dussel (1994). En labios de Césaire y Dussel, la Modernidad es un proyecto de muerte genocida de la vida (humana y no humana) y de destrucción epistemicida de otras civilizaciones (destrucción de formas “otras” de conocer, ser y estar en el mundo).

UNA MIRADA DESCOLONIAL DE LOS PARADIGMAS DE LA IZQUIERDA OCCIDENTALIZADA

Si miramos el proceso de expansión colonial europea a partir de 1492 desde la “geopolítica del conocimiento” (DUSSEL, 1977), de “Europa expandiéndose”, lo que se privilegia como novedad es la creación de un nuevo sistema económico mundial cuya lógica es la acumulación incesante e insaciable de capital. Todas las demás relaciones de dominación y explotación que acompañan la expansión colonial europea son vistas como epifenómenos derivados o superestructuras de la infraestructura económica. Por ejemplo, el racismo, sexismo, eurocentrismo, cristianocentrismo, occidentalismo, heterosexismo, cartesianismo, ecologicidio, etcétera, son todos problemas derivados del capitalismo y solucionables una vez desaparecido el capitalismo. De acuerdo a este paradigma eurocéntrico, lo que hacía falta para solucionar los problemas de la humanidad era superar el problema económico de explotación capitalista a través de la lucha de clases y desde ahí construir una nueva sociedad más justa más allá del presente sistema económico capitalista que algunos llamaban “socialismo” o “comunismo”. Este fue el paradigma del socialismo y de los movimientos de liberación nacional del siglo xx.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

Uno de los grandes problemas de este paradigma es que no solamente no resolvió los diversos problemas de dominación que se proponía solucionar, sino que ni siquiera resolvió el problema principal que se propuso resolver: el modo de producción capitalista. Si te organizas contra el capital de manera sexista, racista, eurocentrista, occidentalocentrista, cartesiana, cristiano-centrista, heterosexista, ecológicida, etcétera, reproduces todas las lógicas civilizatorias de dominación de la Modernidad/colonialidad y termina corrompiéndose la propia lucha contra el capital. Por eso el socialismo del siglo xx terminó reproduciendo capitalismos de Estado, imperialismos, colonialismos, racismos, sexismos, heterosexismos, eurocentrismos, ecológicidios, cristiano-centrismos, etcétera. Los medios no justifican sino que producen los fines, y si usas medios que reproducen lógicas de opresión y dominación de esta civilización moderna/colonial, terminas reproduciendo nuevamente todas las formas de dominación y explotación contra las cuales estabas luchando, porque las lógicas civilizatorias modernas/coloniales se reciclan nuevamente entrando por la puerta trasera como “medios” que justifican los “fines”.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

El mismo problema lo vemos reproducido en los movimientos de liberación nacional del siglo xx. Estos eran antimperialistas, anticoloniales y algunos hasta anticapitalistas, pero no eran descoloniales. De ahí que siguieran reproduciendo los paradigmas eurocéntricos de la Modernidad terminando por reproducir todo contra lo cual estaban luchando, incluido el Estado-nación como forma privilegiada de autoridad política.

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

El problema central del paradigma del socialismo del siglo xx fue que, al subestimar epistémicamente las demás relaciones de dominación sistémicas de esta civilización haciéndolas todas epifenómenos de las relaciones económicas y la lucha de clases, pretendía superar el capitalismo sin prestarle atención y reproduciendo todas todas las lógicas de dominación que componen el sistema-mundo civilizatorio moderno/colonial. Para la izquierda occidentalizada, habitamos en un sistema económico global conocido como el capitalismo y solamente superando dicho sistema se superarían las demás relaciones de dominación. Sin embargo, el laboratorio mundial que fue el socialismo del siglo xx desmintió por completo este

NUESTROAMERICANO

paradigma reduccionista económico. Si algo aprendimos de esta experiencia es que no podemos seguir construyendo proyectos anticapitalistas modernos que reproducen todas las relaciones de dominación moderno/coloniales con el fin de producir un sistema socialista moderno que reproduce todas las lógicas civilizatorias de la Modernidad. El horizonte político no puede ser hacia un proyecto de izquierda que cumpla todas las promesas y valores de la Modernidad. Luchar por un sistema social que sea consecuente con y haga realidad las promesas de la Modernidad, es luchar por producir nuevamente un mundo moderno/colonial. De lo que se trata en la descolonialidad es de producir un proyecto antisistémico que trascienda los valores y promesas de la Modernidad como proyecto civilizatorio y construya un horizonte civilizatorio distinto con nuevos valores y nuevas relaciones que comunalicen el poder. Necesitamos proyectos políticos antisistémicos que rompan con el proyecto civilizatorio de la Modernidad.

La Modernidad produce un mundo donde solamente un solo mundo es posible y los demás son imposibles. La nueva civilización más allá de la Modernidad produciría un mundo donde otros mundos sean posibles o el mundo de la transmodernidad dusseliana. Esto no es equivalente a un relativismo donde todo vale. Se trata de un mundo antisistémico que supere las lógicas de dominación del presente sistema-mundo y construya desde los valores compartidos por la diversidad epistémica un mundo donde otros mundos sean posibles. Nadie en este momento puede decir con certeza cómo será en todas sus particularidades esta nueva civilización (la transición hacia ella puede durar décadas, si no siglos), pero sí podemos anticipar principios generales de la misma.

Si cambiamos la geografía de la razón y miramos el mismo proceso de expansión colonial europea, no desde “Europa expandiéndose” hacia otros lugares, sino desde la geopolítica del conocimiento de “Europa llegando” a las Américas, África o Asia, se visibiliza todo un paquete de jerarquías de dominación que desde la mirada eurocéntrica de “Europa expandiéndose” quedaban invisibles. Mirado desde la experiencia de los pueblos del sur global, la llegada de la colonización europea no fue solamente la formación y llegada de un nuevo sistema económico mundial, sino también la formación

y llegada de una nueva civilización con toda una serie de relaciones de dominación que no se agotan en las relaciones económicas. Esa heterarquía o multiplicidad de jerarquías de dominación enredadas entre sí constituyeron en su momento la formación de una nueva civilización.

Contrario a lo que dice la izquierda occidentalizada, desde una perspectiva descolonial habitamos un sistema-mundo que constituye una civilización planetaria moderna/colonial. Las otras civilizaciones que coexistían con esta a la altura del siglo XVI fueron todas poco a poco destruidas por la civilización occidentalocéntrica de la Modernidad a través de la expansión colonial europea, siendo sus poblaciones y territorios incorporados como periferias de esta civilización-sistema-mundo o sistema-mundo que constituye una civilización (CÉSaire, 1950; GROSFoguel, 2013b). Vivimos en una civilización que tiene un sistema económico y no en un sistema económico que produjo una civilización. De manera que no existe “el capitalismo” como sistema económico aislado o insulado de las relaciones de dominación que constituyen las lógicas civilizatorias de la Modernidad. Por el contrario, lo que existe es un sistema capitalista histórico que está atravesado por lógicas civilizatorias de la Modernidad. Por eso hablamos de un sistema-mundo civilizatorio moderno/colonial.

Esto tiene implicaciones políticas fundamentales. Defender una Modernidad anticapitalista nos mete en el atolladero de reproducir las lógicas civilizatorias de muerte de la Modernidad como le pasó al socialismo del siglo XX. El proyecto de transformación tiene que obligatoriamente ser antisistémico, es decir, que la lucha abarque todas las lógicas civilizatorias de la Modernidad en el sentido de ser anticapitalista/antipatriarcal/antieurocéntrico/antioccidentalocéntrico/anticristianocéntrico/antiecologicida, pero manteniendo, desde la diversidad epistémica de cada proyecto, una pluralidad de soluciones a problemas similares. No tiene que haber una sola solución a un mismo problema: podemos perfectamente imaginar múltiples soluciones.⁵

⁵ Hago la aclaración de que aquí estoy hablando del horizonte político o utópico de los proyectos descoloniales y no de la política concreta de llegar allí. Como bien aclara Enrique Dussel (2006, 2009) en su *Política de la liberación*, es indispensable tener una política concreta

El reconocimiento a la diversidad epistémica no significa la vuelta al pasado. Algunos proyectos que pretenden volver al Tawantinsuyo o al califato son muy moderno/coloniales reproduciendo todas las lógicas civilizatorias de dominación de la Modernidad. Cuando vemos cómo estos “fundamentalismos” definen estos sistemas pasados, proyectan en ellos nuevamente las lógicas de la Modernidad/colonialidad. El más allá de la Modernidad del proyecto descolonial no conlleva un regreso al pasado. La vuelta atrás sería solamente en el pensamiento como parte de la búsqueda de formas más ecológicas, más democráticas, más justas, más antipatriarcales, etcétera, que pudieran haber existido en el pasado y que nos permitan repensar el presente y el futuro hacia una nueva civilización. Ser antimoderno o antioccidentalocéntrico no es sinónimo de ser descolonial porque muy bien pudiera estar definiéndose el proyecto con categorías del pasado premoderno pero redefinido con ideas y conceptos de la Modernidad. Por ejemplo, el Estado Islámico en Siria e Irak toma una categoría del pasado como la noción de “califato” y la coloniza con la idea moderna de la pureza identitaria del “Estado-nación”. El que no sea parte de la nación “takfiri wahabita” es exterminado violentamente. Aquí vemos cómo en el llamado antioccidentalismo y antimodernidad de ciertos grupos pueden estarse colando ideas muy occidentalistas y modernas. Los califatos en el pasado siempre fueron multiculturales y multiespirituales, nunca tuvieron la pretensión moderna de tener una identidad estatal que corresponda de uno a uno a la identidad de la población dentro de sus fronteras. Pero el pensamiento colonial no es solamente el que impone occidente, puede muy bien ser internalizado por los colonizados y a nombre de una alternativa a occidente estar reproduciéndose una visión completamente anclada en la Modernidad occidentalocéntrica. Lo mismo se puede observar en cierto indigenismo que vindica el regreso al Tawantinsuyo. He dicho en otra parte que los fundamentalismos tercermundistas son variaciones del eurocentrismo

.....
sobre las relaciones de fuerza, la factibilidad, la pragmática, así como un horizonte utópico para caminar desde donde estamos hoy hacia donde queremos llegar. En este ensayo estoy dedicado a criticar el proyecto de largo plazo, es decir, el paradigma moderno/colonial con que hemos construido utopía y proponer horizontes utópicos descoloniales.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

ENCUENTROS porque aceptan los binarios occidentalocéntricos de la dominación moderna/colonial y lo único que hacen es invertirlos sin cuestionarlos ni desplazarlos (GROSFOGUEL, 2014)⁶. El proceso de colonización de la Modernidad trastocó todas las epistemologías, espiritualidades y cosmovisiones, colonizándolas con narrativas eurocéntricas de la Modernidad. De ahí que la descolonización no sea solamente un asunto de luchar contra las estructuras externas de la dominación moderna occidental (descolonización del poder), sino también luchar contra las estructuras internas o el occidente que llevamos adentro (descolonización del saber y el ser) y los *ego conquiro* enfermizos que nos constituyen a todos (descolonización espiritual).⁷

CAOS SISTÉMICO

DE LA PRIMERA ESCUELA La civilización formada a partir de la expansión colonial europea de 1492 y que nombro como “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2011) se encuentra en caos sistémico desde hace varias décadas. Este sistema-mundo se caracteriza por tener ciclos de expansión y ciclos de contracción material que duran entre unos 50 y 70 años (WALLERSTEIN, 1974). Pero la presente crisis de contracción desde los años setenta del siglo pasado, y que se profundiza con la reciente crisis del 2008, viene

.....
⁶ En este sentido y solamente en este sentido es que estoy de acuerdo en la crítica al “pachamamismo”. Pero discrepo cuando esta crítica se hace para negar la diversidad epistémica o la posibilidad de ver formas liberadoras en el pasado que nos ayuden a repensar el futuro. Casi siempre estos últimos hacen la crítica al “pachamamismo” para negar otras racionalidades y genealogías de pensamiento y reinstaurar la razón eurocéntrica moderna como la única racionalidad o episteme posible desde el cual pensar críticamente. Vemos no solamente posestructuralistas, sino también marxistas reproduciendo el racismo/sexismo epistemológico de la Modernidad a nombre de la crítica al “pachamamismo”. (GROSFOGUEL, 2013b).

⁷ Nuevamente insisto que en este trabajo estoy discutiendo en qué consistiría el nuevo horizonte utópico descolonial. No estoy discutiendo la política que nos llevará allá. El horizonte político y la política no se pueden colapsar reduciendo una a la otra, pero tampoco se pueden separar quitándole el horizonte político a la política concreta. Horizonte político sin pragmática política se queda en hacer moral sin cambiar el mundo, mientras que pragmática política sin horizonte se queda en el cinismo pragmatista conciliado con el mundo. Tan conservador y conciliador con el *status quo* uno como el otro. Hay que conjugar la práctica política concreta con el horizonte de hacia dónde nos dirigimos. Para esta relación ver Dussel (2006, 2009).

acompañada por una caída en la hegemonía de EE. UU. en el sistema interestatal global. Además de estar ante una crisis financiera, estamos además ante una crisis hegemónica. El sistema no cuenta en este momento con ningún hegemón que ponga orden al sistema. Se trata de un momento de caos sistémico como el que ha ocurrido en momentos anteriores ante la caída de la hegemonía de Génova/España a fines del siglo XVI, Holanda en el siglo XVIII, Inglaterra a principios del siglo XX y EE. UU. a partir de mediados de los años setenta del siglo pasado (ARRIGHI, 1995). En momentos de caos sistémico se produce incertidumbre en los procesos económicos, políticos y militares a escala global. En períodos como estos, la manera como históricamente se ha logrado consolidar un nuevo hegemón que ponga orden al caos sistémico ha sido a través de guerras. Por ejemplo, la Guerra de los Treinta Años en el siglo XVII produjo la hegemonía de Holanda; las guerras napoleónicas a principios del XIX, cuya paradójica derrota en Waterloo produjo la hegemonía de Inglaterra; y la Primera y Segunda Guerra Mundial en el siglo XX que produjeron la hegemonía de EE. UU. Las consecuencias en vidas humanas de estas guerras han sido enormes. Pero hoy día la guerra no puede ser el vehículo de resolución de este conflicto porque, con las armas de destrucción masiva existentes, el planeta no sobreviviría a una guerra nuclear, lo cual no significa que no pudiera ocurrir una catástrofe nuclear que haga retroceder a la humanidad en miles de años o simplemente exterminarla.

El reciente conflicto en Siria es un buen ejemplo de caos sistémico donde la vieja potencia hegemónica ya no tiene capacidad de imponer su voluntad. No es fácil evaluar este conflicto en unas breves líneas porque cada actor tiene su propia agenda geopolítica distinta (ver GROSFOGUEL, 2014). El asunto se torna muy complejo cuando todos los actores buscan sus propios intereses y estos intereses no coinciden entre sí. Incluso las coaliciones del conflicto sirio no comparten las mismas razones de estar metidos en el conflicto. Pero simplificando bastante, luego de la batalla de Alepo, los grandes ganadores del conflicto son Rusia, Irán, Hezbollah y el dictador Asad. Los grandes perdedores son EE. UU., Europa, Israel, Qatar, Turquía y sobre todo Arabia Saudita. Aunque el gran perdedor de

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

todos es el pueblo sirio quien ha pagado y seguirá pagando con sangre y pauperización masiva las consecuencias de este conflicto. El reciente acuerdo de Rusia con Turquía y Catar para pasar gasoductos con gas ruso y catarí por territorio turco y sirio hacia el Mediterráneo es una victoria de la diplomacia rusa que pone al imperio ruso en posición de fuerza y desplaza de manera magistral la influencia estadounidense en la región. Países como Turquía y Catar, que hasta hace poco eran enemigos a muerte de los rusos en Siria, han pasado a ser sus aliados. Escenarios como este, que trastocan de manera radical las alianzas políticas que por décadas se han tejido en una región, los veremos emerger por diversas partes del mundo con la caída de la hegemonía estadounidense a escala planetaria.

Los períodos de crisis hegemónicas y sus nefastas consecuencias han sido estudiados de manera magistral por Giovanni Arrighi (1995). No pretendo hacer un resumen del asunto en este ensayo. Lo que intentaré hacer, teniendo como contexto la crisis de contracción y el caos sistémico actual, es analizar el momento que vivimos y los retos que se presentan para los proyectos descoloniales. De ahí que sea importante llamar la atención de que las guerras producidas en el pasado ante situaciones como la actual de caos sistémico han sido todas guerras entre “blancos” por definir quién manda y quién toma control de la riqueza del sistema-mundo a escala global.

**CUANDO LOS BLANCOS IMPERIALES ENTRAN EN CRISIS:
UN PELIGRO PARA TODA LA HUMANIDAD**

Siempre que se habla de crisis sistémica en la presente civilización-sistema-mundo-moderno/colonial, se está hablando fundamentalmente de crisis para las poblaciones racialmente privilegiadas en las zonas del ser a escala planetaria. Son ellas las que sufren la crisis con mayor intensidad porque son las que descienden de estatus y pierden privilegios. Los pueblos colonizados clasificados racialmente como “inferiores” e incorporados como parte de la periferia a través de un proceso de violencia sistémica de muerte han estado en crisis desde hace ya 525 años. Si hay crisis o expansión sistémica no hace tanta diferencia para estos pueblos pauperizados, dominados,

explotados e “inferiorizados”, excepto por los niveles de violencia y de saqueo que se expanden a nuevos territorios y se intensifican donde ya han sido colonizados.

Es importante matizar que una de las tendencias seculares que describe Wallerstein en su teoría del sistema-mundo es la tendencia del sistema a expandirse a nuevos territorios en busca de mano de obra y materias primas baratas como forma de resolver las crisis cíclicas de contracción económica. Ese proceso de expansión visto desde una mirada descolonial es uno que conlleva la destrucción de otras civilizaciones y la expansión de esta civilización occidental a nuevos territorios. Este proceso de expansión se cerró con la caída del último espacio que constituía un sistema-mundo civilizatorio distinto y fuera de esta civilización-mundo moderno/colonial: me refiero a los otomanos.

A principios del siglo xx, como resultado de la Primera Guerra Mundial y con el acuerdo Sykes-Picot de 1916, se repartió el territorio otomano entre franceses y británicos. A partir de ese momento, todos los territorios del planeta ya habían sido colonizados y/o periferializados cerrándose la tendencia secular de incorporar nuevos territorios y poblaciones como manera de resolver las crisis cíclicas. El sistema no tiene más territorios adónde expandirse con la crisis que vivimos hoy. De manera que la crisis de contracción y la crisis de hegemonía a quienes más afectan son a las poblaciones blancas que viven privilegio racial dentro de las zonas metropolitanas del sistema-mundo. Las poblaciones inferiorizadas racialmente han estado y están en crisis tanto durante los períodos de expansión como durante los períodos de contracción del sistema-mundo desde el momento en que fueron colonizadas sus respectivas civilizaciones destruidas.

Ante la crisis financiera del 2008, no solamente las clases medias blancas imperiales educadas y profesionales ven reducida su riqueza sino también las clases trabajadoras blancas de los centros metropolitanos se ven afectadas significativamente en sus niveles de vida. El desempleo, los trabajos precarios, la reducción de salarios, la pérdida de viviendas de millones de familias desde el 2008 y el descenso en los servicios estatales con los proyectos neoliberales produjeron la situación desesperante en

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

que viven hoy los blancos metropolitanos. En momentos como estos es cuando aparecen los líderes carismáticos de extrema derecha prometiendo restablecer los privilegios imperiales de blancura perdidos y volver a traer “*the good old days*”. El “*Let’s Make America Great Again*” significa en boca de Donald Trump “*Let’s Make America White Again*”. En una era de supremacía blanca posderechos civiles (*post-civil rights*) y *post-apartheid* en los EE. UU., los blancos imperiales viven hoy la nostalgia del regreso a los tiempos en que vivían privilegios como parte de la vieja institucionalidad *apartheid* de la supremacía blanca. Las promesas racistas demagógicas de la extrema derecha se convierten en “soluciones” atractivas para millones de trabajadores blancos imperiales que asocian su descenso económico con el ascenso en los derechos civiles para las minorías racializadas y la presencia masiva de inmigrantes. La demagogia racista de los líderes carismáticos cala profundamente en las mentes de estas poblaciones imperiales en momentos de crisis como los que vivimos.

En los años treinta del siglo pasado, durante la Gran Depresión que produjo la pauperización de las clases trabajadoras blancas imperiales vimos el ascenso del fascismo en Europa. Si seguimos la lectura descolonial que hizo Aimé Césaire (1950) acerca del hitlerismo, el fascismo significó la extrapolación de los métodos de violencia y despojo usados por los imperios europeos contra las poblaciones racialmente dehumanizadas en sus colonias hacia las poblaciones blancas de los centros metropolitanos. Los métodos que Europa usó contra africanos, asiáticos, latinoamericanos y árabes en sus proyectos coloniales, el hitlerismo los extrapoló a las poblaciones blancas metropolitanas. El hitlerismo fue un intento del imperialismo alemán de colonizar blancos europeos en un momento de caos sistémico donde Alemania intentaba convertirse en el nuevo hegemon del sistema-mundo. Si bien ese proyecto fue derrotado militarmente, no podemos dejar de ver las continuidades de estas tendencias en Europa y EE. UU. hoy día donde la extrema derecha neofascista está ganando millones de adeptos.

El Brexit en Inglaterra en julio de 2016 y la victoria de Trump en las elecciones estadounidenses de noviembre del mismo año se producen con un discurso abiertamente racista, prometiendo un mejor futuro a los

trabajadores blancos imperiales a través de continuar intensificando la expulsión de millones de inmigrantes, reforzando con un discurso de ley y orden el encarcelamiento masivo de negros y latinos, y en nombre de la lucha contra el “terrorismo” militarizando las comunidades racializadas con un discurso de “*America First*” o “*Britain First*” o la “*préférence nationale française*” que en boca de líderes neofascistas como Marine Le Pen, Geert Wilders, Boris Johnson o Donald Trump significa “*Whites First*”.

Usé el término “continuar la intensificación” porque el encarcelamiento masivo de millones de minorías racializadas y la expulsión de millones de inmigrantes son políticas que no son originales de Trump, sino que ya eran políticas institucionales neofascistas de las administraciones de Clinton, Bush y Obama en EE. UU., y de Hollande, Sarkozy y Chirac en Francia. Todos hicieron con una gran eficiencia lo que promete hacer Trump, pero lo hicieron sin anunciarlo. De manera que la diferencia es que Trump sería la cara más honesta de la supremacía blanca y de sus políticas neofascistas. Lo que no sabemos es si Trump va a incluir dentro de sus políticas represivas a las poblaciones blancas liberales opositoras a su gobierno, como hicieron los viejos fascismos europeos que pasaron debajo de la línea de lo humano a poblaciones enteras de blancos metropolitanos. Si nos dejamos llevar por la manera como se han comportado los fascistas en el pasado, podríamos especular que sí veremos la represión masiva, no solamente contra las minorías racializadas, sino contra blancos estadounidenses que se opongan activamente a su gobierno. Ya Trump ha anunciado la implementación de la detención en masa de ciudadanos a través de la ley neofascista de Obama conocida como el *National Defense Authorization Act* del 2011, que permite al presidente de EE. UU. encarcelar en masa ciudadanos sin pasar por un juicio ni cargos ante un tribunal; la simple “sospecha” es suficiente para legalmente encarcelar ciudadanos en masa. Trump promete implementar esta ley contra ciudadanos estadounidenses, de manera que Trump es el resultado de quince años de leyes neofascistas aprobadas por las administraciones de Bush y Obama. La institucionalidad neofascista existía ya y lo que faltaba era el líder neofascista que la pusiera en práctica. Los liberales de hoy abren el camino a los fascistas de mañana.

Pero el fenómeno Trump no es excepcional a los EE. UU. Es un fenómeno global que aparece en los centros metropolitanos cuando los blancos pierden privilegios. Marine Le Pen en Francia, Geert Wilders en Holanda o Boris Johnson con el Brexit en Inglaterra son los rostros del neofascismo europeo. La latinofobia e islamofobia de Trump tienen su rostro europeo en la islamofobia de los líderes neofascistas mencionados. Se trata de neofascismo, es decir, nuevas formas de fascismo. Si en los años treinta el fascismo europeo se enfocaba fundamentalmente, aunque no exclusivamente, contra los judíos, hoy día se enfoca contra los musulmanes. De manera que pasamos del antisemitismo contra los judíos al antisemitismo antiárabe y/o antimusulmán. Si en los años treinta buscaban expandirse militarmente, hoy aparecen bajo un discurso antiintervencionista defensivo. Todos de alguna manera, al menos en sus discursos, ponen en cuestión las políticas neoliberales y las guerras imperiales en el exterior levantando un discurso populista a favor de los obreros blancos contra las élites, los ricos y las corporaciones transnacionales que se llevan los contratos billonarios de las guerras y retiran sus empresas del Tercer Mundo, dejando masivamente desempleados a los obreros metropolitanos. Si algo positivo va a traer el discurso proteccionista de Trump al mundo es la deslegitimación y muerte final de los discursos neoliberales. Aunque el discurso neoliberal nunca fue consecuentemente implementado en el norte global y fue siempre un discurso de cara a disciplinar y saquear a los países del sur global, no hay dudas de que si ahora el presidente de los EE. UU. llama al proteccionismo, el discurso neoliberal pierde credibilidad. Si el imperio es el primero en rechazarlo abiertamente, no tendrán fuerza moral ni argumentativa de imponerlo al resto del mundo.

Si lo analizamos en clave de la larga duración del sistema-mundo, podríamos anticipar que con el caos sistémico la elección de Trump es el último aleteo del imperio de la supremacía blanca estadounidense. El imperio ha perdido su hegemonía y Trump acelerará su caída definitiva. Además de desacreditar los discursos neoliberales, una de las cosas que va a lograr es quebrar el país con una política fiscal muy parecida a la de Ronald Reagan en los años ochenta del siglo pasado, que consiste

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

en reducirles impuestos masivamente a los ricos y a las corporaciones, mientras incrementa los presupuestos militares. La combinación letal de cortes de impuestos a las corporaciones junto con el incremento de militarismo keynesiano conllevó a que durante los ocho años de la administración de Ronald Reagan (1980-1988) la deuda que acumuló el gobierno federal estadounidense fuera más grande que toda la deuda contraída por EE. UU. en los dos siglos que van desde 1776 a 1980. La diferencia es que Reagan heredó un déficit fiscal manejable, mientras que Trump hereda un déficit fiscal de trillones de dólares imposible de administrar, por lo cual podemos anticipar que acelerará la bancarrota económica del imperio.

Si asumimos correctamente que la política no se deriva automáticamente de la economía, el colapso financiero del imperio no necesariamente conlleva políticas de cambio social progresistas. La izquierda blanca occidental en los centros metropolitanos está en bancarrota ideológica, participa de las mismas premisas eurocéntricas y racistas de la derecha por lo cual no pueden presentar un proyecto alternativo creíble ante la ofensiva de la extrema derecha. Como ha dicho innumerables veces el líder neofascista en Francia, el señor Le Pen, padre de Marine Le Pen, “antes de votar por la fotocopia, mejor votar por el original”. Y esto es lo que está pasando. De tanto los liberales y la izquierda en los centros metropolitanos hacer complicidad con los discursos racistas de extrema derecha contra los inmigrantes y las minorías racializadas, con los discursos neoliberales del capital financiero recortando beneficios sociales a las clases trabajadoras, con los discursos guerreristas imperiales islamófobos de eliminar derechos e invadir países a nombre de la “lucha contra el terrorismo”, las clases trabajadoras blancas imperiales están ahora votando en masa por “el original y no por la fotocopia”. Por eso, la crisis ha sido articulada por proyectos de extrema derecha tanto en Europa como en EE. UU. No existe un proyecto de izquierda en el futuro cercano con que las clases trabajadoras blancas puedan identificarse y con capacidad de articular una salida mínimamente progresista de cara a la crisis. Quizás Sanders y el movimiento que ha creado en los EE. UU. sea el único con el potencial

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

de poder generar un bloque hegemónico de izquierda con posibilidades en el futuro. Pero por el momento, esta alternativa no existe.

Debido al poderío político-militar de estos espacios imperiales, esta situación tiene repercusiones mundiales que afectarán a todo el planeta. Una de esas consecuencias es el peligro de un desastre nuclear. La “maleta con los botones nucleares” pasó ahora de manos de Obama a manos de Trump, quien se ha manifestado a favor de escalar la carrera armamentista nuclear y de usar las armas nucleares cuando lo vea necesario. Tanto Trump como los personajes que ha nombrado en su administración son creyentes del uso de armas nucleares y se han definido abiertamente como enemigos principales a China e Irán. El director del National Security Agency de los EE. UU. nombrado por Trump, el exgeneral Michael T. Flynn, ha dicho que detrás del terrorismo islámico están China, Cuba, Irán, Corea del Norte y Venezuela. Esta amalgama confusa pasa como pensamiento serio en los actuales círculos de poder estadounidense. En su libro Michael T. Flynn dice lo siguiente: “*There are many similarities between these dangerous and vicious radicals [islamists] and the totalitarian movements of the last century [communists]. No surprise that we are facing an alliance between radical islamists and Havana, Pyongyang, Moscow and Beijing*”. (FLYNN, 2016: 28).⁸

Mientras tanto, declara como amigos de EE. UU. países cómplices con los grupos terroristas takfiris wahabistas como Arabia Saudita y el Estado Sionista (GROSFUGUEL, 2014). Estas declaraciones absurdas nos indican contra quiénes van dirigidos los esfuerzos guerreristas del imperio bajo la administración de Trump. El peligro de un desastre nuclear y de nuevas aventuras guerreristas del imperio están muy vivas. América Latina volverá a ser foco de atención prioritaria por parte del imperio. No perdamos de vista los golpes de Estado blandos (pero muy duros) bajo Obama en Paraguay, Honduras y Brasil, y el regreso de la derecha neoliberal en Argentina. Podemos anticipar que si Trump cumple con

⁸ Cita de Flynn traducida:

“Hay muchas similitudes entre estos peligrosos y viciosos radicales [islamistas] y los movimientos totalitarios del siglo pasado (los comunistas). No es de extrañar que nos enfrentemos a una alianza entre radicales islamistas y La Habana, Pyongyang, Moscú y Pekín”. (N. del E.).

eliminar durante los primeros cien días los decretos presidenciales de Obama, las relaciones con Cuba e Irán volverán a tensarse, además de intensificarse la guerra económica (y quizás militar) del imperio contra la Revolución Bolivariana en Venezuela.

HACIA UNA REFUNDACIÓN DESCOLONIAL DE LOS PROYECTOS DE TRANSFORMACIÓN RADICAL

Las crisis son momentos de oportunidad. Ante el agotamiento de los discursos y paradigmas eurocéntricos de la izquierda occidentalizada y su incapacidad de poder generar alternativas políticas de cara al futuro, el panorama actual conlleva un momento de oportunidad para los movimientos descoloniales. El cambiar el contenido de nuestros proyectos de una lucha ant imperialista y anticapitalista moderna a una antisistémica hacia un cambio civilizatorio constituye hoy más que nunca una necesidad y un proyecto atractivo a muchas poblaciones en el mundo. La crisis terminal de los proyectos y discursos eurocéntricos de izquierda y de derecha, que no les permite producir nada “alternativo” que no sea repetir nuevamente pesadillas globales, constituye un momento de oportunidad para los movimientos descoloniales en el mundo. Aún dentro de la crisis y desolación, hay signos positivos muy importantes. Por ejemplo, el trabajo político de los movimientos descoloniales en los centros metropolitanos está produciendo “blancos descoloniales” que hoy día se plantean un proyecto político distinto al de la izquierda occidentalizada más en consonancia con las “Epistemologías del Sur” (SOUSA SANTOS, 2010). En Francia, como resultado del trabajo de los indígenas de la república, existen blancos descoloniales que son llamados despectivamente como “islamoizquierdistas” (*islamogauchistes*) y en EE. UU. son llamados “*Blacklovers*”. En fin, que al mismo tiempo que entramos en una fase neofascista en los países metropolitanos con consecuencias nefastas para el resto del mundo, se abren posibilidades inesperadas para los discursos y movimientos descoloniales en el mundo. Pero para eso hay que desarrollar tácticas y estrategias políticas descoloniales adaptadas a cada lugar. No se puede derivar la política mecánicamente

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

de principios generales o abstractos, ni del nuevo horizonte civilizatorio. Hay que conjugar la práctica política concreta con el horizonte utópico descolonial hacia una nueva civilización (DUSSEL, 2006, 2009).

Los diálogos y alianzas sur-sur son importantes hoy más que nunca. No podemos concebir un cambio civilizatorio sin contar con actores políticos aliados del mundo africano, asiático, latinoamericano y del sur dentro del norte. Hace falta una nueva conferencia de Bandung, pero que ya no sea solamente antimperialista y anti(neo)colonial, sino que sea radicalmente y ampliamente antisistémica con los giros descoloniales correspondientes. ¡Una nueva civilización es posible!

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmad, Jalal Al. (1984). *Occidentosis: A Plague from the West*. New York: Mizan Press.
- Arrighi, Giovanni. (1995). *The Long Twentieth-Century*. London: Verso.
- Barrera, Mario. (1979). *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality*. Austin: Texas University Press.
- Casanova, Pablo. (1965). *La democracia en México*. México: Editorial Era.
- Césaire, Aimé. (1950). *Discourse sur le colonialisme*. Paris: Presence Africaine.
- Césaire, Aimé. (1957). *Lettre à Maurice Thorez*. Paris: Presence Africaine.
- Cox, Oliver C. (1959). *The Foundations of Capitalism*. London: Peter Owen.
- Davis, Angela. (1981). *Women, Race and Class*. New York: Random House.
- Dubois, W.E.B. (1935). *Black Reconstruction in America (1860-1880)*. New York: The Free Press.
- Dussel, Enrique. (1977). *Introducción a la filosofía de liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos.
- Dussel, Enrique. (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"* [basado en las conferencias de Fráncfort entre octubre y diciembre de 1992]. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, Enrique. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. (2009). *Política de la liberación, volumen II: la arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Fanon, Frantz. (1952). *Peau noir, masque blanc*. Paris: Seuil.
- Fanon, Frantz. (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: Editions François Maspero.
- Flynn, Michael T. (2016). *The Field of Fight: How We can Win the Global War Against Radical Islam and its Allies*. New York: St. Martin Press.
- Grosfoguel, Ramón. (2011). "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigmas of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality",

- Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. Vol. 1, N.º 1: pp. 1-37 (<http://www.dialogoglobal.com/barcelona/texts/grosfoguel/Grosfoguel-Decolonizing-Pol-Econ-and-Postcolonial.pdf>).
- Grosfoguel, Ramón. (2012). “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa*. N.º 16 (enero-junio): pp. 79-102.
- Grosfoguel, Ramón. (2013a). “‘Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad’: Entrevista realizada por Luis Martínez Andrade”, *Metapolítica*. Vol. 17. N.º 83 (octubre-diciembre): pp. 38-47. Disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Grosfoguel%20METAPOLITICA_831.pdf.
- Grosfoguel, Ramón. (2013b). “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi”, *Tabula Rasa*. N.º 19 (julio-diciembre): pp. 31-58.
- Grosfoguel, Ramón. (2014). “Breves notas acerca del islam y los feminismos islámicos”, *Tabula Rasa*. N.º 21 (julio-diciembre): pp. 11-29.
- Grosfoguel, Ramón. (2016). “Del ‘extraccionismo económico’ al ‘extraccionismo epistémico’ y al ‘extraccionismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tabula Rasa*. N.º 24 (enero-junio): pp. 123-143. Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-24/06grosfoguel.pdf>.
- Malcolm X. (1965). *Malcolm X speaks*. New York: Grove Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (1993). “La raíz: colonizadores y colonizados”, en: Albo, Xavier y Barrios, Raúl. (coord.). *Violencias encubiertas en Bolivia*, Vol. I. Cultura y política, La Paz: Ciiipa-Aruwiyiri.
- Robinson, Cedric. (1981). *Racial Capitalism*. London: Zed Press.
- Sousa Santos, Boaventura. (2010). *Epistemologías del Sur*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel. (1974). *The Modern World-System, Vol. I*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel. (1990). “World-Systems Analysis: The Second Phase”, *Review*. Vol. 13, N.º 2 (Spring): pp. 287-293.
- Wallerstein, Immanuel. (2000). “Oliver C. Cox as World-Systems Analyst”, *Research in Race and Ethnic Relations*, Vol. 11: pp. 173-183.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

La gran divergencia y la brecha colonial*

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

JOSÉ ROMERO-LOSACCO**

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

* Clase magistral de la I Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, martes 11 de octubre de 2016, sala Anna Julia Rojas, Universidad Nacional Experimental de las Artes (Unearte).

** Investigador del Laboratorio de Estudios Descoloniales y Geopolítica de los Conocimientos (IVIC), profesor agregado en la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV).

NUESTROAMERICANO

Ayer¹ el maestro Dussel nos hablaba sobre cómo la Modernidad es lo que comprende un conjunto de subsistemas de dominación y explotación, entre ellos el subsistema económico. Luego Ramón Grosfoguel² nos planteó que esos subsistemas económicos conformaban la Modernidad como un modelo civilizatorio, y nos planteaba entonces que, en el mundo contemporáneo, estamos observando cómo todos estos subsistemas están en crisis y, por lo tanto, podemos hablar de que estamos ante una crisis de carácter civilizatorio.

Normalmente en estas discusiones se pone de relieve la evidencia de esta crisis dados los límites ecológicos del planeta. Sin embargo, hoy quiero plantear otra evidencia de esta crisis civilizatoria y esta que tiene que ver con la aparición de ese dragón que flamea desde el oriente: China, y las implicaciones que China está teniendo, ya no solo en el siglo XXI, sino también en la forma en la que tradicionalmente hemos entendido su lugar en la historia y en la forma en que hemos entendido también tradicionalmente la historia.

Según datos del Banco Mundial hace 25 años, China representaba el 4% del producto interno bruto mundial y la economía de los EE. UU. representaba alrededor del 22% de la economía mundial. En el 2016 China representa el 16% de la economía mundial más o menos, dieciséis y unas comas, y EE. UU. representa el 16%. En el primer semestre de 2016 nos

.....
¹ Conferencia “La política de la liberación”, en la clase magistral de apertura de la I Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, lunes 10 de octubre de 2016, sala Anna Julia Rojas, Universidad Nacional Experimental de las Artes (Unearte).

² Conferencia “Decolonización del conocimiento y descolonización de los paradigmas de la economía política” en la I Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, organizada por la Red Nacional del Centro de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades, adscrita al Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología (MPPEUCT), lunes 10 de octubre de 2016, sala Anna Julia Rojas, Universidad Nacional Experimental de las Artes (Unearte).

encontramos ya en un empate técnico entre EE. UU. y China. Esto es algo que viene ocurriendo, como ya indiqué, desde hace 25 años. China desde hace un cuarto de siglo multiplicó por cuatro su participación en la economía mundial y EE. UU. la redujo un poco más del 6%.

Esto ha traído como consecuencia teórico-política la preocupación por la posible divergencia en el sistema histórico vigente, porque en la visión tradicional, esa de la que ya habló el maestro Dussel, en la forma como hemos entendido la historia (Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna), el sistema ha estado controlado siempre por una potencia occidental, de modo que estaríamos entonces en presencia de una novedad histórica. Sería la primera vez, desde hace quinientos años, que el sistema pasa a manos de una potencia no occidental.

Las preocupaciones del presente por las proyecciones que plantea esta divergencia nos han hecho comenzar a estudiar no solo a China hoy, sino estudiar la China milenaria. Comprender que es un Estado que, con sus diferencias, como dirían los filósofos *mutatis mutandis*, tiene más o menos dos mil años. Una civilización, una cultura, una nación que tiene por lo menos dos mil años en los que, en la forma en la que tradicionalmente se ha pensado la historia, simplemente ha quedado reducida a la terminología del llamado *modo de producción asiático* y al calificativo de este modo de producción con el término *despotismo oriental*.

Ahora bien, es necesario, nos hablaba el profesor Dussel durante su intervención, decolonizar parte del relato histórico de la Modernidad; construir otra manera de ver los procesos que han venido ocurriendo en la historia humana, no solo ya en los últimos quinientos años, sino incluso desde hace cinco mil años. Entender la historia de otra manera pasa por comenzar a ver las historias de esas otras regiones que no son la región europea; y cuando comenzamos a hacer eso, nos comenzamos a dar cuenta, sobre todo después de cuatro generaciones de crítica al eurocentrismo, de que la pregunta sobre la divergencia en el siglo XXI tiene unas características distintas a la pregunta sobre la divergencia que se comienza a hacer en el siglo XIX y que cabalga sobre la interrogante colonial que inicia en 1492. Me voy a detener un poco en caracterizar

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

la pregunta para luego comenzar a hablar de cómo cambia la respuesta cuando le damos otros términos a la pregunta.

La pregunta que se hicieran en 1492 fue la pregunta teológica de ciertas personas (hombre blanco europeo) sobre si ciertos pueblos eran seres humanos o no, si tenían alma o no. Cuando esta pregunta se seculariza con la Ilustración entonces viene a ser sobre si son pueblos civilizados o no, tienen civilización o no. Y la Ilustración va a ser entonces el discurso, la forma que toma la Modernidad para seguir en su proceso de expansión; ya no ahora en una forma explícita de teología, porque continuó teniendo una teología (continúa teniendo una teología), sino como una forma secularizada del discurso.

Estas preguntas ocultan otra pregunta y es la interrogación que se hace a sí misma Europa sobre su supuesta superioridad. Lo que está detrás de preguntarse en 1492 sobre si estos pueblos son humanos o no son humanos es: “Yo tengo la respuesta de antemano de que soy humano, no me lo pregunto a mí mismo”; y, por lo tanto, al poner en cuestionamiento la humanidad de los pueblos que estaban en este continente, me coloco por encima de ellos; y además, ni siquiera les pregunto para saber cuál es la respuesta que ellos dan a esta pregunta o si esta pregunta tiene sentido para estos pueblos; simplemente es una pregunta retórica que termina respondiendo un “yo” como *sujeto colonial*. Luego con la secularización, la pregunta va a seguir siendo: ¿por qué yo soy ser humano?, pero va a tener otras formas de expresión: ¿por qué yo soy civilizado?, o ¿por qué Occidente triunfó en la carrera de la historia?

La pregunta, entre todos sus problemas tiene uno que quiero resaltar, y es que entonces eso implica, supone ya, en la Ilustración (dos siglos antes de Fukuyama), el fin de la historia. Lo que permite que Fukuyama, con la caída de la Unión Soviética, se plantee la posibilidad de que la historia ha terminado tiene que ver con una pregunta que ya la Modernidad secular se había hecho dos siglos antes con la Ilustración; porque hay una carrera en la que Occidente ya ganó, pues la carrera terminó y lo que estamos esperando es a ver cuál es el tiempo que hacen los demás competidores, y eso supone, además, que todos tenemos la misma meta, que todos teníamos el mismo horizonte; porque esa historia no solo es una forma de *contar*

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

lo que ocurrió, sino que además contiene las expectativas de futuro. De niños en las escuelas nos enseñan y nos repiten: “Tenemos que estudiar el pasado para comprender el presente y predecir el futuro”, lo que oculta esa frase no es que “comprendemos el presente para predecir el futuro”, es que la forma en que construimos el pasado implica una forma en la que nos estamos ubicando en el presente y al mismo tiempo construye nuestras expectativas de futuro.

Si yo explico la historia, cuento la historia, atravesada por la idea de progreso y de desarrollo, y además esa historia cuenta solamente la historia europea, entonces mi futuro va a tener como expectativa el desarrollo, el progreso primero en abstracto y luego en concreto el desarrollo y el progreso de Occidente; y es por eso que terminamos todos, cuando estudiamos historia, valorando más Occidente que nuestras propias producciones, porque resulta que esa forma de entender la historia es producto del Romanticismo alemán. Martin Bernal³ la llamó el *modelo ario de historia universal*, es el relato histórico que hace posible a Hitler. Ya lo decía Aimé Césaire en *Discurso sobre el colonialismo*⁴: “Detrás de todo humanista hay un Hitler en potencia”, porque no hay nada más colonialista y racista que el humanismo francés y el Romanticismo alemán.

Pero luego de cuatro generaciones de crítica al eurocentrismo, cuyo inicio podemos ubicarlo con Immanuel Wallerstein y su teoría de los análisis de los sistemas mundiales, el análisis del sistema-mundo⁵ y los relatos con Samir Amin, André Gunder Frank y Giovanni Arrighi y compañía, llegamos a un punto donde esa crítica del eurocentrismo se realiza, yo diría, desde dos lugares al menos en este momento. En primer lugar, al menos el debate de la llamada *gran divergencia*, una discusión que toma el nombre del título de una obra de Kenneth Pomeranz⁶, dos años después de que André Gunder

³ Cfr. Bernal, Martin. (1993). *Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: Editorial Crítica.

⁴ Cfr. Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

⁵ Cfr. Wallerstein, Immanuel. (2006). *Análisis de sistemas-mundo*. México: Editorial Siglo XXI.

⁶ Cfr. Pomeranz, Kenneth. (2000). *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton University Press.

Frank publique en vida su último libro *ReOrient*⁷. Una discusión que se hace desde el centro, una discusión que sigue tratando de explicar, bajo la rúbrica de la *gran divergencia* cuándo, cómo y por qué Occidente dejó atrás a Oriente.

Voy adelantar un poco las conclusiones porque después voy a mostrar los datos que permiten realizar estas conclusiones. Pero en esa dimensión de la discusión lo que se supone, lo que se plantea, es que el ascenso de Occidente fue producto y fue gracias a su inferioridad, fue gracias a su marginalidad, no a su superioridad inmanente; no es que Occidente ha contenido en su interior siempre una superioridad que lo caracteriza frente a los pueblos del mundo, sino todo lo contrario, que la posición de marginalidad y de inferioridad con respecto al mundo del *Dar al-Islam* (el mundo árabe-musulmán) y al mundo chino, permitió a Occidente ascender en el momento en que la economía mundial del Oriente descendía.

Mi intención hoy, entonces, es realizar lo que yo califico de *intervención decolonial* en ese debate, considerando en primera instancia que resulta fundamental para nosotros intervenir desde Latinoamérica en este debate por la impronta que comienza a tener China no solo en el mundo, sino en particular en América Latina. Un ejemplo de esta impronta la pueden mirar en una página en Internet que se llama *China Investment Tracker*⁸, hecha por una fundación del Partido Republicano de los EE. UU., donde se puede ver en tiempo real cómo se mueven las inversiones de China en todo el mundo, y además tiene un mapa interactivo; uno puede poner: “Venezuela” y ver cuál es la inversión total de China en los últimos diez años y cómo se distribuye.

Entonces lo que voy a intentar hacer hoy es *intervenir decolonialmente* en esta discusión, porque básicamente lo que se está resolviendo en la actualidad en este debate es que la divergencia fue un proceso en el cual Occidente

⁷ Cfr. Frank, André Gunder. (2000). *ReOrient: Hystography and Social Theory*. Aalborg: Institut for Historie, Internationale Studier Og Samfundsforshold, Aalborg University. Ver también Frank, André Gunder. (2009). “ReOriente. Economía global en la era asiática: conclusiones historiográficas e implicaciones teóricas”. *Crítica y Emancipación*, N.º 2 (junio): 95-140.

⁸ Cfr. <https://www.aei.org/china-global-investment-tracker/>

asciende y Oriente descende; y la respuestas van desde el colonialismo y la posibilidad de que la plata le dio a Europa para ingresar a un sistema económico del cual era marginal, ya que sin la plata americana no hubiese podido participar de ese sistema *afroasiático* y que después se va a ir convirtiendo, poco a poco, en *sistema Afro-euro-asiático*. Este es el sistema en el que después vamos a entrar nosotros y que se va a convertir en un verdadero *Sistema mundial* (sin guion). Hago énfasis en lo de “sin guion” porque el concepto de sistema-mundo que tradicionalmente conocemos por estas latitudes, que es el concepto de Wallerstein, usa un guion y hay toda una discusión en los últimos veinte años sobre las implicaciones de uno u otro término.

Para realizar esa intervención decolonizadora voy a comenzar dando algunos datos sobre el mundo chino. Tenemos, por ejemplo, que el primer objeto de hierro fundido fue producido en China en el 513 a. C. y el acero en el siglo II a. C. Y si nos movemos más adelante, porque no me va dar tiempo de hablar del *Dar al-Islam* y todas las implicaciones también del mundo islámico que preceden como centro de esta economía afroasiática a China, voy a comenzar a ubicarme desde el siglo XI y ahí vamos a encontrar que desde el siglo IX hasta el siglo XI la producción de hierro fundido en China se multiplicó por seis; pero resulta que en nuestra forma de ver la historia (y ya voy a dar las cifras) la Revolución Industrial fue la revolución industrial en Inglaterra, que como van a ver o espero transmitir, no fue ni muy industrial ni muy revolución tampoco.

En el año 806 en China se producía 13.500 toneladas al año de hierro, en el año 1064 ya estaban en 90 mil toneladas de hierro anual y en el año 1078 ya se producían 125 mil toneladas. Gran Bretaña en 1788 solo producía 76 mil toneladas al año. Casi ocho siglos después en pleno apogeo de la Revolución Industrial, Inglaterra ni siquiera alcanzaba los niveles de producción de hierro de China. Pero, sin embargo, nosotros seguimos diciendo que la primera revolución industrial ocurrió en Inglaterra; y como plantea Janet Abu-Lughod en un libro llamado *El sistema mundial antes de la hegemonía europea*⁹, el problema no resulta en preguntarnos por qué Europa

⁹ Cfr. Abu-Lughod, Janet L. (1989). *Before European hegemony: the world system AD 125-1350*. New York: Oxford University Press.

se hizo rica, como lo hace Prasannan Parthasarathi¹⁰, sino preguntarnos cómo se hizo China primero; si es que queremos responder la pregunta desde esos términos. Pero no, asumimos que la única civilización que se ha hecho rica, la única civilización que tiene progreso, la única civilización que tiene desarrollo (y eso implica un tipo particular de desarrollo y un tipo particular de progreso) es la civilización occidental, y antes de eso no había más nada.

En China encontramos, ya en el siglo xi, un sistema fiscal basado en el dinero metálico. En China ya en el siglo ix había papel moneda y un sistema crediticio. Con la invasión de los mongoles, con el amanecer de la *pax* mongola, se crea un sistema interregional en el que se desarrollan tres rutas comerciales: la ruta norte, que partía en la actual Siria, pasaba a Bagdad, iba a Asia central, Samarcanda, la actual Uzbekistán, y luego seguía a China. Van a tener una segunda ruta, intermedia, que también partía de Siria, iba a Bagdad, bajaba al golfo Pérsico y por mar a la India y luego China. Y también vamos a tener una ruta comercial que salía de Alejandría e iba por el mar Rojo hasta China.

Nos han dicho históricamente que Venecia, Florencia y Génova, las llamadas Ciudades-Estado italianas, fueron las primeras creadoras de las incipientes formas de institucionalidad capitalista, pero el mundo chino, el mundo hindú y el mundo árabe crearon la institucionalidad que le dio después al sistema capitalista su dimensión planetaria. Ahora, cuando vemos en detalle esto, encontramos algunas cosas que al menos llaman mucho la atención. Durante el siglo xiv el comercio que iba desde Alejandría, desde el Mediterráneo, a India y China era controlado por Egipto, no por Venecia. Pero no solo eso, sino que después de 1291, con la caída de Acre, que fue uno de los capítulos más trascendentales de las llamadas cruzadas, Venecia pierde el acceso que tenía a la ruta central y a la ruta norte de comercialización con China y con la India, y porque Venecia además, si ustedes ven el mapa, está en la cara más oriental de Italia, mientras que Génova está en la cara occidental y por eso Génova

¹⁰ Cfr. Parthasarathi, Prasannan. (2011). *Why Europe Grew Rich and Asia Did Not: Global Economic Divergence, 1600-1850*. Cambridge: Cambridge University Press.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

financia las expediciones al Atlántico mientras Venecia se queda atrapada en el Mediterráneo, por las características geográficas del Mediterráneo. Venecia será la que controle el comercio con Alejandría, pero no porque Venecia fuese superior a Egipto, sino porque Venecia tenía, violando un dictamen del Papa Nicolás IV, un acuerdo con los pueblos musulmanes, un acuerdo comercial, donde ellos llevaban esclavos a Egipto (porque en el mundo musulmán no se puede esclavizar a un musulmán. De hecho, una manera de evitar ser esclavizado era convertirse al islam, lo que implica la necesidad entonces de buscar los esclavos fuera del *Dar al-Islam*).

Ahora, ¿de dónde salían los esclavos de Venecia? Primero, de los pueblos eslavos, de ahí viene la palabra esclavo; pero, en segundo lugar, de los pueblos eslavos conquistados por los mongoles. Los venecianos les compraban esclavos a los mongoles y luego los vendían en Alejandría. Era la única participación que tenía en ese comercio algún pueblo europeo. Pero, además, no entraban a Alejandría poniendo condiciones. Las crónicas, los reportes de la época, señalan que entraba el barco italiano a Alejandría, pero no podía bajarse nadie hasta que fuese inspeccionado por el personal de la aduana y se pasaba revista para contar la cantidad de tripulantes y la cantidad de bienes que venían en el barco, y solo después de esto es cuando podían bajar. Pero tampoco podían bajar y andar por la libre, bajaban con funcionarios de aduana quienes los llevaban al barrio cristiano y no podían salir de ahí, a menos que fuesen acompañados de un funcionario de la administración del sultán.

Entonces, este cuento de que los italianos fueron a llevar la nueva civilización es eso, un cuento. Fueron a aprender un comercio, un sistema económico que tenía, por lo menos, en el momento que llegan los italianos, ya 600 años funcionando, y que además se potencia entre el siglo XII y el siglo XIII con la aparición del mundo mongol. Y se potencia, entre otras cosas, porque Genghis Khan, que es un personaje maltratado por la historia, que nos lo presentan como un bárbaro, salvaje, poco menos que un ser humano, construyó el primer imperio verdaderamente ecuménico. ¡Ojo!, estoy usando la palabra imperio y no es que la cosa era un paraíso terrenal, no es que no hubiera jerarquía ni divisiones de

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

poder; pero fue la primera vez que un poder imperial se negó, además abiertamente, a instituir una sola religión como forma de espiritualidad para todo el imperio.

De este modo podemos encontrar, por ejemplo, en la crónica histórica, que otra invención de Genghis Khan es la diplomacia, porque en Europa, cuando se enviaba un embajador de un rey a otro, pobre del embajador porque no sabía si lo iban a devolver con la cabeza en una canasta. Esto era una ofensa para Genghis Khan, que creía que a los emisarios había que respetarlos y, además, para el mundo mongol el alma se encontraba en la cabeza, así que cortar la cabeza, desde el punto de vista de los mongoles, era un acto de barbarie, de salvajismo. Por lo tanto, tenían respeto al cuerpo, sobre el cuerpo tanto del vivo como del muerto y además tenían respeto por los emisarios, por los embajadores. Y Genghis Khan, entendiendo la importancia de enviar embajadores que pudieran ser interlocutores a las regiones a las cuales iban, envió a un cristiano del culto asirio como embajador para entrevistarse con el papa Nicolás IV y con Eduardo I de Inglaterra. La crónica cuenta que este sacerdote mongol, cristiano del culto asirio, recibió la comunión del Papa y le dio la comunión a Eduardo I de Inglaterra. Un poco para que dimensionemos el tamaño de las redes que estaba tejiendo Genghis Khan.

Con el mundo mongol además hay otro detalle interesante. Cuando los mongoles aparecen, en los siglos XII, XIII, en el horizonte occidental, los europeos no tenían idea de donde venían estos pueblos. La primera reacción, vinculada a que los mongoles llegan al horizonte occidental ya habiendo conquistado a los pueblos tártaros, siendo que la palabra tártaro aparece en el Antiguo Testamento y se indica que este es un lugar en el infierno, es que estos pueblos debían de venir del mismísimo infierno. Cuando llegan los mogoles, los europeos estaban trastornados porque no sabían de dónde venían estos pueblos, pueblos tártaros, “pueblos del infierno”; pero luego, la inmediata reacción después de esto es buscar un chivo expiatorio interno y entonces comienzan a plantear que los mongoles vienen de una tribu perdida de Israel. Entonces las invasiones mongólicas van a producir lo que hoy llamaríamos desplazados, poblaciones

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

que comienzan a trasladarse a Occidente, y el Vaticano resuelve que es necesario poder clasificar a estos desplazados (recuerden que estoy hablando del siglo XIII, antes de que los judíos fuesen expulsados por Isabel la Católica, para ver quiénes son cristianos y quiénes son judíos, porque los judíos estarían colaborando para que esta tribu perdida de Israel invadiera Occidente); en consecuencia se ordena que esa clasificación se haga poniendo una marca en la ropa de los judíos. Recuerden, siglo XIII, casi 700 años antes de Hitler. Y esto va a ser importante para el argumento final de lo que estoy llamando la *brecha colonial* y cómo es que se conformó el tipo de economía que surgió en el sistema-mundo europeo. Porque la colonialidad comienza a eclosionar a partir de 1492, pero hay en Occidente fenómenos anteriores a 1492, anteriores al *largo siglo XVI*, que nos permiten cualificar de manera mucho más radical el tema de la colonialidad a como se ha hecho hasta ahora.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

También se nos dice que Occidente es el gran innovador; los chinos inventaron la pólvora, pero ellos la usaron como un elemento ritual (fuegos artificiales para jugar con los niños, para las fiestas, etcétera). Sin embargo, así como hubo una primera revolución industrial en China mucho antes que la revolución industrial inglesa (y más adelante demostraré que esta no fue una revolución industrial), los chinos inventaron en el 850 d. C. la pólvora. Ya en el siglo X habían inventado el lanzallamas, llamado en la traducción del chino al castellano “la danza de fuego”. En el 969 d. C. inventaron el disparo con flechas, una especie de cañón impulsado por pólvora que impulsaba alrededor de 300 proyectiles simultáneos. En 1231 ya habían inventado bombas, granadas y cohetes. En 1259, la primera pistola con balas de hierro; en 1275 el tambor metálico, el antecedente del revólver contemporáneo. En 1288, con el nombre del “eructor”, el primer cañón, 38 años antes que esta tecnología apareciera en Europa.

En el siglo XIV ya habían inventado las minas terrestres, las minas marítimas y las minas que eran una especie de cohetes con alas. De hecho, el triunfo rápido e inmediato de los mongoles en Occidente está vinculado al manejo de estas tecnologías. Cuando los mongoles invaden Hungría, Polonia y Rusia occidental, es la primera vez que en Occidente ven estas tecnologías,

que las ven funcionar. Los mongoles, que son un pueblo estepario que vive de la cacería, un pueblo en principio seminómada, que además hay ciertas evidencias para plantear que Genghis Khan fue un chamán, tenían una forma de hacer la guerra que era la traducción de cómo cazaban, es decir, la estrategia militar de Genghis Khan fue trasladar el tipo de estrategia que utiliza el cazador, y además recordemos que eran pueblos montados a caballo con flechas y arcos, tenían una movilidad que la caballería europea no tenía y con tecnologías militares que podían pasar por encima a las murallas de los castillos europeos. Más adelante explicaré la naturaleza por la que Europa se amuralló y las características del amurallamiento en China, que obedece a razones distintas.

Esta aparición de los mongoles en el horizonte europeo y de esta estrategia militar va a sorprender a tal punto que muchos siglos después el nazismo las va a estudiar. Hitler se va a poner a estudiar la estrategia militar del imperio mongol, la estrategia militar de Genghis Khan y va a ser la estrategia que utilice en la invasión a Polonia, a Austria y el resto del proceso de expansión colonial iniciado por el nazismo. De hecho, hay un término en alemán, para mí impronunciable, con el que se nombra esa estrategia, me refiero al *Blitzkrieg*¹¹. Para los que no conocen la terminología en la jerga militar, pero han escuchado aquel tema de los Ramones *Blitzkrieg Bop*, el término *Blitzkrieg* traduce entrada como trueno, entrar y salir muy rápidamente. Porque además de los descendientes de Genghis Khan vamos a encontrar que un viajero del siglo XIV, más o menos un siglo después de su muerte, Ibn Battuta que, a riesgo de sonar eurocéntrico, es el Marco Polo, el *Dar al-Islam*: vivió un siglo después de Marco Polo, hizo múltiples peregrinaciones a la Meca, salió desde Marruecos, de donde era oriundo, y llegó hasta China; va a identificar en el siglo XIV a siete grandes sultanes (por cierto, ninguno es occidental, ninguno es europeo) y de esos siete grandes sultanes (repito, más de un siglo después de la muerte de Genghis Khan) cuatro eran descendientes directos de este. Pero no solo esto; hubo en Euroasia, específicamente en

.....
¹¹ Cfr. Guerra relámpago

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

ENCUENTROS el Cáucaso, descendencia de Genghis Khan gobernando la región hasta 1920. Cuando la Unión Soviética invade el Cáucaso, invade Uzbekistán y depone al sultán de Bukhara.

DESCOLONIALES: Fijense las implicaciones que tuvo el mundo mongol para nuestro mundo en su momento y que sigue teniendo para el mundo moderno; porque el mundo mongol va a ser el que va a popularizar una invención china que es el dinero en papel.

MEMORIAS DE LA PRIMERA ESCUELA La dinastía Yuan, que es la dinastía mongola en China, va tener al frente a Kubilai Khan, descendiente directo de Genghis Khan. Kubilai Khan entendió, a diferencia de Genghis Khan, que, para conquistar a los chinos, que fue la tarea pendiente de los mongoles, había que parecerse a ellos, había que adoptar las tradiciones chinas; y básicamente él va a introducir en el imperio mongol una serie de prácticas que venían realizándose desde la dinastía Song en China. Entre ellas, en lo económico vamos a encontrar la popularización del papel moneda, el dinero en papel; incluso se llega a afirmar que el antecedente de las tarjetas de crédito las encontramos en el mundo mongol. Cuando un viajero occidental llegaba a los primeros puestos de control mongol podía entregar el oro y la plata que cargaba y recibía unas tarjetas de cuero; en estas se marcaba la cantidad de dinero que había depositado y en función de eso la cantidad de cosas que podía pagar (el límite de crédito), y dependiendo del tipo de sello era el trato que recibiría el viajero al llegar a otro puesto de control del mundo mongol (como si fuera Visa o Mastercard o American Express).

DE PENSAMIENTO DESCOLONIAL NUESTROAMERICANO Además, encontramos datos de cómo la ruta mongólica, no solo datos en términos de lo que el propio Marco Polo dijo que era la ruta comercial más estable y más segura del mundo, sino que además eso se puede mirar cuantitativamente, porque se ha calculado la tasa de interés del crédito que se les daba a los comerciantes que planteaban su empresa a través de esta ruta. Resulta que no llegaba al 4% siendo la tasa de interés más baja entre las tres rutas que mencioné. Y sí, digo interés, porque en sociología y antropología, se lee a Weber y a uno le dicen que Weber plantea que una de las cosas novedosas de la ética protestante es que hace posible el cobro de interés. No, ya eso existía mucho antes de que existiera el

protestantismo también. No es un invento occidental. Una cosa es que en un orden determinado se prohíba algo, y otra muy distinta que la gente acate la prohibición.

El mundo mongol va implicar, como ya dije, un momento de expansión comercial; pero el mundo mongol va a sufrir la plaga, la peste bubónica. De hecho, uno de las características de epidemiología, de epidemiología histórica que se justifica por la gran movilidad de personas y mercancías que existía en esa ruta es la velocidad con la que se expandió la peste. Hoy día se sabe más o menos, se afirma con alguna certeza, que la peste arrancó en China y en menos de un siglo había matado a más de 80 millones de personas. Esto, por supuesto, significó un quiebre, una crisis económica para el imperio mongol, lo que es concomitante al proceso de disolución de la herencia política de Genghis Khan. Comienzan los herederos en el extremo oriental y en el extremo occidental del imperio a disputarse el control del sistema, el control de imperio mongol. La forma tradicional de elegir al líder era en una asamblea de los clanes, donde se invitaba a todos a una fiesta en la capital Karakórum, pero siendo imposible elegir al nuevo Khan, el imperio comienza a disolverse.

Entonces tenemos, por un lado, la crisis económica que produce la peste negra y al mismo tiempo la crisis política de sucesión entre los descendientes, los herederos de Genghis Khan. Y esto va a ser la oportunidad para que en China se produzca una transición dinástica y para que ascienda la dinastía más conocida: la dinastía Ming, de la cerámica Ming. Esto significó una restauración. La política Ming era la de señalar que todos los problemas presentes eran problemas producto de control por parte de un pueblo no chino; por lo tanto, plantaron una política de reconstruir lo *verdaderamente chino*. En principio, volvieron a colocar la capital de China en el norte. Sin embargo, como el imperio mongol era el que controlaba la ruta norte, y este se estaba disolviendo, esto no le sirvió de mucho para salir de la crisis. Luego llevan nuevamente al sur la capital tratando de aprovechar la empresa marítima que los mongoles comenzaron a emprender (porque el imperio mongol trató también de invadir Japón y no pudo. De hecho, la historia cuenta que una flota de China mongol viajó a Japón a invadirlo y

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

en medio de la travesía un huracán acabó con toda la flota y a ese huracán los japoneses lo denominaron *kamikaze*; después vinieron los gringos y dijeron que *kamikaze* era suicida, no; *kamikaze* fue la fuerza divina que salvó a los japoneses de la invasión mongola).

Esa misma potencia naval es la misma potencia que va a permitir que entre 1421, ya con la dinastía Ming, pero aún intentado ver qué harían con ese poderío naval, y en 1434 el mundo chino tenga la posibilidad material de llegar a América. Ya lo comentaba el profesor Dussel en la jornada de ayer¹², cuando hablaba de los mapas que comienzan a aparecer en Europa en el siglo xv y que hoy día está, diría, más que comprobado, que son mapas apropiados por Occidente a partir de mapas hechos por navegantes chinos. Vale decir que el almirante que coordinó esta empresa, Zheng He, era un chino musulmán y coordinaba esta empresa porque en primer lugar estos barcos venían por tributarios, pues la idea era convertir en tributarios del mundo chino a los pueblos del *Dar al-Islam*.

Podemos encontrar que entonces a partir del siglo xv los chinos (la dinastía Ming) van a quemar todos los barcos. La tradición occidental ha dicho que esa es la demostración de *aislacionismo chino*, que los chinos no quieren tener nada que ver con el mundo. Además, es una justificación para que, a partir del siglo xix, comencemos a hablar del *despotismo oriental*. Que no les interesa el comercio, que no les interesa la economía y que no les interesa dialogar con el mundo. A esto lo vamos a llamar la *cláusula china*, la *cláusula oriental*; pero esta cláusula oriental no es más que una falsedad, otro mito de Occidente, otra mentira, para justificar su superioridad. Voy a decir algunas cosas al respecto.

Alrededor del siglo xvii, por ejemplo, nosotros vamos a encontrar en la India un comerciante que tenía una empresa mercantil y mercante que tenía diez veces los barcos y transportaba diez veces las mercancías que transportaba la marina mercante británica en su mejor momento. Estaba en manos de un solo comerciante en la India que comerciaba con el golfo Pérsico, con el mar Rojo y con China. Pero, además, la decisión de la

¹² Ver nota 3. (N. del E.).

dinastía Ming de cortar el comercio exterior no fue total: permitieron el comercio en cuatro puertos. Entonces no era que no querían comerciar con el mundo, simplemente que pusieron un control del comercio con el mundo; y ese control implicaba que ningún barco chino podía comerciar con el exterior. En los puertos solo podían entrar barcos extranjeros, con lo cual, nuevamente, si los chinos no hubiesen querido entenderse con el extranjero no hubiesen priorizado que en esos puertos solo entraran barcos fletados con bandera no China.

¡Ah, bueno!, dice Occidente que igual a los chinos no les interesa el comercio porque la empresa comercial la adelantaron otros, pero no chinos. Resulta que los comerciantes chinos le dieron la vuelta a este control aduanero y entonces se iban a Macao, se iban a Japón, fletaban con bandera no China y como el problema que tenían era que el barco debía ser de bandera extranjera, simplemente llevaban un barco fletado por un comerciante chino con una bandera extranjera.

Decir que los chinos, insisto, fueron contrarios al comercio porque el Estado se puso al margen del comercio mundial es una gran falacia histórica. Esta decisión de cerrar el comercio implicaba, entre otras cosas: uno, poder controlar el problema inflacionario que generó la emisión de billetes en China: recuerden que no había banco central y los chinos para el siglo *x* estaban produciendo más de diez millones de billetes al año; y eso tuvo unas consecuencias inflacionarias que llevó en el siglo *xv* a la dinastía Ming a dar una demostración de fortaleza política en el interior: cerrar el comercio exterior y controlar, poner control, en ciertas aduanas y ciertos puertos. Pero, además, volvieron al patrón plata. Ya no les interesaba seguir produciendo dinero, porque el dinero en papeles era el que había producido la crisis inflacionaria, entonces volvieron a acuñar plata. Y aquí vale señalar que comienzan a acuñar plata no solo para el comercio exterior, sino que comienza a recolectar impuestos en plata. Esto obliga al agricultor, que hasta ese momento transaba en papel o en cobre los impuestos, a desviar su producción hacia el comercio exterior para poder acceder a la plata para pagar tributo.

De una manera indirecta, también estaban abriendo la producción agrícola al comercio exterior, siendo además que la tasa de impuestos para

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

el comerciante era mucho más baja en la China de esta época que la tasa impositiva a los agricultores; había una permisibilidad tributaria hacia los comerciantes, y esa decisión de volver a la plata ocurre décadas antes de que los europeos llegaran a América. Sin esa decisión de China, Europa no hubiese podido hacer todo lo que Europa hizo, porque como dice André Gunder Frank, la plata de América fue el capital que usó Occidente para comprar su *ticket* de tercera clase en una economía cuya locomotora era China.

Lo que he venido dibujando, entonces, es un mundo, un sistema mundial, una economía mundial, que antes de ser planetaria, antes de ser *sistema-mundo* con guion, como lo llama Wallerstein, ya existía y en el cual Europa era marginal. Ahora en el proceso de *desmarginalización* y de *recentralización* de este sistema en el cual Occidente va a comenzar a ser la economía más importante, primero con Europa y luego con EE. UU., vamos a encontrar también algunos datos interesantes si nos movemos y dejamos de ver el sistema mundial como hace Wallerstein, exclusivamente desde las fronteras europeas, o como lo hace Giovanni Arrighi¹³. Por ejemplo, Giovanni Arrighi acuña el término *ciclos sistémicos de acumulación* y si uno lee, desde la llamada hegemonía holandesa, a partir de 1848, parece muy coherente y parece no tener problemas; pero cuando uno se va al siglo XIII a Génova, Italia (cosa que hace Giovanni Arrighi), comenzamos a ver cómo el planteamiento del autor no es más que otro relato eurocéntrico. Porque Giovanni Arrighi dice que un ciclo sistémico de acumulación se caracteriza porque hay un *momento de expansión material seguido un momento de expansión financiera* y que eso ha pasado, primero con Génova, después con Holanda, después con Inglaterra y, ahora, estaría pasando en los EE. UU.; y que toda la perorata sobre la novedad de la financiarización del siglo XXI y finales del siglo XX también sería la obnubilación de la novedad occidental, porque este proceso de financiarización no es la primera vez que ocurre.

Ahora, en los argumentos de Arrighi hay un problema y es que, para Arrighi, en los ciclos sistémicos de acumulación, el líder del ciclo, el

¹³ Cfr. Arrighi, Giovanni. (1999). *El largo siglo xx*. Madrid: Editorial Akal.

hegemón, es líder en el proceso de expansión material y en el proceso de expansión financiera; sin embargo, para él esto vale para todos menos para el ciclo genovés. Génova no cumple con esa característica. Según Arrighi, el primer ciclo de acumulación comienza con Génova, pero Génova no fue el líder de la expansión material; la expansión material ocurrió en el mundo islámico y en China. Y lo dice así: “Otros se beneficiaron de la expansión material”, de la que también se benefició Occidente, pero no la liderizó. Ahora ese criterio no es más que arbitrario. Es decir, ¿por qué ese ciclo, si puede decirse, es un ciclo sistémico de acumulación, aunque la expansión material no haya sido controlada por Occidente? Arrighi esa pregunta no la responde, por lo menos hasta la interpretación que puedo hacer de sus textos, ni *En el largo siglo xx* ni en *Adam Smith en Pekín*¹⁴. André Gunder Frank dice que el problema con Arrighi es el concepto de capitalismo.

Entonces nos encontramos con que en el siglo xv y en el largo siglo xvi comienza un *proceso de transición interregional*, proceso en el cual Occidente se comienza a colar, comienza a convertirse en centro de la economía mundial; porque básicamente antes de esto lo que tenemos es un montón de señores feudales matándose entre ellos desde la lógica de la guerra, cosa que en China no ocurrió. En China los conflictos armados, no es que no habían, hubo conflictos bélicos, hubo guerra, y por eso entre 475-221 a. C., esa época fue conocida en China como el Periodo de los Reinos Combatientes. Sin embargo, los conflictos intensos se dieron con los cambios dinásticos y eso en promedio fue, más o menos, cada trescientos años; con lo cual hubo tres siglos de paz relativa y esa paz relativa implicó la construcción de un sistema económico en el interior de la China continental que tiene como característica ser *intensivo en trabajo y no en capital*.

Y aquí quiero recordar un poco lo que Dussel decía ayer, que es que hay que diferenciar *capital de capitalismo*. El *capital* ya existía en Mesopotamia (hay un texto semita, al cual siempre me remite el maestro Dussel, donde se dice *pagar el justo salario*), ya había explotación y había plusvalor; hay

¹⁴ Cfr. Arrighi, Giovanni. (2009). *Adam Smith en Pekín*. Madrid: Editorial Akal.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

capital, pero no capitalismo. Entonces habría que ver exactamente qué es el capitalismo y cómo se produce, ese paso que se da de la existencia del capital al capitalismo.

Entonces esta China es muy distinta, tiene un horizonte muy distinto, se propone un futuro muy distinto al horizonte que se va a proponer Occidente. Occidente después del Imperio romano tuvo menos que una paz relativa, se estuvieron matando hasta la Segunda Guerra Mundial. ¿Pero qué pasa? Que cuando nosotros vemos la teoría política, la forma en la que aprendemos la filosofía política en nuestras universidades, leemos a Hobbes, Locke y compañía; que no van a hacer otra cosa que naturalizar el orden que se instaló en Europa hasta la caída del Imperio romano, *naturalizar la guerra* como orden de existencia humana.

Un estudiante de Estudios Internacionales en una sesión de clase me decía: “Es que la guerra ha estado presente siempre, entonces la guerra está en el orden natural de las cosas”. Bueno, si a uno le cuentan siempre la historia desde la guerra, uno termina concluyendo que la guerra es el orden natural de las cosas. Pero resulta que hay múltiples experiencias de humanidad donde la guerra no es el centro, donde incluso la guerra se evita; porque, como podemos hallar en la filosofía china: “Ir a la guerra es perderla, llegar a la guerra es haber perdido la batalla”. Por tanto, desde esa filosofía se supone que la guerra no es el estado natural de las cosas y para que el camino se realice hay que evitar la guerra, hay que evitar llegar a esa conflagración.

En Europa eso no existió, no se dio, y la filosofía política moderna lo que va a hacer es *naturalizar la guerra*; cosa que, además, muestra muy bien Nelson Maldonado-Torres en un texto llamado *Contra la guerra*¹⁵, donde pone a dialogar la obra de Lévinas, la obra de Frantz Fanon y de Enrique Dussel, para señalar además que lo que vivimos es un sistema donde la ética se suspende, porque la guerra significa la suspensión de la ética; y se suspende además *naturalmente*; es decir, como si fuese natural vivir en un estado permanente de guerra.

¹⁵ Maldonado-Torres, Nelson. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press.

Ahora, este estado permanente de guerra en Europa permitió que se desarrollara un tipo de organización, un tipo de patrón de asentamiento distinto al de China, porque en China la intensidad de trabajo (que la economía fuese intensiva en trabajo y no en capital) está vinculada a la dispersión de la población en toda la China continental. En Europa la guerra que se realiza en el campo, en el campo de batalla, pone en peligro toda la infraestructura necesaria para que la gente que vive en el campo reproduzca su vida; no solo pone en peligro la vida de los que participan en la batalla (lo vemos en Siria y lo vemos en Irak), también, y se producen desplazamientos de población. Esos desplazamientos de población terminaron concentrándose en las ciudades; y esa concentración urbana implicó además que esta gente que venía huyendo del estado de guerra y venía buscando protección, la encontrara para sus actividades de reproducción de vida, entre ellas la actividad económica, con lo cual se produjo en Occidente un tipo de organización económica que fue *intensiva en capital*, donde los capitales se fueron concentrando, producto de la lógica de la guerra, en las ciudades.

Entonces, desde esta visión, aquello que repetimos con cierta frecuencia de que “la guerra es inherente al sistema capitalista porque cada vez que el sistema se encuentra en una crisis utiliza una guerra para salir de la crisis” es parcialmente cierto; y es parcialmente cierto no porque la guerra no ayude al sistema a resolver sus crisis, sino porque lo que oculta es esto, lo que oculta esa forma de ver la guerra y la necesidad de la guerra en el sistema, es que la guerra es inherente al sistema, no solo le funciona para resolver sus crisis, sino que forma parte de la lógica del sistema.

El capital que tiende a la concentración es producto de un sistema económico que se forja a la luz de la *naturalización de la guerra en Occidente*. Sin embargo, toda la teoría económica que se va a producir en Occidente no hubiese sido posible sin la economía política subyacente en la filosofía china. Y en este momento se está mostrando con contundencia, se está conociendo con contundencia, que el *wu-wei*, que es un principio del taoísmo, contiene una economía política.

El *wu-wei*, que es el principio de *dejar que el camino se realice*, de no intervenir en el mundo para que el potencial de situación pueda desarrollarse,

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS
DESCOLONIALES:
MEMORIAS
DE LA

pueda abrirse en el mundo y el camino pueda realizarse, va a ser traducido alrededor de 1648 por los jesuitas en Holanda, con lo que aparece la fisiocracia. No es posible la fisiocracia sin la traducción de los textos del *wu-wei*, los textos del Tao. Pero, además, luego esa traducción va ser utilizada en Suiza y hay un texto de Christian Gerlach que explica toda esta transición; se va a mostrar cómo en Suiza se va a producir un *wu-wei comercial*, que luego va a ser traducido en el siglo XIX (esta idea de *wu-wei comercial*) en diálogo con un obispo cristiano del siglo VI, que decía que el libre comercio está supuesto en la Biblia, y va a nacer el *laissez faire*. Ni siquiera el liberalismo del siglo XIX es una invención de la nada del mundo occidental, sino que tiene que ver con toda la influencia china. Ahora se va leer desde Europa en este contexto de naturalización de la guerra; por lo tanto, se le va a dar un giro que el *wu-wei* y el Tao tienen desde la filosofía china.

PRIMERA

Dejando un poco a China de lado para hablar ahora de Inglaterra y comenzar a concluir, decía al principio que iba a mostrar también que no solo la revolución industrial de Inglaterra no fue la primera revolución industrial, sino que además no fue ni tan revolución ni tan industrial.

ESCUELA
DE PENSAMIENTO
DESCOLONIAL

En 1816 Inglaterra tenía 10 millones de libras esterlinas de déficit de balanza comercial. Entre 1905 y 1910 ese número llegó a ser de 175 millones de libras esterlinas; es decir, importaban más que lo exportaban, pero a nosotros nos dijeron que Inglaterra era el *taller del mundo* gracias a la revolución industrial. ¿Cómo el *taller del mundo* importa más que lo que exporta? Pero además Inglaterra no tuvo un solo año durante todo el siglo XIX en el que no tuviese déficit de balanza comercial. Y eso nos lleva a otra cosa, y es que, en 1851, según la tradición eurocéntrica de la historia, está terminando la primera revolución industrial y se empiezan a dar los pasos para el inicio de la segunda, pues 11% de la población inglesa trabajaba en algún tipo de industria. Entonces, ¿cómo es eso de que la *proletarización* en Inglaterra implicó que el campesino se convirtiera en obrero porque fue a trabajar a la industria, si el 11% era el que trabajaba en la industria a mediados del siglo XIX?

NUESTROAMERICANO

Si hubo un proceso de *proletarización*, pero no fue industrial. Los datos demográficos de archivo indican que la oferta de trabajo, para llamarla de

alguna manera, creció en el sector servicio, el sector comercio, en el sector aduanero y en el sector mercante, no en la producción. Porque, además, estamos en el mismo momento en el que Inglaterra lanza el Plan Colombia del siglo XIX, *la Guerra del Opio*, porque la única forma que encontraba Inglaterra de producir un balance, de producir un equilibrio en la balanza comercial con China era vendiéndole el opio que se producía en la India. Crearon un sistema de triangulación donde producían opio en la India, lo pasaban de la India a China, en China el opio lo compraban con plata y de esa manera la plata, que nunca volvía a la India, pasaba a las arcas de Inglaterra.

Pues, por razones de salud pública y por razón de fuga de capital, diríamos en el presente, el emperador chino prohíbe la producción, la comercialización y el consumo de opio, y su majestad británica contesta: “Esa decisión atenta contra los intereses de su majestad”, casi que dice “es una amenaza inusual”¹⁶, y se lanzan a la primera Guerra del Opio, que junto a otras condiciones internas de China van a detonar, algunas décadas después, en 1911 con la caída de la última dinastía china; aunque hay quienes señalan hoy día que el Partido Comunista Chino es la más reciente dinastía.

Pero además hay otro dato interesante con el que quiero cerrar esta parte: al comenzar hablé del producto interno bruto de China hoy y hace 25 años, y recuerdo que señalaba que hace 25 años el producto interno bruto era el 4% del producto interno bruto mundial y que en la actualidad el producto interno bruto chino es el 16%. En 1830 el producto interno bruto de China representaba el 30% del producto interno bruto mundial y he ahí uno de los problemas de la divergencia. Porque entonces resulta que la economía europea no fue tan central en la economía mundial por lo menos hasta finales del siglo XIX ni siquiera en la producción.

En 1750 la participación europea, y aquí no estoy metiendo solo a Inglaterra, la producción mundial era del 30% y de Oriente era el 77%; de ese 77% China era el 33%, y hay una serie de informes que ha hecho la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE),

¹⁶ Referencia a la orden ejecutiva emitida el 9 de marzo de 2015 por el presidente de EE. UU. Barack Obama, donde se declara a Venezuela una “amenaza inusual y extraordinaria” para la seguridad nacional del país norteamericano. (N. del E.).

encargados a Angus Maddison y que se pueden conseguir en Internet, donde básicamente lo que hacen es mostrar la reconstrucción de una serie de tablas donde se presenta, por ejemplo, la esperanza de vida en China desde el siglo x hasta el siglo xix. Otras tablas muestran las expansiones demográficas en China y en el resto del mundo, un conjunto de informes que se llaman *Los contornos de la economía mundial* desde el año I hasta el 2050 y el otro es *Los contornos de la economía de China* desde el siglo x hasta el 2050. Cuando uno toma los datos referentes, las tablas donde se han reconstruido desde el siglo x hasta la fecha la participación en el producto interno bruto mundial de China relativo a esa misma participación europea, y si la construimos proporcionalmente, vamos a encontrar que Occidente solo supera a China entre 1850 y 1880. La gran transformación de la que habla Polanyi¹⁷ no es creación del mercado mundial, el mercado mundial ya existía. Lo que no vio Polanyi es que de lo que trata la *gran transformación* es que Occidente comienza a ser el centro de la economía mundial.

Ahora, la intervención decolonial en esta discusión permite comprender lo que yo llamo la *brecha colonial*, no ya la gran divergencia, no me interesa la gran divergencia; porque al final son hombres blancos europeos preguntándose por el origen de la superioridad europea, y alguno que otro que como Gunder Frank más explícitamente hacen la crítica al eurocentrismo, pero ni siquiera le dedican mucho hablar del colonialismo ni de la condición colonial. Entonces no me interesan las respuestas que están dando sobre la pregunta de la divergencia, porque no ven la colonialidad, no ven el contexto colonial.

Entonces lo que yo voy a llamar la *brecha colonial* es una larga marcha que comienza con la disolución del Imperio romano, que se catapulta al mundo entero con la llegada a este continente, con la invención, la invasión de este continente, mediante la cual Occidente va entronizando, dentro del sistema mundial que tiene 5000 años existiendo, la *naturalización de la guerra*.

Repito, la brecha colonial: la larga marcha de un proceso de naturalización de la guerra, cuyo gran capítulo en esta historia es el siglo xix porque

¹⁷ Cfr. Polanyi, Karl. (1989). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

aún seguimos preguntándonos desde los términos que el secularismo nos impuso, e incluso, la lectura que hacemos de Adam Smith es una lectura del siglo XIX. La empresa que ha emprendido el profesor Dussel en el siglo XXI, y que también nos estará conversando el profesor Juan José Bautista¹⁸ en la tarde, es una empresa que también tenemos que hacer con Adam Smith, no para salvar al liberalismo, ¡ojo!, sino para comprender que la versión que tenemos nosotros del mundo es una versión secular que se construyó en el siglo XIX.

Porque resulta, por ejemplo, que Adam Smith, primero, no era consciente de que estaba ocurriendo una revolución industrial, y los archivos muestran que en Inglaterra no había mucha conciencia de que se estaba realizando una revolución industrial; segundo, al no estar consciente de que se estaba realizando una revolución industrial, tampoco llegó a plantear lo que sí va a comenzar a suceder en el siglo XIX con el imaginario del progreso: que la expansión económica era infinita. Claro, esto a los liberales del siglo XIX se les olvidó, y a los del XX ni digamos, porque para Smith el problema es que la Tierra tiene una capacidad, que hoy llamaríamos de *carga ecológica*, y por lo tanto el crecimiento económico está atado a la capacidad que tiene la Tierra para sostener un determinado número de población; y que más allá de eso se producen las crisis.

En el siglo XIX, obnubilado por el cambio tecnológico y desde el ego cartesiano, el “yo conquisto” del que habla Enrique Dussel, el “yo extermino” que coloca Ramón Grosfoguel¹⁹ como *mediación* entre el “yo conquisto” y el “yo pienso”, al “yo soy infinito”, “yo puedo expandirme más allá de cualquier límite”. Y eso ocurre en el siglo XIX cuando comenzamos a hablar de *progreso*, ocurre en el mismo momento en que se encarga la realización de la Enciclopedia de la industria algodonera, donde lo único de este

¹⁸ Bautista Segales, Juan José. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Editorial Akal. Ver también la edición del mismo texto por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura (2015), libro ganador del X Premio Libertador al Pensamiento Crítico.

¹⁹ Grosfoguel, Ramón. (2013b). “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, *Tabula Rasa*, N.º 19 (julio-diciembre): 31-58.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

proceso que se toma de la obra de Smith es la crítica al mercantilismo, no el planteamiento ecológico en su obra, y no estoy diciendo que Smith fuera un activista ecológico o un ecologista, pero hay un planteamiento ecológico en la obra de Smith *La riqueza de las naciones*.²⁰

Con la idea de progreso se gesta ese ejercicio de construir la historia del algodón, que pone el énfasis en la innovación tecnológica, borrando además que toda esa tecnología fue conocida en Europa por la forma en que marginalmente se fueron conectando al sistema afroasiático, a la economía afroasiática, y solo una de las conclusiones de esa Enciclopedia plantea que, a pesar del mercantilismo, Inglaterra se convirtió en una potencia en el siglo XIX y llegan hasta ahí, borran todo lo demás que planteaba Smith con respecto a la carga ecológica. Malthus, que lo resuelve de otra manera, nefasta a mi entender, también pensaba, tenía presente que había unos límites. Insisto, todo eso va a ser borrado a partir del siglo XIX y por ello la crisis ecológica, la crisis civilizatoria que tenemos en ese tema en el siglo XXI.

La brecha colonial, entonces, es esta larga marcha de entronización de la naturalización de la guerra en el sistema mundial que asumo tiene 5000 años, y ahora lo que quiero plantear es la necesidad para *entender de manera alternativa este tema de la historia mundial desde la brecha colonial*. Quiero comenzar diciendo que como hemos entendido la historia a partir de la Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna, desde allí lo que hasta ahora hemos conocido como pensamiento crítico ha terminado reproduciendo exactamente el mismo esquema pero con otra terminología. Por ejemplo: modo de producción esclavista, modo de producción feudal y modo de producción capitalista, pero cuando le metemos el diente a esto termina siendo la misma narrativa con otro nombre y un intento implícito, que no debe menospreciarse, de demostrar las formas de explotación en el mundo, cómo estas han ido cambiando y cómo estas serían las formas propias de explotación del llamado modo de producción capitalista.

²⁰ Smith, Adam. (2005). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Editorial Akal.

INTERCAMBIO DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS

ENCUENTROS

Moderadora: Tenemos acá, José, cuatro preguntas. Te las voy a leer todas y tú las respondes en el orden que quieras. Hay una primera que dice: ¿estamos en el fin de la economía mundial tal como la conocemos? La segunda: partimos de una comparación productiva y económica entre Occidente y Asia, ¿no estamos tomando los mismos paradigmas desarrollistas que emplea el eurocentrismo?, ¿no existen otros caminos para medir el progreso?, ¿no nombra al África subsahariana esos estándares? La tercera: ¿cómo es lo del sistema-mundo y el sistema mundo, con guion y sin guion?

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

José Romero-Losacco: Vamos a empezar por dos que tienen relación. El usar los mismos términos productivistas con lo que Occidente mide su llamado “progreso” para pensar otras realidades. Asumo, de entrada, lo problemático de hacerlo y al final me remito a Calibán para responder la pregunta. Me remito a él en dos dimensiones; la dimensión primera, que parte del conflicto en el que nos encontramos, el conflicto existencial para trascender, para construir ese mundo transmoderno, del que nos hablaba Dussel ayer, es que lo hacemos desde el lenguaje del colonizador, y recuerdo a Calibán por aquella escena en la que Calibán maldice a Próspero con la lengua que Próspero le ha dado; pero al mismo tiempo, este tipo de ejercicio permite demostrar que, incluso, con los términos con los que Occidente mide su superioridad sale perdiendo en las comparaciones.

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

Por supuesto, es necesario encontrar otras formas de entender los procesos civilizatorios, otras formas de entender la experiencia de la humanidad de múltiples comunidades, pero en este momento también es importante comenzar a mostrar y tener herramientas para decir: “¡Ey, tú, Occidente!, no eres lo que crees que eres porque, incluso con los argumentos que usas para decir que eres superior, podemos demostrar que no lo eres”; para demostrar que Occidente no es el único que innova, no es el único que crea tecnología, que hay otros pueblos que lo han hecho antes y que esos otros pueblos, además, han construido tecnología desde otros horizontes.

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

Por ejemplo, en el caso chino, estos no tuvieron deuda externa hasta el siglo XIX, la deuda externa de los Estados europeos fue gigantesca siempre

NUESTROAMERICANO

desde que se conformaron como Estados; China comienza a tener deuda externa después de la crisis que produce la Rebelión Taiping y la Guerra del Opio más o menos simultáneas. La tasa de impuestos, la tasa impositiva en Europa era mucho mayor que la tasa impositiva en China, a razón de que ellos entendían que el mandato del cielo era mantener el orden en todo bajo el cielo, y para mantener el orden todo bajo el cielo el gobernante debía velar por la vida de su pueblo, y que si le ponían una carga impositiva muy alta a ese pueblo, eso generaba desequilibrio y producía que el pueblo no pudiera reproducir su existencia.

Y esto lo podemos ver si comenzamos, insisto, a cruzar (incluso con los mismos términos de Occidente) y a utilizar el método comparativo de manera recíproca. Cuando nosotros tradicionalmente comparamos a Venezuela con Noruega para hablar del tema petrolero, por ejemplo, o cuando comparamos Occidente con Oriente lo que hacemos tradicionalmente es que tomamos a Occidente como modelo y luego decimos a Oriente que le falta esto o aquello para ser como este, porque el modelo ideal que tomamos es Occidente.

Si nosotros hacemos un intercambio de esa lógica, pensamos cómo comparar recíprocamente y entendemos que las decisiones políticas que se toman en distintos sistemas políticos obedecen al orden de expectativas históricas inherentes a esos sistemas políticos, podemos preguntarnos, como algunos historiadores chinos comienzan a hacer, a ver cómo pensaría un gobernante chino de las decisiones que tomaban los gobernantes europeos; y no lo que hemos hecho siempre, cómo piensan los europeos y occidentales las decisiones que tomaron los chinos o que tomaban los pueblos indígenas, o que tomaban los pueblos africanos, y eso nos cambia toda la lógica, incluso utilizando los mismos indicadores que Occidente usa para medir su superioridad. Porque lo que podemos ver es cómo la preocupación inherente al Estado chino era muy distinta, en términos de la relación con el pueblo, a la preocupación Occidental. Claro que parece una contradicción, pero no una contradicción insalvable.

Luego la pregunta sobre “sistema-mundo” (con guion) o “sistema mundo” (sin guion). Esta es una discusión que lleva mucho rato planteándose,

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

una discusión protagonizada fundamentalmente por André Gunder Frank e Immanuel Wallerstein, donde Wallerstein produce un salto tremendo en la teoría social cuando plantea su teoría de análisis del sistema-mundo; sin embargo, comienza a quedarse corto en la medida que uno comienza a tensionar las fronteras del sistema mundial, de ese sistema-mundo con guion, porque el sistema-mundo es el sistema mundial europeo, es el sistema interestatal que se creó en lo que conocemos como “Europa occidental” y que se supone fue expandiéndose al resto del planeta, y hay ahí un tema no resuelto (o al menos en mi criterio no resuelto) en torno a cuál es el límite de ese sistema-mundo, de ese sistema mundo europeo. Porque Wallerstein afirma que los límites los podemos encontrar si buscamos cuáles son los bienes primarios, los bienes necesarios y cuáles son los bienes suntuarios que se consumen en el interior del sistema mundial como sistema histórico, como sistema social. Al identificar todos los bienes suntuarios que se consumen, entonces Wallerstein señala que las regiones del mundo de donde salen estos bienes suntuarios serían regiones que no pertenecen al sistema-mundo europeo y va narrando cómo el sistema-mundo va introduciendo estas regiones en el mundo.

En lo personal, para mí eso es problemático porque los bienes suntuarios son usados por la élite del sistema mundial para validarse como élite, para venderse como élite por usar un específico grupo de bienes materiales o por consumir unos bienes materiales en particular, eso reafirma su posición de élite. Entonces, ¿hasta qué punto esa arbitrariedad de decir que los bienes suntuarios son los que definen los límites del sistema es sostenible? Pero además, cuando comenzamos a salir de las fronteras del sistema-mundo europeo y cuando comenzamos a ver que fuera de ellas existía un sistema económico, existía un mundo donde había una gran movilidad comercial, dada la tecnología de la época, y que Europa comienza a conectarse con ese sistema mundial, un sistema económico, apenas en las cruzadas, porque había quedado totalmente desconectado con la disolución de Imperio romano, ahí nos comienza a cambiar la geografía del sistema mundial, porque lo que ocurre, y si queremos seguir usando la terminología del sistema-mundo, es cómo Europa se inserta en un sistema económico

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

preexistente o, mejor dicho, cómo Europa se reconecta con ese sistema, y lo que era un sistema afroasiático comienza a convertirse en un sistema afroeuroasiático y termina siendo lo que hoy tenemos.

Pero además, una de las cosas que plantean Wallerstein y los teóricos del sistema-mundo es que una de las características inherentes en el marco específico de la economía (aunque hay otras características) son los *ciclos de acumulación*, que para Wallerstein son los *ciclos Kondratiev*, ciclos de expansión económica seguidos de ciclos de contracción económica; y resulta que la data con la que estamos trabajando actualmente muestra la existencia de estos ciclos de expansión y contracción económica por lo menos desde el siglo VI. Hay algunos que plantean, como Gunder Frank, que estos ciclos de expansión económica pueden ser ubicados hasta hace 2500 años. Entonces lo que sería parte de la lógica inherente al sistema capitalista, lo que se supone define al sistema capitalista, que son estas ondas de crecimiento y decrecimiento económico, es decir, de *boom* y crisis, estaría presente en una economía de carácter mundial a escala regional muchísimos siglos antes que la existencia del llamado sistema-mundo. Esto lo que nos plantea es el reto de tener que pensar la historia mundial y el lugar de América Latina en la historia mundial, ya no solo en el largo tiempo como lo hizo la primera generación de la crítica al eurocentrismo, siguiendo a Braudel, sino en el largo, larguísimo tiempo. O sea, no solo la larga duración entre 200 y 500 años, sino que estamos hablando de un sistema que tendría milenios como sistema mundial, no como sistema capitalista.

Y, para terminar, dicen: “¿Estamos al fin de la economía mundial como la conocemos?”. Bueno, no quiero ser profeta ni del desastre ni del optimismo. Creo que estamos en una situación crítica, una situación límite, porque confluyen, se sincronizan, un montón de situaciones que podemos caracterizar como crisis, entre ellas un poco lo que he querido mostrar hoy: la posibilidad de que este sistema mundial, que tendría 5 mil años, y que en los últimos 500 ha sido dominado por el modo de intercambio de mercancías, deje de ser dominado por y deje de estar en su centro Occidente; por cierto, que tampoco es que tiene mucho tiempo siendo centro de esta economía, hablamos apenas un poco menos de 150 años. Si pensamos

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

en el abanico de 5 mil años y lo ponemos en un calendario como lo hace Carl Sagan con el calendario cósmico, veríamos muy probablemente que la hegemonía occidental dentro de este sistema mundial de 5 mil años tiene menos de un día. Estamos hablando del 31 de diciembre de ese calendario civilizatorio de 5 mil años.

En ese sentido, esto abre un escenario de incertidumbre que se suma a la incertidumbre ecológica, que se suma a la incertidumbre por los límites del planeta; porque queda por ver, las proyecciones todas nos están indicando, que en los próximos años, probablemente antes del 2020, China sea ya la primera economía del mundo cuantitativamente hablando. Si en la producción en estos momentos lo es (recuerden que en mi intervención decía que con las cifras del Banco Mundial en el 2016 hay un empate técnico en la proporción que ocupan la economía norteamericana y la economía china dentro del producto interno bruto mundial), pero las proyecciones indican que inevitablemente, a menos que ocurra una catástrofe, la economía china en los próximos años va a superar al resto de las economías. Por ejemplo, mientras Alemania crece al 1% anual, según datos de este año al cierre del 2015, China creció al 6.4%, pero lo que uno escucha por televisión es que China está a punto de colapsar, “la economía China no da para más”, nos dicen, “deben abrirse al mercado, si no, no pueden sostener esa tasa de crecimiento”, y uno se pregunta: ¿cómo está a punto de colapsar una economía que crece al 6% y no está por colapsar la economía alemana que crece al 1%?, ¿cómo está a punto de colapsar la economía china que crece al 6% y no está a punto de colapsar la Zona Euro que no crece más del 2%, o la economía de los EE. UU. que tampoco crece más del 2%?

Las intervenciones que se están haciendo sobre China en la opinión pública son las interpretaciones del eurocentrismo económico. ¡Ojo!, aquí estoy dejando de lado todas las implicaciones ecológicas que tienen esas tasas de crecimiento; esa es la otra cara de la crisis. Dije que me iba a concentrar en la cara geopolítica y en la cara económica que ha implicado China en el mundo y lo que implica entender a China en la larguísima duración para tratar de comprender las decisiones que se toman desde China hoy. Se

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

suele decir con mucha facilidad en la opinión pública, incluso académica, con grandes términos, y un lenguaje bastante rebuscado para que suene a autoridad, que en China lo que hay ahora es una ola neoliberal.

Personalmente, yo no lo puedo afirmar porque como pasa con China, pasa con el mundo islámico: tal como demostrara Edward Said en el libro *Cubriendo el islam*, todos los que hablan sobre China en los medios de comunicación ni han estado en China ni mucho menos hablan chino. Entonces, es muy difícil. En el caso musulmán es exactamente igual, los grandes opinadores de oficio en los medios de comunicación sobre el tema islámico son generalmente hombres blancos judíos, que no hablan ni árabe ni persa, pero son expertos en el islam. Es una contradicción, y por eso resulta muy difícil prever lo que pueda ocurrir. Hay algunos datos que, desde la racionalidad de Occidente, prenden las alarmas en EE. UU.; porque en Occidente ya hubo una experiencia parecida en el interior de la economía europea. En las dos crisis del siglo XVIII, mencionadas en el primer capítulo, en la primera crisis Holanda era dueña de dos tercios del Banco de Londres y, por lo tanto, Inglaterra decide salvar a Holanda en el mercado europeo, porque salvar Holanda era salvar la banca británica. Pero a finales de ese siglo la crisis vuelve de nuevo; ya los ingleses tenían control del Banco de Londres, entonces levantan las manos y dejan caer a los holandeses.

En estos momentos China es el acreedor del país que tiene la deuda más grande planeta. La pregunta es: ¿cuándo soltarán los chinos los bonos de la deuda? Porque si en estos momentos dicen: “No me interesa más la deuda norteamericana” y la ponen en el mercado, las consecuencias son impredecibles para la economía mundial. Pero para entender eso hay que meterse con cómo están pensando los chinos el capitalismo desde su tradición; y así como históricamente hubo una contradicción entre Mao y el Partido Comunista Soviético por la forma en que, desde la tradición China, se pensó y se leyó a Marx, hay que pensar también a ver cuáles son las contradicciones y la forma de cómo los chinos están interpretando desde su tradición la crisis mundial y su posición, su rol en esa crisis mundial. Recordando dos cosas que señalaba en la intervención: lo primero tiene que ver con el Tao. Habría que ver en qué medida el Tao sigue siendo una

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

fuelle de la cual se está bebiendo en el Buró Central del Partido Comunista Chino; de ser así podemos presagiar que los chinos no van a tomar una decisión que precipite una conflagración mundial, sino simplemente dejar que el potencial de la situación se realice; y si el potencial de la situación deviene en que la economía china desplaza a la economía norteamericana es simplemente sentarse a esperar aquel proverbio chino: “Verás pasar el cadáver de tu enemigo por la puerta de tu casa”. Pero, por otro lado, también debemos recordar aquello que decía en la presentación de que para la filosofía china “ir a la guerra es perder la batalla, tienes que ganar la batalla antes de ir a la guerra”.

Si ese tipo de elementos de la tradición de la filosofía china siguen estando presentes, y digo siguen porque no manejo al detalle esa discusión, podemos presagiar que China evitaría una conflagración militar a escala planetaria, porque en la guerra sale perdiendo el enemigo, pero sale perdiendo también uno. Entonces, en ese sentido los chinos evitarían ir a una confrontación abierta con Occidente. Pero sí, estamos ante el fin, no sé si de la economía mundial de 5 mil años, pero al menos de la forma en que esta economía tomó y que este mundo tomó a partir del momento en que el modo de intercambio de mercancía comenzó hacerse el modo de intercambio dominante.

¿Qué va a suceder después? Bueno, no somos pitonisos ni profetas, pero lo que sí podemos prever, lo que podemos tener como alerta, es lo que va a suceder después y esto, aunque suene a charla de autoayuda, depende de nosotros; de ahí que rescatamos lo que ha venido diciendo Wallerstein hace algunos años: no hay garantía histórica de que el próximo sistema histórico sea menos desigual que este, puede ser peor, las formas de dominación pueden ser peor que las de este. Ya ocurrió una vez en la historia que la élite se lanzó a cambiar las instituciones para garantizar sus condiciones de élite: el largo siglo xvi. ¡No lanzaron las banderas de construir el capitalismo del siglo xvi e iban a una marcha a construir el capitalismo del siglo xvi! Pero las consecuencias de que una élite asuma que su rol de élite está en crisis y se lance a transformar el mundo para seguir siendo élite las hemos visto antes en la historia reciente, muy reciente, de la humanidad. En el

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

2008, cuando estalla la burbuja inmobiliaria, ¿cuál fue el lenguaje con el que le respondieron los líderes de las potencias occidentales al mundo, me refiero a Francia, a Inglaterra y a EE. UU.? “Hay que cambiar la estructura económica mundial”. ¿Cuál es el discurso con el que gana Obama? “Yes, We Can Change” (Sí Podemos Cambiar), es el cambio, ¿y cuál es el discurso de Donald Trump?, el discurso del cambio, ¿y cuál es el discurso de la oposición venezolana?, el discurso del cambio; ¿y el discurso de Macri?, el discurso del cambio. No pensemos que solamente viene porque están atacando los procesos progresistas; sí, en efecto, forma parte de la coyuntura, pero tiene una dimensión mucho más profunda, históricamente mucho más profunda; y es que la élite se está dando cuenta, se dio cuenta ya de que el sistema tal cual como está no puede seguir funcionando y ellos ya se lanzaron, se lanzaron hace ya algunas décadas. Recordemos el *Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense* que se inicia con el autoatentado a las Torres Gemelas, ya se han lanzado a transformar el sistema mundial para garantizar sus privilegios. No avanzaron con la velocidad que quieren, con la que han querido en América Latina, porque entre otras cosas un Hugo Chávez detuvo el ALCA, pero es parte de ese proceso de cambio sistémico que, para salir de la crisis histórica y civilizatoria, está proponiendo la élite para garantizar, insisto, sus privilegios.

El asunto es qué vamos hacer los que no somos de esa élite y que no tenemos esos privilegios. Tenemos que apuntar, incluso para retomar el discurso del cambio, nosotros que nos lo hemos dejado arrebatar, a dejar exclusivamente de defender lo que se ha hecho hasta ahora, porque es necesario relanzar y contrarrestar lo que el cambio significa y mostrar en el mundo que hay dos maneras al menos de entender el cambio: el cambio de la élite para mantener sus privilegios y el cambio de los pueblos para acabar con esos privilegios; y de esa disputa saldrá el próximo sistema histórico. Pero insisto, no es necesariamente una batalla que vayamos a ganar, no está garantizado; y esto no lo digo para ser pesimista, sino para ser un poco realista y que no nos durmamos en los laureles y digamos: “Bueno, está ganado y no hay que hacer mucho”. ¿Una batalla que inevitablemente por la fuerza de la historia vamos a ganar? No. La podemos perder.

Concluyo con una frase bastante “Carlos Fraga”, pero no importa: *la historia de este sistema nos obliga a ser pesimistas, pero el futuro nos obliga a ser optimistas*. Y nos obliga a ser optimistas porque, entre otras cosas, el futuro es nuestro futuro; es decir, es nuestra vida, y si el futuro es el futuro del cambio que proponen las élites, pues es la garantía de la muerte de todos nosotros, de la muerte física de todos nosotros, porque en estos momentos hay una relectura hecha por los conservadores de los EE. UU. y por los neomalthusianos que plantean que hay 5 mil millones de personas sobrando en el planeta, que el sistema es sostenible, y con un discurso ecológico montado detrás de eso además, con activismo ecológico montado detrás de eso, siempre y cuando tú elimines a esas 5 mil millones de personas que son deshechos y que no permiten que el sistema funcione en equilibrio. Bueno, cada uno de nosotros demográficamente está contado en esos números; incluso una cosa que antes de decir y pensarla como argumento me para los pelos es que, en este momento contradictorio, en América Latina tengamos que pensar que la agenda de Kissinger es mejor que la agenda de los Halcones; Henry Kissinger, el que plagó de dictaduras a América Latina. Pero sobre China estaba planteando: “EE. UU. debe negociar la salida para que ocupemos en el próximo siglo el lugar que ocupó Inglaterra después del siglo XIX en relación con los EE. UU.”; y no es azaroso, es mi interpretación, que Hillary Clinton hiciera una reseña del libro de Kissinger sobre el nuevo orden mundial y afirmara que la continuidad del liderazgo estadounidense depende de volver a enamorarnos con el sueño americano.

Ojalá podamos construir un sistema donde el modo de intercambio recíproco sea la forma dominante de intercambio, pero, incluso, puede ser que se resuelva con la extinción de la humanidad. No porque la extinguamos por exceso o el abuso frente a la llamada naturaleza, sino que el propio conflicto interno entre las grandes potencias termine con una conflagración que nos extinga como humanidad, y ya decía Einstein: “La Tercera Guerra Mundial será atómica, pero la cuarta será, si alguien sobrevive, a palos y piedras”. Me viene a la mente, y ahora sí termino, la versión original de *El planeta de los simios*: “Lo hicieron, fueron capaces de hacerlo”, así termina Charlton Heston cuando se encuentra con la Estatua de la Libertad enterrada

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

en una playa y entiende que lo que ocurrió fue el holocausto. En esa situación límite nos encontramos. Pero insisto, depende de lo que nosotros sigamos haciendo, con las contradicciones, moviéndonos tres pasos adelante y tres atrás, luego cuatro hacia adelante, un poco lo que decía Dussel ayer; porque no hay una política completamente perfecta, y toca entonces moverse, ver, producir giros, construir permanentemente alternativas a lo que hacemos porque entendemos que lo que hacemos no es lo que tenemos que hacer, sino lo que podemos hacer. Entonces, siempre tenemos que ir construyendo alternativas a aquello que estamos haciendo hoy, porque lo que estamos haciendo hoy ni es decolonial ni es decolonizador, todavía está colonizado y tenemos que tener presente que el giro decolonial es un giro permanente, una construcción permanente.

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

Igual en la elaboración de política pública. Esta política fue hecha para atender a los *condenados de la tierra*, muy bien; pero cómo esa política todavía condena a otros aún y cómo al resolver eso también podemos dejar por fuera otro montón de cosas, y seguimos entonces metiendo y construyendo y decolonizando, porque la decolonización es un proceso, no es un acto magistral decretado en un escritorio por un intelectual o por un presidente que dice: “Ahora estamos decolonizados”. No. Y en eso nos jugamos la vida, en eso el presidente Chávez se jugó la vida, pero en una invasión, por ser nosotros una amenaza inusual, nos vamos a jugar la vida todos independientemente de si usted está a favor o en contra de los procesos de decolonización y de liberación de los pueblos. ¡Muchas gracias!

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Marx y la transmodernidad decolonial*

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

JUAN JOSÉ BAUTISTA SEGALES

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

* Clase magistral de la I Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Decolonial Nuestramericano, martes 11 de octubre de 2016, sala Anna Julia Rojas, Universidad Nacional Experimental de las Artes (Unearte).

ENCUENTROS

He estado tratando de organizar el orden de la exposición de tal modo de poder, no solo exponer las ideas que estoy trabajando ahora inclusive, sino el modo en cómo hemos llegado al tema. En mi opinión, es fundamental exponer no solamente el tema, sino el modo como uno llega al tema, porque si no se explica eso no se entiende muy bien el problema, y por cuestiones no solamente de explicación y comprensión, sino también por cuestiones pedagógicas en el sentido de que hace mucho tiempo tenemos la conciencia de que el problema no es solo pensar, sino enseñar a pensar, que es lo que hemos aprendido con los maestros; hemos aprendido que mientras vamos exponiendo un tema paralelamente vamos mostrando cómo es que cualquier persona, siguiendo esta forma de procedimiento, podría llegar a un conocimiento similar. A esto le llamamos nosotros la reflexión categorial (más adelante voy a explicar específicamente en qué consiste esto).

Voy a empezar diciendo cómo hemos llegado al tema. Ustedes saben que, entre 1980 y 1990, Dussel durante esos diez años hace una lectura en profundidad de todo lo que Marx ha escrito para *El Capital*, y a ese proyecto se le llama *Las cuatro redacciones de El Capital*. Al principio cuando Dussel no tenía la más remota idea de ello, empezó desde el comienzo. Es un poco el tipo de discusión que tuvo cuando llegó a México a mediados de la década de 1970, 1976 más o menos, en adelante. Él tenía un discurso bastante heideggeriano, levinasiano que es el contexto de la discusión que se estaba dando en Argentina, en el tiempo en el cual él estaba viviendo en Argentina antes de que le pusieran la bomba. Dussel llega a México ya con las hipótesis relativas a la filosofía de la liberación en el lenguaje todavía fenomenológico de Heidegger y Leibniz; llega a México y el lenguaje de la discusión es otro, el lenguaje es profundamente marxista.

Dussel llega y empieza a exponer las hipótesis y le empiezan a dar duro, Dussel contraargumenta y no hay diálogo, ¿por qué? El problema es similar

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DECOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS
DESCOLONIALES:
MEMORIAS

en el sentido de la revolución y la liberación de los pueblos latinoamericanos, pero la forma de argumentación no es la misma. En México estaba muy fuerte el marxismo, estaban: Adolfo Sánchez Vázquez, Elí de Gortari, los grandes marxistas mexicanos, latinoamericanos que habían llegado a México producto de la migración, y fundamentalmente todo ese tipo de debate se daba en el contexto de la obra de Althusser. Él inmediatamente empieza a replicar este tipo de críticas y ataca el marxismo, pero en la discusión él empieza a darse cuenta de que una cosa es el marxismo y otra cosa es Marx.

MEMORIAS
DE LA
PRIMERA

Es un poco lo que le pasa a este servidor respecto de los trotskistas en Bolivia, nosotros tenemos una visión negativa de los trotskistas en Bolivia. Cuando uno se pone a trabajar Trotsky es otra cosa, no es lo mismo. Dussel se empezó a percatar de que no era lo mismo el lenguaje del marxismo que el lenguaje de Marx, empieza a darse cuenta de que en la obra de Marx hay un tipo de reflexión que podría ayudar a fundamentar muy bien de otro modo, el modo de construir una argumentación que sea capaz de fundamentar la necesidad de una liberación latinoamericana. Es más o menos la idea con la cual él decide meterse a fondo en Marx, y eso es lo que hace un pensador: un pensador cuando es pensador va a la fuente, no va a los comentarios o a las introducciones.

ESCUELA
DE PENSAMIENTO
DESCOLONIAL
NUESTROAMERICANO

En la gran tradición del pensamiento, los pensamientos más duros, más profundos como los de Marx (en Bolivia le dicen “la chacanchada”, sería algo así como el atajo, como será acá en Venezuela el corte de camino que se hace, el atajo), cuando uno quiere apropiarse de los grandes pensadores y del gran pensamiento de los grandes críticos, los atajos no sirven para nada y ese es el problema de los manuales, hay que irse todavía a la fuente, al autor mismo, no hay de otra. Entonces Dussel con este tipo de *input* empieza a trabajar sistemáticamente el modo como Marx produjo su obra. Entre 1980 y 1985 estaba más o menos orientado, en 1985 escribe *La producción teórica de Marx* que es un comentario a los *Grundrisse*. Ustedes leen *La producción teórica de Marx* y se van a percatar de que Dussel todavía no tiene idea de las cuatro redacciones de *El Capital*, él sigue en la visión *standard* de que Marx empieza a recuperar *El Capital* desde los *Grundrisse*.

Supuestamente, la teoría de la plusvalía es la parte histórica y después de eso estaría *El Capital*. Dos años después cuando va a Berlín y a Holanda, a los archivos, empieza a percatarse, ahora sí, teniendo una visión global de que Marx ensayó cuatro veces durante diez años la posibilidad de la exposición de *El Capital*; a eso le llamamos *Las cuatro redacciones de El Capital*. ¿Qué es aquello que pasó con *Las cuatro redacciones*? Un poquito para poder orientar también, tal vez en el futuro podamos hacer un curso para explicarlo mejor porque si uno no tiene más o menos el panorama completo de cómo Marx ha producido *El Capital*, está difícil comprender la especificidad; en este caso serían el tomo I, el tomo II, el tomo III de *El Capital*, los *Grundrisse*, etc.

Marx participa durante la guerra civil en Francia en 1848-1849 y producto de esa derrota tiene que salir al exilio. En 1849-1850, Marx emigra a Inglaterra, no puede volver a Alemania porque está prohibido, entonces él va a Inglaterra con la idea de estar uno o dos años y volver, ya sea a Francia o Alemania, y al principio Marx está trabajando solamente con sus cuadernos de apuntes que había trabajado en Francia. Está preocupado Marx por el sostenimiento, la manutención de los exiliados, y entonces se dedica a buscar financiamiento para los compañeros que tienen necesidades en el exilio; en este intento de querer buscar financiamiento para los compañeros que están en el exilio, a Marx le dicen: “Pero vete a la bolsa de valores, vete a la *city*, así como en New York Wall Street, ahí hay gente que te puede ayudar”. Marx tenía una pequeña cantidad de dinero, evidentemente va ahí y consigue algo de dinero para los compañeros; él tiene todavía una pequeña cantidad de dinero que quiere invertir, pero no conoce cómo funciona la bolsa de valores, hay que tener acceso a información. Entonces le dicen: “Vete aquí a la biblioteca de Londres, ahí está toda la información, el precio del café, el trigo, las especias, el arroz, etc., dónde se producen”, y va Marx un año y medio, dos años después.

Cuando llega a la biblioteca se encuentra con cualquier cantidad de información que llega a Inglaterra, no solamente de las colonias inglesas, sino de las colonias europeas incluyendo España, pero a su vez también libros de economistas anteriores: Adam Smith estaba escribiendo ensayos,

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DECOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS
DESCOLONIALES:
MEMORIAS
DE LA
PRIMERA

comentarios etc., entonces empieza a buscar y dice: “Aquí está la evidencia empírica a partir de la cual mi reflexión filosófica puede aterrizar”, y eso es más o menos entre 1850-1851. Al principio llega a una casita miserable, dos cuartitos más o menos. Marx es un hombre, se aguanta y no hay ningún problema, el problema es su esposa que es de la nobleza; ahora que estamos hablando de problemas de feminismo, de género, de todo este tipo de cosas. Los marxistas del siglo xx habitualmente pensábamos (porque yo también soy parte de esa herencia) que cuando hablamos de Marx es como si solamente fuese Marx, pero Marx es nada sin su esposa, sin la vida de su esposa, sin el trabajo de su esposa, sin su sufrimiento. Lo que está contenido en *Las cuatro redacciones de El Capital*, en la obra de Marx, no es solamente la vida de Marx, es la vida de su mujer, de sus dos hijos que murieron y también de sus hijas porque todos compartieron la suerte de Marx. Eso hay que tomarlo en cuenta, hay que saber valorar ese tipo de entrega, ese tipo de sacrificio. Es un poco lo que decía Chávez después del 2012, cuando vuelve de Cuba: “Ahora mi vida ya no me pertenece, ahora mi vida está entregada a este tipo de proceso”; en Marx es así, y no solamente en su vida, sino la de toda su familia también.

ESCUELA
DE PENSAMIENTO
DESCOLONIAL
NUESTROAMERICANO

Después de esos dos años se va a una casita más o menos estable y ahí empieza a desarrollar sistemáticamente este tipo de investigación, ahora ya con fuentes directas. Llega 1857, seis años después más o menos, entonces Marx cree que en Francia las revoluciones son producto de crisis económicas. Él ve cómo está llegando una gran crisis económica desde EE. UU. a Inglaterra, Francia, Alemania, y él dice: “Aquí se va a armar la rebambaramba”, y luego dice: “... para que no pase lo que sucedió en 1848 en Francia, hay que tener un libro que sea capaz de iluminar la lucha de las clases populares que no son solamente obreras”. En Marx el concepto de pueblo es fundamental, no solamente el concepto de clase. Para que exista el concepto de clase, Marx tiene que trabajar primero el concepto de pueblo porque sin el pueblo no hay clase, si no hay pobre no hay obrero; la condición fundamental absoluta para que exista el obrero es que haya pobreza: solamente alguien que está dispuesto a venderse a sí mismo como mera fuerza de trabajo se puede emplear como obrero para que hagan de

su fuerza de trabajo durante ocho horas lo que le plazca al comprador de dicha fuerza; esa relación hay que producirla y Marx es consciente de eso.

Marx se pone a escribir. En español son los famosos tres volúmenes de los *Grundrisse*, siempre ubicados de 1857 a 1859, supuestamente dos años, pero no son dos años, son siete u ocho meses (algunos dicen siete, algunos dicen ocho), menos de un año. Se está acercando la crisis, es el momento de hacer una gran síntesis de su investigación, la cual hacía tiempo que venían pidiéndosela. Empieza, algunos dicen, en julio, otros dicen en agosto, a escribir la introducción; un mes después él decide parar la introducción, ustedes saben, es metodológica para él porque él sabe, su razonamiento es dialéctico, que el método nunca se empieza con el método, al método se arriba, el método es la toma de autoconciencia de cómo uno ha investigado y él desde 1843-1844 había empezado un proceso de investigación, en el cual básicamente había seguido el método dialéctico y evidentemente empezó a hacer una serie de transformaciones, pero todavía esa serie de transformaciones no estaban maduras, todavía no había llegado a la madurez. Para un mes, y después de eso (agosto-septiembre) empieza por el capítulo del dinero la redacción de los *Grundrisse* de un tirón, más o menos hasta febrero-marzo de 1859 y ahí se detiene. Inmediatamente después le piden el manuscrito para su publicación, entonces escribe la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Marx, al igual que la economía política de su tiempo, siempre había empezado por el problema del dinero. El problema del dinero es la reflexión más abstracta a la cual llegó la economía política de su tiempo (ahorita voy a llegar al tema): dice él que siempre la economía política empieza por la reflexión a partir de determinaciones generales como la población, por ejemplo, o si no la producción, y de ahí el análisis de abstracciones desciende a determinaciones simples y a la determinación más simple a la cual llega la economía política de su tiempo, que es la del dinero, como posteriormente dice Marx en *El Capital*: para el capitalista, sin dinero somos nada.

En los *Grundrisse* Marx empieza también por el dinero después de la introducción, un borrador, él sabe que es un borrador, y cuando empieza la redacción de la *Contribución*, ya no empieza por el dinero, empieza por

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

la mercancía, ¿por qué? Porque se da cuenta Marx de que el dinero es también una mercancía, así como el fenómeno del dólar ahora: el dólar es un dinero que se puede comprar y se puede vender también, es una mercancía, llega a determinaciones más simples y se le da la posibilidad de un nuevo punto de partida, pero para poder formular la idea de que ya no se puede partir de la determinación más simple llamada dinero a otro tipo de determinación, él tuvo que construir otro tipo de categorías; y la construcción de otro tipo de categorías para poder entender este fenómeno que nos aparece ante la vista como algo sencillo, dice Marx en *El Capital*, "... tiene una serie de determinaciones muy sofisticadas, muy sutiles, cuasi teológicas, místicas". Tuvo que hacer otro tipo de reflexión que le permitió construir otro tipo de categorías que en estado bruto están todas en los *Grundrisse*.

Termina los *Grundrisse*, escribe la *Contribución*, lleva solo dos capítulos y se llama: *Contribución a la crítica de la economía política*, supuestamente es la crítica al capital, le dice a su amigo Engels: "Ya está listo el manuscrito, pero ¿qué crees?, no hay nada de *El Capital*, solamente tiene el capítulo de la mercancía y el capítulo del dinero". Entonces dice Marx: "Todavía no estoy preparado para escribir sobre *El Capital*". Marx decide volver a empezar, son los *Manuscritos* de 1861-1863 que se conocen como *Teorías de la plusvalía* y que erróneamente Kautsky identificó con la parte histórica. No es solo una teoría relativa a las teorías del plusvalor, es mucho más que eso, por eso Dussel dice que es la segunda redacción de *El Capital*, es el segundo borrador de los *Manuscritos* de 1861-1863 donde Marx ya ha descubierto el plusvalor, ahora no solamente como descubrimiento, sino como forma de exposición y argumentación; tiene que enfrentarlo a la economía política de su tiempo, o sea, no basta con que uno descubra algo, tiene que exponer ese descubrimiento en el contexto de la discusión contemporánea y eso es lo que está haciendo Marx.

Una vez que termina los *Manuscritos* de 1861-1863, es la segunda redacción, dice Marx: "Ahora estoy listo como para poder redactar un borrador definitivo", los del *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)* le llaman *Haupt Manuskript*, el manuscrito principal. Entre 1863 y 1865 escribe

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Marx tres volúmenes, el MEGA lo ha distribuido en tres volúmenes, este manuscrito que se conoce como *Haupt Manuskript* que es el primer tomo publicado en 1988, el segundo en 1993 y el tercero en el 2013, nunca lo leyó el marxismo del siglo xx, es el único borrador en general que Marx escribió en sentido gradual de *El Capital*. Termina eso en 1865 y en 1866 empieza la redacción del tomo I de *El Capital* que se va a publicar en 1867. Publica el tomo I de *El Capital* en 1867 y Marx está totalmente impaciente de saber el tipo de reacciones que va a tener su obra porque, eso hay que decirlo, de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 cuando se publica, Marx esperaba críticas, comentarios y solamente hubo tres comentarios; o nadie lo leyó o muy pocos lo entendieron, etc. Cualquiera hubiera podido haber desfondado el trabajo, pero Marx no.

En cuanto publica el tomo I de *El Capital* comienzan a llegar comentarios o recensiones, lo que más le llama la atención a Marx son dos fenómenos, uno lo dijo Dussel, que es que quienes empiezan a hacer comentarios positivos en el sentido de una buena recepción son los rusos. Marx hasta 1867 era rusófobo y turcófobo, ¿por qué? Porque para Marx eran la reacción monárquica en contra de la revolución que la burguesía estaba produciendo, no solamente en Europa, sino también a nivel mundial, y era cierto que Rusia y Turquía estaban atacando sistemáticamente y hasta habían representantes del gobierno turco, o sea simpatizantes del gobierno turco en el Parlamento inglés, uno de ellos un tal Urquhart que estaba encantado con Marx cuando hacía la crítica del capitalismo, pero este Urquhart (1865-1866) decía: “El modelo de vida política y económica para los ingleses debiera ser el de los turcos”. Y era miembro del Parlamento, hablaba muy bien de Marx por el tipo de crítica que hacía al capitalismo, y Marx decía: “Compadre, no me ayudes porque yo no apoyo a los turcos, yo hago la crítica, no son los mismos motivos”, etc.; por eso decía Dussel más o menos en tono irónico: “Mira estos retasados, estos bárbaros”, los había estado leyendo porque era rusófobo. Acontece primero ese fenómeno, pero en 1871 ocurre la Comuna de París y a Marx le impacta profundamente este fenómeno por lo siguiente: primero, ya había acontecido en Francia la Revolución francesa que fue una revolución popular que devino en

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DECOLONIAL

NUESTROAMERICANO

burguesa; segundo, en la guerra civil en Francia en 1848-1849, el pueblo ya se había dado cuenta de que de su propio movimiento insurgente y/o revolucionario se podían apropiar otros y por eso inmediatamente se convierte en revolución proletaria o en un movimiento del pueblo, de las clases trabajadoras, pero igual es completamente derrotado y cuando en 1871 vuelve a ocurrir otro tipo de insurgencia inmediatamente, y que triunfa momentáneamente, se llama la comuna.

¿Por qué no se llamó (por decir) el pueblo de París, el proletariado de París o los pobres de París?, ¿por qué se llamó la Comuna de París? Eso le impacta a Marx, ¿por qué? Porque Marx ya está trabajando, tiene cualquier tipo de evidencia sobre cómo el capitalismo para poder desarrollarse tiene que destruir toda forma comunitaria de vida. Ellos tienen una experiencia negativa del tipo de relación social que está produciendo el capitalismo, no quieren ser sociedad moderna o burguesa, por eso se llaman comuna. Inmediatamente es destruido sistemáticamente este tipo de movimiento en 1871. Marx empieza a revisar las ideas que él estaba trabajando, no es que no las haya trabajado, las había trabajado pero no eran centrales; aparecen desde los *Grundrisse* hasta *El Capital* sistemáticamente mostrando cómo es que el capitalismo y la sociedad moderna solo son posibles cuando se destruyen relaciones solidarias, relaciones humanamente solidarias. Cuando se instaura el egoísmo, el egocentrismo, la egolatría entonces no solamente aparece la sociedad moderna, sino la posibilidad del desarrollo del capitalismo y por eso Marx poco a poco empieza a tener una visión negativa de lo que sea la idea de sociedad de la cual el marxismo del siglo xx no se va a apropiar, no va a tematizar por su evolucionismo.

Eric Hobsbawm lo dice claro, el problema es porque el marxismo del siglo xx no lo tomó en este sentido. Hobsbawm muestra, no lo digo yo, la posición del Marx maduro respecto de la sociedad moderna, que paradójicamente es pasada por alto por la izquierda y el marxismo latinoamericano, cuando redefiniéndose la discusión con los populistas rusos reflexionaba en torno a la (ahora esta cita de Eric Hobsbawm que va a citar a Marx) razón del presunto interés de Marx en el comunarismo y su odio y desprecio cada vez mayores hacia la sociedad capitalista. Parece probable que Marx, quien

antes había dado la bienvenida al impacto del capitalismo occidental sobre las estancadas economías precapitalistas como una fuerza inhumana pero históricamente progresista, se sintiera cada vez más horrorizado por esta inhumanidad.

El Marx del Manifiesto del Partido Comunista se degrada por el tipo de revolución que estaban produciendo el capital, la burguesía y su cadena civilizatoria; pero mientras más fue adentrándose en la investigación, poco a poco empezó a horrorizarse del tipo de producción que el capitalismo en términos de sociedad estaba generando. Lo sigue diciendo, y es indudable que, después de 1857-1858, tanto en *El Capital* (en el tomo III) como en los siguientes debates rusos, subrayara, en forma creciente, la viabilidad de la comuna primitiva y sus pobres de resistencia a la desintegración histórica e incluso a su capacidad de transformarse en una forma superior de economía sin destrucción previa.

Lo que está detrás de esto que está diciendo Eric Hobsbawm y que está detrás del diálogo con los populistas rusos es la siguiente idea que es un poco lo que se está discutiendo ahorita en Bolivia especialmente por el pueblo: cuanto más capitalista es un país, menos está en condiciones de hacer la transición al socialismo, ¿por qué? Porque cuanto más capitalista es un país, en ese país se han desarrollado más relaciones sociales, quiere decir, se han desarrollado más relaciones de tipo egoísta, egocéntrico y ególatra; o sea nada solidarios, porque el capitalismo destruye sistemáticamente toda forma de solidaridad, y el modelo neoliberal ha llevado hasta sus últimas consecuencias la producción de este tipo de individuo egocéntrico y ególatra que se preocupa solamente de sus intereses y nada más. Por eso un maestro en 2011 me decía: “En Europa más allá del capitalismo no hay nada, porque el más allá implica individuos, personas o pueblos con relaciones solidarias, en este caso comunitarias” .

En Europa gracias al modelo neoliberal lo que hay ahora son individuos autistas que se preocupan de sí mismos en tanto de sí mismos y nada más que de sí mismos. Con ese tipo de sujetos o subjetividad es imposible ir más allá. Yo decía: “Pero, maestro, eso en América Latina no es así”; y respondió: “Claro, ustedes tienen la posibilidad porque en ustedes todavía hay formas

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

de relación solidaria que con las cuales ustedes conviven y con las cuales sería posible hacer algo distinto de esto”. Por eso Marx, en 1873, decide para la segunda edición del tomo I de *El Capital* rescribir este tomo. A ese momento estamos empezando a llamarle *la quinta redacción*; es todavía una hipótesis porque no es lo mismo el tomo I en la primera edición que el tomo I en la segunda edición, pero Michael Heinrich, uno de los más eminentes investigadores del MEGA en Berlín, acaba de encontrar una carta en estas nuevas publicaciones que está haciendo el MEGA de 1882, una carta de Marx a Danielson, traductor de *El Capital* al ruso. Danielson le había propuesto a Marx hacer una segunda edición del tomo I de *El Capital* en ruso: “Hágale un nuevo prólogo para la segunda edición y lo publicamos”, y la respuesta de Marx es la siguiente: “¿Cuál segunda edición del tomo I de *El Capital*? Ese libro hay que rescribirlo completamente”. ¿Qué quiere decir esto? Hasta la muerte de Marx no hay un Marx definitivo; Marx, como pensador dialéctico, piensa la realidad en tanto es moviente, porque siempre se está transformando, siempre se está complejizando y por eso el pensamiento no puede detenerse, tiene que continuar, tiene que seguir y si Marx siguiera viviendo hoy, él seguiría rescribiendo y eso es lo que hemos aprendido del maestro, lo que permanentemente estamos haciendo, no solamente cuando escribimos, sino también cuando exponemos; ahora estoy repensando, voy a exponer nuevas hipótesis que estoy trabajando, o sea, no estoy trayendo conocimiento ya elaborado, sino que estoy ensayando siempre nuevas hipótesis.

Una vez que Dussel llega a este conocimiento, a este “resultado”, así, entre comillas, Engels después de la muerte de Marx publica el tomo II y el tomo III. ¿Qué es aquello que publica? Había muerto Marx y un mes, dos meses, tres meses después recibe una carta de Laura Lafargue, que es la hija que se hizo cargo de la obra, después de su muerte (su madre y la hermana mayor habían fallecido). A Engels le apodaban “el General”, porque no solamente tenía un excelente conocimiento en materia lúdica, sino porque él soñaba, y por eso practicaba la equitación, que cuando el proletariado hiciera la revolución y derrotara al ejército burgués o de la reacción, Engels se iba a montar en su caballo e iba a comandar estratégicamente

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

la insurrección. Por eso le decían el General; su papá le regaló un caballo y él tenía vergüenza de tener un caballo mientras su amigo Marx estaba en problemas económicos. Laura le dice: “He encontrado un manuscrito ordenado, más o menos apilado, que está amarrado con cordeles y que tienen escrito ‘manuscritos para el tomo II’; quisiera que te hicieras cargo de él para ver la edición del tomo II”, y posteriormente estaban los manuscritos para el tomo III.

Engels toma ese material y es cuando lo empieza a trabajar y él piensa que se trata solamente de una pequeña corrección aquí y allá, pero no, él se da cuenta de que son cuadernos de notas y Marx está ensayando, no escribe definitivamente, siempre está ensayando el modo de la exposición, el modo de hacer inteligible un nuevo problema, es el problema de la explicación. Cuando un gran pensador descubre un nuevo observable en el universo de la realidad, el problema es cómo hacerlo inteligible y para ello tiene que construir otro tipo de conceptos y categorías, y eso no se construye de la noche a la mañana. Voy a adelantar, pero más adelante voy a explicar en el pizarrón lo que significa la reflexión metodológica.

Se parte de un concreto abstracto de la totalidad en general o reflexión, se hace un pequeño descenso a categorías o determinaciones más simples hasta que se llega a la más simple; y de ahí, dice Marx, eso hizo la economía política de su tiempo: la reflexión científica empieza en el momento del retorno a la reconstrucción, otra vez, a la totalidad ahora concreta. El primero paso del descenso Marx lo hace más o menos en quince años, el segundo paso lo hace más o menos en veinte años y después de eso está en condiciones de hacer una reflexión metodológica. ¿Y nosotros creemos que con cuatro añitos estamos preparados para ello? Ni siquiera hemos entendido el problema. En eso consiste la ciencia moderna: en dos años hace una maestría, cree que ya puede aplicar el método, doctorado igual; yo ya me río de esas investigaciones.

Dussel tuvo esa visión durante diez años y decirlo cuantitativamente es bien fácil. Dussel al igual que Marx es un lector voraz: vamos a suponer que no conoce *El Capital*, pero lo puede leer en un fin de semana y escribir inclusive un ensayo. Este servidor no puede hacer eso; yo a veces en una

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

página me llevo como dos o tres semanas, en clases a veces yo explico media página de Marx mínimo en cuatro horas; esos son los genios. Marx tenía una capacidad de lectura impresionante, pero a su vez de escritura y/o redacción. Yo les desafío a que copien el manuscrito en dos años a ver si lo logran, que copien los *Grundrisse* en dos años; Marx lo hizo más o menos en siete meses. Él estaba permanentemente produciendo ideas.

Dussel termina en 1990 la investigación relativa a Marx. Gracias a esta investigación de diez años donde consulta a Marx en las fuentes es cuando él dice: “Yo soy el primero en hacer una lectura completa”. Eso es cierto, me ha tocado la posibilidad de comprobarlo empíricamente, por eso parto del maestro porque el maestro lo ha hecho; ahora este servidor está intentando hacer algo similar, pero yo ya tengo un techo trabajado gracias al trabajo del maestro. Entonces dice Dussel: “¿Y ahora qué hacemos?”, inmediatamente viene el diálogo con Apel que es una reflexión sofisticadísima respecto de cómo en última instancia se puede fundamentar en este caso el pensamiento moderno, y en parte Apel lo logra. Yo pienso, es mi opinión personal, que es el resultado, que es la “Ética amarilla”, la *Ética de la liberación*¹; le decimos amarilla porque está publicado por Trotta, pero hay una anterior *Ética* en cinco o seis volúmenes dependiendo de la edición. La *Ética* amarilla es uno solo. Si no fuese por el trabajo que hizo con la obra de Marx, no hubiese tenido argumentos con los cuales no solamente dialogar, enfrentarse a la obra de Apel, sino ir más allá; no hubiese sido capaz de hacer eso.

En la década de 1990, Dussel había terminado su trabajo respecto de *Las cuatro redacciones de El Capital*. Es un poco lo que digo, en el MEGA (este es el catálogo del MEGA, siempre lo traigo o muestro como evidencia empírica, o sea, no es algo que uno se esté inventando), en la segunda sección *Zweite Abteilung* son veintitrés volúmenes divididos en quince tomos. Se leyó mínimamente la obra que Marx escribió para *El Capital* porque Marx escribió otro tipo de textos también, y los periodísticos ni que se diga. Ayer decía en parte con razón Dussel que Marx no había escrito

.....
¹ Obra de Enrique Dussel. (N. del E.).

la política. Platicando con el director del MEGA, Gerald Hubmann, en su oficina, él decía: “Eso es falso porque Marx ha escrito cualquier cantidad sobre la política, especialmente en sus artículos para el *New York Daily Tribune* –saca un tomazo–: aquí está contenido todo eso de diez años de reflexión política, no solamente local sino también a nivel internacional”. Bueno, eso habrá que trabajarlo, pero el marxismo del siglo xx no lo sabía, por eso había la necesidad de hacer una política de la liberación. Dussel decía: Marx todavía falta por descubrirse, apenas estamos empezando a tener acceso a la vía principal por la cual se podría tener una comprensión en serio de lo que sea la obra de Marx.

En 1992 acontece el quinto centenario de la invasión, saqueo, despojo, negación etc., de Europa respecto de América Latina; ahí por primera vez a Dussel le aparece la necesidad de hacer una tematización de lo que sea, no solamente una nueva comprensión de América Latina en el contexto de la historia universal, sino de un diagnóstico, ahora ya no solamente de Europa, sino del tipo de visión que Europa produjo a nivel mundial, y le aparece el concepto del más allá de la Modernidad como *transmodernidad*, pero todavía como un mero enunciado y nada más. En 1995 exactamente una semana como esta (porque la semana del 12 de Octubre, a este servidor y a Dussel nos invitan a Bolivia para un seminario sobre Marx), Dussel realizó en la primera semana la conferencia donde expuso el resultado de su investigación sobre Marx. Ya había pasado 1492 y la publicación del libro *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*.

Ahora, ¿cómo se va a llamar esta exposición? Estuvimos platicando, dialogando, y entonces dijimos: que se llame *Marx y la Modernidad*. “¿Cómo?”. Supuestamente Marx ha escrito sobre el capitalismo; “Marx y el capitalismo” lo entiende cualquiera, “Marx y el socialismo” y “Marx y el comunismo” también, pero ¿Marx y la Modernidad? Entonces en este libro lo que hace Dussel es hacer una disquisición del tipo de filosofía de la historia que produjo la Modernidad para justificarse a sí misma, como lo mejor y/o más superior que ha producido la humanidad a lo largo de toda su historia, en la cual nosotros aparecíamos literalmente fuera o

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DECOLONIAL

NUESTROAMERICANO

completamente atrasados y/o inferiores. Cuando Marx hace la crítica de esto, inmediatamente aparece la posibilidad de que podamos ir más allá.

Este es el último libro que Dussel escribe sobre Marx. Durante la exposición, por primera vez muestra lo que no muestra en los tres tomos sobre la obra de Marx, que son: *Las cuatro redacciones de El Capital*; *La producción teórica de Marx*; *Hacia un Marx desconocido*. Luego de eso están *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*; y *Las metáforas teológicas de Marx*. En estos libros Dussel va mostrando cómo Marx va haciendo la crítica del capitalismo, del capital, etc., pero como ahora tenía fresca la reflexión relativa a la historia, especialmente ese tipo de historia que se deduce a partir del capítulo 24 del tomo I de *El Capital*, que es capítulo que tiene que ver con el problema de la acumulación originaria, Dussel puede ubicar a Marx en el contexto de la crítica ya no solamente del capitalismo, sino de la Modernidad. Ahí es donde por primera vez aparece esto, y publicando su libro que se llama justamente *Marx y la Modernidad*, que es la pobreza en la cual va mostrando Dussel a Marx haciendo la crítica al capitalismo, está haciendo paralelamente también la crítica a la Modernidad. ¿Cómo se le pasó por alto esto al marxismo del siglo xx? Y de pronto empiezan a salir los textos, uno tras otro y así sucesivamente. Eso en 1995.

Diez años después de que a este servidor le tocó exponer el Marx de Dussel, platicando con Dussel una vez inclusive aquí en Venezuela en un simposio al que nos invitaron, dijeron: “Pero, doctor, nosotros hemos avanzado más de lo que usted ha trabajado durante los 80 y los 90 de Marx, hemos avanzado más, todo eso hay que exponerlo porque el contexto ya no es Marx y la Modernidad, ahora es ‘Marx y la transmodernidad’”. Ese es el contexto gracias a lo cual aparecen las *16 tesis de economía política*, un repensar desde este contexto histórico ahora sí desde el siglo xxi a todo tipo de reflexión que él había hecho y habíamos hecho en parte durante los ochenta y los noventa. ¿Por qué? El problema evidentemente sigue siendo el capitalismo, pero ahora es también la Modernidad. ¿Por qué es también la Modernidad? Para eso citamos a Hegel por lo siguiente: hemos discutido duro con Hegel (estamos trabajando Hegel hace años, no solamente lecturas). Toda esta investigación no tiene nada que ver con

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

un cubículo o con una biblioteca o un estudio, es producto de discusión a muchos niveles, a planos, en la cual los hegelianos nos daban pero durísimo; al principio nos dejaban sin posibilidad de argumentación o contraargumentación, entonces tuvimos que ponernos a trabajar en serio Hegel para empezar contraargumentar porque el problema no es debatir a los hegelianos, el problema es debatir la Modernidad; ese es el problema y Hegel es de los pensadores más duros.

Hegel en la sistemática de su pensamiento (porque es un sistema, un sistema de la dominación. Así como hay un sistema o una filosofía sistemática de la dominación, en mi opinión, puede haber una filosofía sistemática de la liberación; es un poco lo que estamos intentando pensar) empieza con la *Fenomenología del espíritu*. Ese libro tiene dos objetivos, en apariencia compañeros. ¿Esto que estoy diciendo tiene poco o nada que ver con nosotros? Tiene muchísimo que ver, es un poco lo que les decía a los compañeros ayer después que expuso Ramón: “Tú fuiste bien concretito, yo voy a ser bien abstracto, qué pena, pero tiene que ver con el problema”. Si soy muy abstracto, pido disculpas, pero tiene que ver con el tema. Hay dos problemas que atraviesan toda la *Fenomenología del espíritu*: primero, Hegel tiene que mostrar cómo es que el pensamiento común o cualquier ser humano vulgar y silvestre se puede elevar del plano del pensamiento común al plano de la ciencia, al ámbito de la razón que es a donde se hace filosofía, pero hay que mostrar cómo es que se puede elevar al ámbito de la razón y/o la filosofía o a la ciencia, en el sentido de *Wissenschaft*². Segundo, Hegel tiene que mostrar filosóficamente cómo es que solamente en la Modernidad estamos en condiciones de poder tener acceso a la verdad, o sea, al conocimiento científico. Esos son los dos objetivos, por eso no es un mero textito, es un texto fundacional que permite la posibilidad de elevar ahora a la Modernidad. Antes de Hegel la Modernidad es un mero sentimiento, con la *Fenomenología* se eleva al ámbito de la razón: ahora la Modernidad tiene una fundamentación racional y por eso puede ser universal; después de ello

² “Ciencia” en alemán, en el sentido de “conocimiento”. También puede aludir al libro de Hegel titulado *Wissenschaft der Logik*, lo cual significaría textualmente “Ciencia de la lógica”. En inglés se le conoce como *Science of Logic*, y es traducido generalmente al castellano como *Ciencia de la lógica*. (N. del E.).

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ya no cabe la más mínima duda de por qué la Modernidad es ahora universal y que todo pueblo está marchando ahí porque lo ha fundamentado muy bien, y lo fundamenta tan bien que he conocido a muchos cuates, muchos amigos bien revolucionosos, que ingresan a la carrera de Filosofía y al final hacen una tesis sobre Hegel y terminan invertidos, bien modernos, bien eurocéntricos. ¿Por qué? La argumentación es bien sofisticada, bien lógica, bien coherente, es bien consistente.

Después de haber hecho ello, haber llegado al ámbito de la *absolute*, de la razón absoluta (*absolute ernung* le dice Hegel), al momento de la verdad incondicional donde ya no se depende de nada ni de nadie, sino que la razón ahora sí es autónoma, eso se pudo haber logrado solamente en la Modernidad, dice Hegel; es la metáfora, es el lenguaje teológico del tiempo de Hegel. La Modernidad, en el contexto de la historia de la Modernidad es como el pentecostés en el sentido de cuando el Espíritu Santo se revela: ahora sí se da la revelación de toda la verdad para toda la humanidad; eso lo capta Hegel y lo seculariza, es decir, no por nada se llama *Fenomenología del espíritu*, pero no del Espíritu Santo, sino es el espíritu de la Modernidad; es una forma de secularización. Después de ello escribe la *Ciencia de la lógica*. Allí lo que hace Hegel es mostrar cómo la razón que ha sido capaz de elevarse ahora al ámbito de la ciencia se puede comportar científicamente; entonces, cuando estamos en la ciencia de la lógica estamos en el ámbito de la ciencia. Eso quiere decir que cuando estamos en la fenomenología estamos en el ámbito propedéutico, el momento preparatorio. Una vez que ha logrado eso hace el sistema de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, sistemáticamente ahora ordena el pensamiento; después de eso, la *Filosofía del derecho*, cómo a partir de este tipo de fundamentación se puede producir objetivamente, se puede desarrollar, se puede desplegar un tipo de subjetividad que es la subjetividad moderna, y este tipo de subjetividad moderna es la subjetividad burguesa (*Bürgerlich*). Siempre que encuentren el término “sociedad civil” es una pésima traducción de “*Bürgerlich*” de *Wissenschaft*, siempre escribe ahí tanto Marx como Hegel *Bürgerlich Wissenschaft*, pero al español lo traducen como la sociedad civil, es un encubrimiento hasta en los *Grundrisse*, hasta en *El Capital* lo traducen por subjetividad de la sociedad civil, o sea, una

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

confusión con la sociedad burguesa, con la sociedad moderna, la sociedad moderna es burguesa, la sociedad moderna es la exposición, la objetivación de un tipo de subjetividad, la burguesa, y eso lo tiene bien claro Hegel.

¿Cómo desde ese tipo de racionalidad se puede producir un tipo de objetividad civil, en este caso burguesa, y después de ello en la comprensión del sentido de la historia? Entonces escribe la *Filosofía de la historia* y ahí justo se muere, algunos dicen que de cólera. Tomaba, justamente para evitar el agua, vino; era gran bebedor de vino Hegel. Fijense en lo que dice en la *Filosofía de la historia*: Hegel después de haber producido esta fundamentación sistemática (esto que voy a leer no es un mero despiste hegeliano), igualito que en Kant y que en los otros filósofos, es un poco lo que estaba contando Dussel el otro día de Adorno; no solamente tiene esas cosas, tiene otras más graves todavía, que este compañero que está haciendo su tesis doctoral va a mostrar. Lo que estoy queriendo decir es que los grandes prejuicios de la Modernidad se sostienen hoy, creemos en ellos, porque están fundamentados y para ello se hizo uso de la ciencia y la filosofía. Lo que quiero decir con ello es que el contenido que está formalizado en el marco categorial del pensamiento científico y filosófico de la Modernidad es la subjetividad de la burguesía eurocéntrica, europea, norteamericana, occidental. Dice Hegel después de este tipo de fundamentación (se puede hacer un recorrido de todas la grandes civilizaciones, partiendo de Oriente y llegando a América): "... de América y su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular [o sea, no es universal, solamente lo moderno es universal; nosotros somos particulares, locales] que expira en el momento en que el espíritu se le aproxima".

Yo no sé si ustedes sean de iglesias protestantes, pero la figura es esta porque Hegel es luterano protestante (es más, cuando él estaba en la universidad, entró para ser pastor protestante): el pastor está ungido, aparece con los feligreses que están con problemas de depresión, de salud, etc., les hace imposición de mano; él está cargado del Espíritu Santo, se aproxima, se aproxima el Espíritu y caen todos atrás de espaldas. Esa es la figura, esa es la metáfora.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DECOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

Por eso en cuanto se aproxima el espíritu de la Modernidad nuestros pueblos deben caerse de espaldas...³ ¡Qué bien que se rían de Hegel! Yo me pongo feliz cuando la gente se ríe de Hegel, porque los hegelianos se lo toman muy en serio como si fuese palabra de Dios. “La inferioridad en todo al respecto de estos individuos es enteramente evidente...”, ese es el contenido que está detrás de las palabras premoderno y precapitalista; quiere decir inferioridad y esa inferioridad es evidente, eso quiere decir; y del África dice algo peor: “África es en general una tierra cerrada y mantiene su carácter fundamental, entre los negros es característico que su conciencia no ha llegado aún a ninguna intuición de la objetividad...”, son pura sensibilidad igual que el animal, nada de lo que objetivamente se produce han sido capaces de conceptuarlo, son pura sensibilidad, o sea, animales, “es un hombre en bruto”, ahí está: “África no tiene propiamente historia, abandonemos África para no mencionarla ya más, no es parte del mundo histórico, no presenta un movimiento ni un desarrollo histórico”. Por eso el prejuicio de que nosotros aparecemos como pueblos sin historia. Luego de descalificar América Latina y África (digo yo), puede afirmar a Europa y Alemania como pueblos con historia y a su vez como portadores del espíritu; y ahora viene lo duro: “Porque la historia es la configuración del espíritu en forma de acontecimiento”, el acontecimiento al cual se está refiriendo Hegel es al de la Revolución francesa, inglesa, y de la norteamericana y del protestantismo; ese es el acontecimiento que hace que Europa sea lo que ella es, cosa que ningún otro pueblo ha tenido a lo largo de toda su historia. “El pueblo que recibe un tal elemento como principio natural (no por historia estaba destinado a eso sino por naturaleza) es el pueblo dominante en esa época de la historia mundial”, el pueblo que recibe este tipo de revelación es el pueblo dominante de la historia mundial, “Contra el derecho absoluto [absoluto quiere decir que no depende de nada ni de nadie, es obra suya, proviene de adentro, es emanación propia] que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno”. Y para decir esto él ha producido (una

³ Inmediatamente después de que el profesor Bautista dijese esto, la audiencia comenzó a reír. A eso se debe la próxima frase del profesor. (N. del E.).

precisa barbaridad) una fundamentación filosófica. Nosotros somos objetos del derecho, ellos son los sujetos del derecho, por eso la idea del derecho moderno la producen ellos y nosotros como somos objeto de ese derecho moderno la copiamos, la implantamos, la implementamos en nuestras realidades. ¿Desde América Latina qué teoría interpelante del derecho moderno ha salido? Nada ha salido, por eso digo, nuestros abogados que han estudiado Derecho son bien derechistas por formación, por constitutividad subjetiva. Es más, dice Hegel, y lo dice en la *Ciencia de la lógica*, dice claro, explícito: “¿Para qué sirve la ciencia?” Aquí en la universidad no sirve tanto para dar tal o cual tipo de contenido, de tal o cual tipo de disciplina, para lo que sirve la ciencia, y es el objetivo fundamental de la ciencia (está pensando la *Wissenschaft*), es para formar a la gente en la nueva subjetividad moderna; ese es el objetivo para producir una nueva subjetividad, la subjetividad moderna, por eso cuando ingresamos a la universidad nos modernizamos subjetivamente y después cuando desarrollamos nuestras profesiones empezamos a desarrollar sistemáticamente eso. Este tipo de prejuicios están vivitos y coleando hasta el día de hoy. Uno podría decir: bueno, eso es Europa. Entonces ahora vayamos a los nuestros. El problema no es que ellos crean eso, el problema es que nosotros creamos eso. Tengo una cita acá de un escritor argentino que se llama Ezequiel Martínez Estrada, un gran escritor argentino a quien da placer leer, recomendado para quien quiera conocer la realidad argentina de finales del siglo XIX y principios del XX. Tiene hermosos cuentos, hermosas novelas, amigo del Che Guevara, es más: fue el primer embajador argentino en la Cuba revolucionaria, o sea, no es cualquier cuate. En la década de 1930 escribió un libro que se llama *Radiografía de la pampa* en el cual dice lo siguiente respecto de, ya no de los latinoamericanos, dice ahora hablando del indio:

Porque el indio es por excelencia el hombre sin historia, el indio no tiene pasado porque no tiene porvenir, ocupa meramente el espacio que llena su cuerpo vivo o muerto, o como el animal aun en sociedad desarrolla una vida que no sobrepasa el límite de sus sentidos.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Esto era igualito que la descripción que hacía Hegel respecto de los negros, pura insensibilidad: "... nacen y mueren clandestinamente esos cementerios, los pocos restos de vivienda que nos quedan, sus vasijas y utensilios, sus armas y adornos que como ellos tuvieron nombres, pertenecen a la arqueología, son simplemente pretérito intransitivo". No sé si entienden qué es pretérito intransitivo; me puse a investigar qué quiere decir eso y quiere decir: "Se quedó en el pasado, pero sin posibilidad ni siquiera del presente o futuro"; "... forman el epílogo de otra serie de algo que ya no interesa y que queda al margen de la historia, fuera de su red, como la rama de los prosimios se desarrolla al margen de la humanidad". ¿Por qué hago esta cita? No es para hablar mal de Ezequiel Martínez Estrada, yo lo admiro como escritor, sino porque en esta cita él describe muy bien los prejuicios latinoamericanos que tenemos, por un lado nuestros indios, y por otro lado nosotros, porque hasta este servidor pensaba igual a principios de la década de los ochenta. Cuando yo estaba estudiando sociología, yo era marxista (marxista secular positivista) y entonces una generación de cuates decidí volver al mundo andino, y no de turistas, literalmente a vivir, y yo les decía: "Eso está superado", con mi conciencia moderna-eurocéntrica porque hasta yo creía en eso, porque esto está tan bien metido en nuestra subjetividad que rara vez nos damos cuenta de qué tan metido está este tipo de prejuicios. Entonces el problema es cómo salimos de ello, cómo vamos más allá de ello. Por eso el marxismo del siglo xx que tuvo conciencia eurocéntrica no pudo ir más allá. En este sentido, el tipo de visión o de formación teórica que uno tiene determina el tipo de política que va a impulsar, por eso no es nada más hacer teoría, la teoría es complicada y tiene implicaciones políticas durísimas.

Una vez que llegamos a este tipo de diagnóstico de la investigación, entonces ¿qué hacemos? Dice Hinkelammert algo sumamente interesante y que he tenido la oportunidad de comprobarlo empíricamente en muchos textos. Él dice lo siguiente: en cada momento crítico que aparece en la historia de la humanidad, los momentos revolucionarios, especialmente en la Modernidad, la vuelta al problema del método se hace fundamental. Marx en los *Grundrisse* escribe una reflexión metodológica, no por problemas teóricos, es por problemas políticos. Cuando hay un gran momento crítico,

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

hay que volver a repensar la forma del método. ¿Por qué hay que volver a pensar el problema del método? Porque ha aparecido un nuevo problema, un nuevo observable en el horizonte de la realidad, pero no lo entendemos inmediatamente; eso quiere decir que el método que estábamos usando ya no permite atender lo nuevo y por eso hay que revisar el método que teníamos para poder entender lo nuevo; por eso es que los grandes pensadores vuelven a formular el método. En enero de 2006 por primera vez en Bolivia un indio estaba llegando a las instituciones estatales; ojo, no dije al poder, porque ya atravesé la *Política de la liberación* de Dussel: una cosa es estar en las instituciones estatales y otra cosa es tener el poder. Entonces, cuando llega un indio a las instituciones estatales y es presidente, inmediatamente nosotros volvemos a Bolivia. Yo estaba en Tiahuanaco el día que lo estaban entrevistando, me encuentro a los alumnos y me dicen: “Maestro, ¿qué vamos a hacer?, necesitamos un curso inmediatamente ¿qué vamos a leer, la *Ciencia de la lógica*?”. ¿Marx antes de la revolución ¿qué estaba leyendo? La *Ciencia de la lógica*; durante el primer verano de 1968 gente como Kosík estuvieron haciendo una reflexión metodológica; Hinkelammert inmediatamente después del golpe de Estado de 1973 hizo reflexión metodológica; Hugo Zemelman, chileno, en mi opinión el mejor epistemólogo en habla hispana, después del golpe de Pinochet contra Allende se pone a hacer epistemología desde 1974 hasta el día de su muerte, no dejó de estar reflexionando en torno al método. Yo trabajé con él entre 1983 y 1984, porque este servidor es fruto de otra gran crisis política, la que sucedió en 1980: el golpe de García Meza entre 1978 y 1980 en Bolivia. Yo pertenezco a la generación que estaba pensando que la revolución estaba a la vuelta de la esquina, estábamos esperando el 17 y de pronto se viene abajo toda una formulación de más de 10 años, una visión de la realidad fundamentada en un tipo de marxismo, de un tipo de pensamiento crítico que se vino al piso, ¿entonces qué pasó? Otra vez una revisión metodológica y todavía eurocéntrica hasta 1992 en primera instancia y 1994 en segunda instancia, porque en 1992 es el quinto centenario y en 1994 irrumpe el Ejército Zapatista de Liberación Nacional; en 2001 se da la Guerra del Agua y en 2003 la Guerra del Gas. Esos momentos constituimos, había

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DECOLONIAL

NUESTROAMERICANO

que repensarlos no una vez sino varias veces, primero cómo es que produjo su obra Dussel, cómo es que produjo su obra Hinkelammert en relación con Marx, ahora cómo es que Marx produjo su obra, para lograr una autoconciencia de cómo es que procedieron Marx, Dussel, Hinkelammert y cómo es que este servidor está procediendo, a tal grado de que también ustedes sepan cómo se tendría que proceder ante este momento histórico que ustedes están viviendo; esa es la idea. Ahora voy a pasar a hacer unos esquemas de carácter metodológico.

Entonces, en los *Grundrisse*, en la reflexión metodológica de la introducción (no es la única, siempre hay que saber leer los textos con mucha atención), cuando llega al problema del método nunca dice “el método crítico de la economía política”, “el método de la economía política crítica” ni “el método dialéctico de la economía política”, tampoco dice “mi método”, dice: “el método de la economía política”; está describiendo el método de la economía política, de la economía política clásica liberal, decir que es el método de Marx es no saber leer a Marx. Lo mismo en el prólogo de la famosa *Contribución*⁴ donde aparecen “estructura” e “infraestructura”, nunca dice “el prólogo introductorio al método”, es un prólogo en el cual hay una que otra reflexión metodológica. En el epílogo a la segunda edición del tomo I de *El Capital* también hay una reflexión metodológica. Hinkelammert dice, contra toda la tradición, que el método de Marx se encuentra en la teoría del fetichismo y eso aparece por primera vez en la segunda edición del tomo I de *El Capital* en 1873. Entre 1857 y 1873, fíjense cuántos años hay de por medio para que Marx llegue a un tipo de reflexión de este carácter. No empezó su reflexión en 1857, sino en los *Manuscritos* de París⁵, y cuando estudió en la universidad, él había recibido la obra de Hegel, había discutido con los hegelianos y aparece en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*: no va repitiendo los argumentos, sino que siempre los va cambiando y transformando. ¿Dónde encontramos el método de Marx? Primero, en ningún manual; segundo, en la obra de Marx, y no está en un capitulito,

⁴ Se refiere al texto de Marx *Una contribución a la crítica de la economía política*. (N. del E.).

⁵ Se refiere a los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844. (N. del E.).

está a lo largo de toda la obra, hay que darse la molestia de revisar toda la obra para tener una visión lo más inteligible al respecto.

Dice Marx que la economía política es común, es general (en casi todos los manuales empieza ya sea por la producción o si no por la población), entonces dice, por lo general o si no por la totalidad abstracta, todavía sin contenido, o si no por un concreto todavía abstracto, él dice: como empiezan por la producción yo también voy a empezar por la producción. Empieza describiendo cómo es que procede la economía política de su tiempo: una vez que empiezan este tipo de generalidades (ojo, partir de generalidades no es un problema solamente de la ciencia, sino que es una condición humana), hablamos de ellas cuando no conocemos específicamente las especificidades⁶ porque todavía no se conoce un tipo de determinación específica (igual podemos decir “los mexicanos en general, o los venezolanos en general”), hablamos así cuando no conocemos las determinaciones específicas. Entonces Marx dice que la economía política de su tiempo empieza por determinaciones generales: vamos a empezar por el problema de la producción, otros empiezan por el problema de la población, dice, y por análisis se va descendiendo poco a poco hasta llegar a determinaciones más simples que sean capaces de explicarnos el horizonte del cual hemos partido. Él dice que en la economía política liberal clásica, a la determinación más simple a la cual llegaron fue a la del dinero, pero después lo que hay que hacer es el retorno; él dice que de la determinación más simple ahora hay que pasar a la reconstrucción del todo, y ahora sí el todo es un concreto del pensamiento, o es la totalidad concreta, pero desde la determinación más simple ha hecho el momento del retorno; en el momento del retorno determina qué tipo de determinaciones ocupan su lugar en este tipo de totalidades que están investigando o analizando. Marx empieza desde 1844 con problemas del dinero (no por ser un pésimo administrador del dinero); algunos dicen que empieza por el dinero porque no sabía administrar el

⁶ Como cuando los jóvenes entran al colegio y dicen “es que todas las mujeres son iguales”, y es posible que nunca hayan tenido a ninguna mujer, y las muchachas igual: “Es que todos los hombres son infieles”, y es posible que nunca hayan tenido un hombre. Se habla en general, se procede en general.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

ENCUENTROS
DESCOLONIALES:
MEMORIAS

dinero o porque era judío, empieza por el dinero porque en la economía política clásica es la determinación más simple, hasta en los *Grundrisse* él también empieza por el dinero. En el momento de la reconstrucción que es lo que normalmente no hace la economía política de su tiempo. Él se da cuenta de que ese punto de partida es falso, porque el dinero es también una mercancía, y por eso en la *Contribución* empieza por otro tipo de determinación simple, que en este caso es la mercancía. No ha hecho una sola transición o un solo ascenso o descenso en la racionalidad dialéctica, en cada momento se van haciendo descensos y ascensos, ese es el tipo de lenguaje que se está utilizando ya en *El Capital*.

DE LA
PRIMERA
ESCUELA
DE PENSAMIENTO
DESCOLONIAL
NUESTROAMERICANO

Cuando termina de escribir los *Grundrisse*, él se da cuenta de que la mercancía es una determinación todavía más simple que el dinero y la reconstrucción de eso al final va a ser (fijense, llegamos a 1873-1875, porque todavía no publicó el tomo III de *El Capital*) el mercado mundial. En la determinación más simple, en la mercancía, en cualquier mercancía está contenido el modo de producción capitalista, y Marx tiene que mostrar en *El Capital* cómo en la mercancía está contenido no solamente el mercado mundial, sino cómo es que el mercado mundial le da sentido al aparecer de la mercancía, porque está haciendo ascensos y descensos a cada momento. ¿Qué pasa con Dussel? Cuando Dussel hace el trabajo de Marx, a Marx le ha costado producir este tipo de conocimiento, Marx en el ámbito de la ciencia es como una gran obra de arte; este tipo de artistas, que son capaces de registrar lo que les aparece ante las impresiones o los sentidos, lo registran, sea importante o no sea importante lo registran. Dussel describe que hay determinaciones más simples que la mercancía como es el trabajo vivo, entonces a partir del trabajo vivo se puede entender que, en la mercancía, lo que está supuesto siempre es el trabajo humano, la relación entre el trabajo humano y la naturaleza, pero el trabajo humano es el trabajo en general, para que sea posible el trabajo en general tiene que haber el trabajo en concreto, y para que sea posible el trabajo en concreto tiene que existir el trabajador, el trabajador tiene que estar vivo y el trabajador tiene que tener capacidad o potencia para realizar ese tipo de actividad; por eso llega a esta determinación más simple que es el trabajo vivo. Pero cuando descubre el

trabajo vivo al igual que Marx se pone más abajo o más allá de lo que sea el capitalismo. Él descubre el trabajo vivo, vamos a poner una fecha, 1985, 1995, 2005, 2015, treinta años después la reconstrucción del modo, cómo es que las determinaciones abstractas adquieren lugar o sentido alguno en la reconstrucción; su obra ya no deviene una crítica del capitalismo, sino ahora en una crítica de la Modernidad.

Si uno revisa la obra de Dussel, ¿cuál es la primera obra que escribe en América Latina después de haber escrito sus tesis doctorales en Europa? Él siempre cuenta biográficamente, y cuando uno quiere estudiar a un pensador lo primero que tiene que hacer es revisar su vida, uno tiene que saber qué es aquello que estaba pensando un pensador, o piensa un pensador cuando está pensando, para saber cuál es el problema; si uno no sabe eso no entiende nada. Segundo, si uno a su vez no tiene un problema, o sea no tiene preguntas, tampoco tiene nada, cuando uno tiene preguntas y las hace, ya sea a la realidad o la obra, sabe por dónde puede conducir la investigación. El primer libro que escribe Dussel es *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, porque cuando está viajando en barco de Argentina a España encuentra un librito de Leopoldo Zea, en el cual América Latina no aparece en el contexto de la historia universal o tiene un lugar dudoso; es un poco lo que dice Dussel: ¿Me descubrí no europeo sino latinoamericano? En ese primer libro que escribe hace una revisión de las grandes historias de la humanidad para poder ubicar a América Latina en el contexto de la historia universal. De lo que parte es de lo general, digamos de una totalidad abstracta, de un concreto abstracto; primero hizo un descenso, la determinación del trabajo vivo y la reconstrucción, ahora hizo un ascenso, la crítica de la Modernidad, y cuando se hace la crítica de la Modernidad aparece ese más allá, eso que empezamos a llamar ahora la transmodernidad; y ahora qué será esto de la transmodernidad, y en parte es como este servidor está trabajando metodológicamente.

Vuelvo a hacer otro esquemita que tiene que ver con el método dialéctico. En la *Fenomenología*, Hegel describe el ascenso de la razón desde el plano de la conciencia a la autoconciencia y a la razón: cualquier ser humano está en el plano del entendimiento o la conciencia, el modo del ejercicio de

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DECOLONIAL

NUESTROAMERICANO

la razón en el plano de la conciencia es la relación sujeto-objeto, cree que los objetos son abstractos, que tienen poco o nada que ver con la realidad o el entorno, dice Hegel; en este plano la conciencia vive en la absoluta ingenuidad, y para salir de la ingenuidad tiene que arribar al plano de la autoconciencia, que es la relación sujeto-sujeto, donde descubre que detrás de todo aparecer, de todo ente abstracto, siempre hay relaciones humanas, hay relaciones intersubjetivas. Al modo de la relación entre el sujeto y objeto lo llama Hegel análisis, ahora están de moda los analistas, son los que se ponen frente al objeto, cualquier problema lo constituyen en objeto: yo soy sujeto, ese es objeto, nada tiene que ver con el objeto, ese es el problema, yo siempre estoy bien, porque soy sujeto, el objeto como la mesa no va a decir si está bien o está mal. Cuando se descubre gracias al análisis y se llega al plano de la autoconciencia, cuando se descubre que lo que está detrás de todo ente que aparece es una relación humana o intersubjetiva, se llega al plano de la reflexión. En el plano de la reflexión estamos en posibilidad de arribar al plano de la ciencia. Recién empieza aquí la posibilidad de la ciencia, cuando descubrimos que detrás de todo ente u objeto hay algo siempre que está más allá que no aparece a la simple visión, pero todavía no hemos llegado a lo que es la ciencia, hay que llegar al ámbito de la razón; en el ámbito de la razón descubrimos que todo está en relación con todo, es como lo que dice la física cuántica: el aleteo de una mariposa puede provocar una catástrofe climática en otro lugar alejado. La realidad es una totalidad orgánica, todo depende de todo, hay una relación implícita que a primera vista no aparece, cuando llego a ese ámbito de la razón, recién puedo decir que estoy en el ámbito del pensar; cuando yo llego acá, ahora sí pensar tiene sentido. Cuando yo atravieso esta escalera, ahora sí puedo decir que estoy en el ámbito de lo que sea ciencia; eso dice en la *Fenomenología*. Entonces el camino para hacer ciencia está en la *Fenomenología*, pero todavía no es ciencia, la ciencia está en la *Ciencia de la lógica*, ahí empieza con la Doctrina del Ser, continua con la Doctrina de la Esencia y termina con la Doctrina del Concepto. Aquí ya se está en la ciencia.

En el plano de la conciencia, cuando yo me enfrento a un ente, cualquiera que sea, yo no sé, ni siquiera imagino lo que está presupuesto acá, es más, ni

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

me problematizo; es un poco el ejemplo que ponía el otro día: cuando voy a comprar un televisor o una computadora, nunca se me ocurre preguntarle al vendedor: “Disculpe, señor, ¿usted sabe qué tipo de relaciones de explotación y dominación están contenidas en esta mercancía?”. ¿Por qué? Porque yo presupongo que detrás de ello no hay nada, es la relación sujeto-objeto. Cuando estoy en el ámbito de la ciencia y me relaciono con el aparecer de un ente, inmediatamente yo ya sospecho que hay relaciones ahí detrás, y me pongo a preguntar, aunque no sea al contexto que hay detrás, yo ya sé qué es lo que pasa con lo demás, por eso cuando empiezan *El Capital* por la mercancía, supuestamente la mercancía es algo de fácil comprensión, pero inmediatamente me doy cuenta de que hay una serie de sutilezas contenidas ahí, hasta teológicas. Ahora me traje *El Capital*, voy a leer, no estamos inventando las palabras. Vamos a llegar a un momento donde Marx dice: las mercancías tienen alma; están ahí pero no se las lee, es un poco lo que los físicos cuantistas de la medicina: el ser humano tiene alma. ¿Cuál alma? No tiene alma, porque no es algo que aparezca ante los ojos, se necesitan conceptos y categorías para ver aquello que aparece ante los ojos, por eso se hace fenomenología. Fenomenología quiere decir lo siguiente: hacer ver o hacer aparecer con el logos lo que no aparece de modo evidente ante la razón, entonces parece que hace uso del logos para hacer aparecer lo que no aparece ante los ojos inmediatamente. Entonces el conocimiento que explica el aparecer de los entes en el contexto del ser, a eso le llama esencia, la Doctrina de la Esencia; allí es donde se empieza a ver qué tipo de relaciones están contenidas en el aparecer, no solamente de los entes, sino también del ser; el marxismo del siglo xx cuando agarra a Hegel llegó hasta acá, inclusive Dussel, no llegaron a la tematización de la Doctrina del Concepto; es un poco lo que decía la sesión anterior, y dice Marx en *El Capital*: una cosa es lo que está contenido en el aparecer de la mercancía (y cuando esto es negado ya hay fetichismo), y otra cosa es lo que está contenido en el aparecer de un ser humano, en este caso el trabajador, qué es aquello que está contenido. Cuando uno se hace explícito, todo esto aparece, el problema del fetichismo, en el aparecer de la mercancía está contenido lo humano, en el aparecer de lo humano, ¿qué es aquello que está contenido? Ese es el problema.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

¿Qué dice Hegel en la Doctrina del Concepto?, ¿cuál es el contenido de la Doctrina del Concepto? Primero, ¿por qué se llama Doctrina del Concepto?, ¿qué es el concepto? El concepto es el conocimiento de algo, es como cuando se pregunta cuál es la definición de Estado: no está preguntado por el concepto de Estado, la definición es el concepto de Estado; en este caso, el conocimiento de lo que sea Estado, el concepto es la respuesta a la pregunta por el conocimiento, qué es aquello que puedo conocer, el concepto es un conocimiento, de lo que sea: el concepto de botella, el concepto de libro, el concepto de capital, siempre es un concepto de algo. Cuando Hegel llega a la Doctrina del Concepto, ya no se pregunta por el conocimiento de algo, se pregunta por el conocimiento del conocimiento, si se entiende. ¿Cómo puedo decir que algo, que una actividad, que yo estoy desplegando con intencionalidad cognitiva, es conocimiento? Yo tengo que explicar ahora el conocimiento. Es un poco lo que dice Heidegger: una cosa es preguntar por algo y otra cosa es preguntar por la pregunta. Quien se pregunta por la pregunta sabe lo que significa preguntar, y una gran pregunta a veces uno la elabora en toda una vida, y en la formulación de la pregunta están contenidas las posibles respuestas; por eso en ciencia o en la gran filosofía uno arriba a grandes preguntas y después puede partir de eso.

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

En el caso de Marx, estamos dando un esquemita: él llega a determinaciones simples, como en este caso la determinación de la mercancía, y después de que arriba a ello parte de ello, pero es el momento de la explicación. Entonces, cuando el marxismo del siglo xx llega a la Doctrina de la Esencia, no llega, no asciende, arriba a la Doctrina del Concepto: el primer caso literal es Lenin y después el marxismo del siglo xx. ¿Por qué no llega a la Doctrina del Concepto? Porque el contenido de la Doctrina del Concepto en Hegel es teológico y supuestamente en el siglo xx la ciencia es secular, y supuestamente Marx en *El Capital* está haciendo ciencia, no está haciendo teología; entonces abandona la tematización de la Doctrina del Concepto, pero en Hegel es fundamental y también en Marx, porque cuando Hegel hace la tematización relativa de la Doctrina del Concepto, empieza mostrándola acá, la historia de la humanidad es la revelación de cómo en última instancia lo que siempre estuvo desde el principio y estará hasta el final es Dios. De

pronto se nos revela que Dios es el que hizo todo esto y que todo lo que pasó la humanidad y la naturaleza, etcétera, es un plan divino prestablecido, que en un momento de la historia se nos iba a revelar a nosotros, en este caso la Modernidad como la *causa sui* de todo aquello que aconteció, etcétera; viene Marx y dice esto: el contenido de la Doctrina del Concepto en el sentido de que detrás de todo está Dios es un fetiche. Es (dice Marx) el Dios protestante, luterano, alemán, burgués, europeo, moderno-occidental.

Ahora, ¿por qué es un fetiche? Porque el protestantismo en general como espíritu de la burguesía moderna intenta formalizar en el sentido de secularizar un tipo de contenido que está empezando a ser producido para hacer aparecer no solamente a la burguesía, sino también a la Modernidad como lo deseable, lo ideal, lo más racional, como lo más humano, y al principio no tenían argumentación científica, por eso recurren a la argumentación teológica, producen una idea de Dios, pero una idea de Dios *ad hoc*, y en Hegel aquí es donde aparece por primera vez este tipo de formalización, este tipo de contenido, este tipo de secularización. El protestantismo luterano es el que produce la idea de que Dios es Dios porque es capaz de conocerlo todo, es omnisciente, y la idea de omnisciencia es el contenido de la idea de razón. La razón en la Modernidad es razón porque ahora no solamente somos capaces de conocerlo todo, sino que somos capaces de conocerlo verdaderamente; (dice Marx) Hegel agarra una determinación, un título de la idea de Dios, porque Dios tiene muchas determinaciones, una de ellas es que es omnisciente, que es todopoderoso, pero también que es misericordioso, es la idea que está detrás del pietismo y por eso lo hacen desaparecer; como en la teología de la liberación Dios es Dios porque es un Dios de la vida, es un Dios liberador, por eso lo hacen desaparecer; y en el fundamentalismo actual Dios es Dios porque es el dios de la riqueza, no cuestiona el capital, por eso es perfecto para este orden o sistema, es un tipo de secularización, es un tipo de contenido producido; dice, es un fetiche.

La palabra “fetiche” proviene del portugués “*fetish*”, que quiere decir “lo que se hace con la mano”, y el ídolo es algo que se hace con la mano, es algo creado y producido por la mano humana; en ese sentido es falso, no es un dios. Entonces el contenido de la Doctrina del Concepto es un fetiche.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Para Hegel toda la Modernidad y para la economía política todo el capitalismo se les aparece con sentido porque parten de un modelo ideal. El modelo ideal es el contenido de la Doctrina del Concepto, en el caso de Hegel es la idea de Dios, en el caso de la economía política es el mercado que tiende de modo inmanente al equilibrio y por eso el mercado en el liberalismo clásico es la instancia más justa y ética, porque ella gracias a una mano invisible es una secularización en Adam Smith de la idea de Dios que produce la justicia, en este caso equilibrio. Entre *La teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones* hay como 15 años de diferencia; Adam Smith aparte de filósofo era teólogo, él proviene del calvinismo, del anglicanismo, él tiene que hacer coincidir los valores que está produciendo, este tipo de disposición religiosa con los valores ya contenidos en el sistema capitalista. Entonces, primero tiene que producir su propia ética y esa ética la tiene que justificar secularmente, tiene que hacer la traducción, y es un poco lo que hace en *La teoría de los sentimientos morales*. Una vez que tiene esa ética trabajada o fundamentada, la puede traducir en términos de economía política clásica, pero lo hace 15 años después, entonces hay un contenido, la famosa “mano invisible” es una forma de secularización de Dios. ¿Quién es el Dios? El dios del equilibrio. Eso también es el fetiche. ¿Qué quiere decir esto? Es un poco lo que aparece en los grandes manuales de economía política: lo primero que aparece es una teoría del mercado, ¿y qué es aquello que está presupuesto en el mercado?, ¿por qué es que el mercado tiende hacia el equilibrio? Es un modelo ideal para el cual no hay posibilidad de demostración empírica, no existe argumentación empírica posible de demostrar que el mercado por sí mismo tiende al equilibrio. En el caso de los grandes modelos ideales o en el caso del “diosito santo”, no existe demostración empírica posible que sea capaz de demostrar que sí existe o no Dios, en última instancia es “creo” o “no creo”. Si creo estoy dentro del marco categorial de la economía política clásica o, si no, de la teoría de la Modernidad creada y formulada por Hegel; Marx dice: esto es un fetiche, no creo en esto, entonces como esto es un fetiche ¿ahora de dónde voy a partir? Ahora, ¿cómo aparece eso en la economía política? Me he traído las citas

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

de Marx. Quiero aprovechar para exponer el argumento de tal modo que ustedes puedan trabajar después de modo independiente.

Aquí está, en la teoría del fetichismo, yo acá hago una especie de resumen porque es muy extenso en *El Capital*. Dice Marx: “La única forma que tenemos de poder entender esto (está en el capítulo relativo al carácter fetichista de la mercancía, el modo de poder entender cómo es que en el capitalismo el carácter fetichista aparece en la mercancía, le pasa al dinero, después de eso al capital, a las categorías de la economía política clásica) es cuando abandonamos el mundo de las mercancías hacia otros estadios de la historia de la humanidad; de lo contrario, ello no nos podría aparecer”. Entonces se pone a hacer una descripción de los modelos ideales presu- puestos: por un lado, en el capitalismo, y por otro lado, en la Antigüedad, porque el último horizonte a partir del cual se puede comprender una especificidad concreta con sentido es en el contexto del horizonte que le da sentido, y estos son las grandes cosmovisiones, los grandes mitos, los modelos ideales o trascendentales, las grandes utopías. Es como en una película de unos chamanes, en unas colonias de Nueva Zelanda, que están siendo tomados presos. Uno de ellos dice: “Si quieres conocer a tu enemigo, conoce a sus dioses”; conoce su modelo ideal, en qué cree, entonces vas a poder decir: “Conozco al enemigo”. En el caso de Marx: quieres entender algo en concreto, en específico y en este caso la Modernidad, conoce su modelo ideal, conoce su gran mito, conoce su principio de imposibilidad, conoce su modelo trascendental, de lo contrario no vas a poder entender eso en concreto. En este caso, en el caso de Dussel, conoce la Modernidad, si no conoces la Modernidad en el sentido crítico, no vas a poder entender el porqué de las contradicciones en concreto.

Dice Marx en las páginas 93-94: “... cómo la economía política afecta a las robinsonadas...”; la idea de Robinson es la idea de un modelo ideal a partir del cual se puede entender la aparición del individuo, en la Modernidad, “... hagamos primeramente que Robinson comparezca en su isla”. Entonces se pone a hacer una descripción para mostrar el carácter; Marx le llama insensato. Lógicamente se puede pensar, pero en la realidad empírica y en concreto eso es insensato. Después de eso dice: “... trasladémonos

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

de la isla de Robinson hasta la Edad Media Europea...”, y también hace la reconstrucción de lo que está contenido en la tenebrosa Edad Media europea, porque Marx ya atravesó la discusión relativa al Romanticismo, ya no cree lo que la burguesía dice de la sociedad medieval porque hay una discusión específica donde Marx participó, está específicamente en los *Grundrisse*. En el siglo XVIII empieza una discusión sumamente interesante de la cual Marx es heredero, es la primera reacción crítica al capitalismo en sentido intelectual en el cual, fijense hasta mediados del siglo XVIII, ni Europa ni el mundo medieval tenía idea del futuro que tendríamos hoy; hasta mediados del siglo XVIII no solamente para Europa, sino para toda la humanidad, el criterio del futuro está en el pasado. Gracias a la discusión que se da con los románticos se produce otra idea, no solamente de la historia, sino del futuro, y produciendo otra idea del futuro se produce otra idea del pasado; por primera vez el pasado aparece como lo negativo superado, caduco, en este caso tenebroso. Marx está hablando acá con mucha ironía, hay que saber captar esa ironía que está contenida en la prosa de Marx, él no se traga que la sociedad medieval haya sido un estadio tenebroso; es un discurso que lo ha trabajado sistemáticamente la burguesía para hacer creer que no nos queda otra que el presente, o sea la Modernidad; querer volver al pasado es algo irracional, por eso produjo una imagen de su pasado, pero también de cualquier pasado. Dice: “... en lugar del hombre independiente nos encontramos con que aquí todos están ligados con lazos de dependencia”, quiere decir que, nadie es libre en el tiempo de Marx. Ya está empezando a cambiar el concepto de libertad Marx desde los *Grundrisse*, en el capítulo VI inédito de *El Capital*, y también en *El Capital* se hace la burla del contenido del concepto de libertad, porque él muestra cómo históricamente la humanidad, especialmente los pobres, gracias al capitalismo están obligados a ser libres, ¿libres de qué?, de las relaciones comunitarias. Después de eso empieza a cambiar el sentido, el contenido de la palabra libertad aparece en el sentido positivo, pero cuando conocemos bien la argumentación, empezamos a horrorizarnos del contenido del concepto de libertad. El ser humano es sujeto, sujeto quiere decir: “está sujeto”, el problema es ¿sujetos a qué? Antes de la Modernidad estábamos sujetos a la comunidad, en la Modernidad

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ahora estamos “sujetos”, en el sentido de “encadenados” al capital y a eso se le llama libertad. Y eso lo dice Marx literalmente: “... imaginémosnos una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen sus muchas fuerzas de trabajo individuales como muchas fuerzas de trabajo social...”. ¿Qué es lo que está diciendo? Bueno, si yo he descubierto que el modelo ideal contenido, no solamente en Hegel, sino también en la economía política clásica es un fetiche, entonces ahora de qué modelo ideal voy a partir. Nos dice: imaginémosnos realmente el reino de la libertad, es el contenido del nuevo modelo ideal y desde el cual aparece otro tipo de sentido de la historia.

Este contenido en Hegel es un poco lo que aparece en la *Filosofía del derecho* y también en la economía política clásica. Hegel antes de escribir la *Filosofía del derecho* ha leído en profundidad a los clásicos del liberalismo y a los clásicos de la economía política, y empieza con la definición que de ser humano tiene, qué es aquello que hace que un ser humano sea un ser humano. Lo primero que dice: la propiedad, ¿qué tipo de propiedad?, la propiedad privada, el burgués es humano, el que no tiene propiedad privada no es humano; los prejuicios de la burguesía y el capitalismo los está formalizando filosóficamente en la producción de un tipo de derecho perteneciente a este tipo de relaciones; entonces desde el modelo ideal contenido en el capitalismo y en la Modernidad, en este caso en Hegel, lo dice Hegel claro, es constitutiva en la idea de sociedad que ella produzca desigualdad social, porque si no hay desigualdad, no hay desarrollo, por eso es bueno que haya desigualdad, si hay desigualdad va a haber desarrollo, eso quiere decir que el desarrollo es producto de la desigualdad, porque no todo ser humano tiene la misma capacidad, la misma disposición, no todo ser humano es industrioso, es trabajador, todo ese tipo de discurso. La explotación que aparece como resultado de este tipo de cosmovisión les aparece como lógico, no se hace ningún problema, en cambio cuando Marx parte de otro modelo ideal, les aparece irracional, ahí les aparece la contradicción. ¿Dónde aparecen las contradicciones? Cuando yo parto de otro modelo ideal, de otro universo de cosmovisión, de otro horizonte de comprensión. Por eso dice, en mi opinión con mucha razón, Franz

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Hinkelammert: el método de Marx aparece en la teoría del fetichismo, en la teoría del fetichismo hay una tematización explícita de la Doctrina del Concepto; en Hegel el contenido es lo lógico y el marxismo del siglo xx desechó esto porque identificó el problema teológico junto con la crítica que Marx hace de la religión, entonces dice Marx literalmente: "... la religión es el opio de los pueblos...", y ¿qué dice Walter Benjamin? "... el capital o el capitalismo es como una religión; entonces, si el capitalismo es como una religión, el capitalismo es el opio del opio...", ¿y por qué no nos damos cuenta? Porque partimos del mismo modelo ideal del capitalismo que es la Modernidad y por eso no nos aparece el problema, porque creemos que esto no existe; porque la Modernidad supuestamente ha secularizado esta dimensión de la realidad. Esto es, ya no existen dioses celestes, esto es en el lenguaje de Marx, porque supuestamente, ya no es un dios teológico, pero Marx dice: "Ahora el problema son los dioses terrestres". Es el problema del fetichismo.

El último libro de Hinkelammert que se llama *Totalitarismo del mercado* va a llevar como subtítulo "El mercado capitalista como ser supremo", en el sentido de que ahora todo está organizado de tal modo que sin mercado somos nada. Él es el creador de todo; es un poco lo que decimos de la Modernidad, sin conocimiento, sin tecnología, sin ciencia y filosofía moderna somos nada, es el problema del fetichismo. Ahora, desde dónde tiene sentido todo eso. Es un poco lo que decía en la anterior sesión: Marx llega a este tipo de tematización y dice: yo voy a partir de otro tipo de modelo ideal, otro tipo de contenido, que es el reino de la libertad. No lo formula explícitamente, pero es algo que está presupuesto desde el principio de su obra, prácticamente desde su tesis doctoral: "Hay que luchar por el tipo de relaciones en las cuales el ser humano no sea más sometido, sojuzgado, humillado, despreciado, condenado...", de tal modo que él pueda desplegarse libremente, y para que ello sea posible, necesito yo otro universo de comprensión, de tal modo que ello pueda ser posible. Entonces ahora dice: este es el problema desde el cual puedo yo empezar a realizar otro tipo de comprensión de lo que sea la realidad; y parte de otro tipo de modelo ideal (es lo que decía en la anterior sesión), de ahí parte

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Hinkelammert y también Dussel; Dussel como horizonte presupuesto, pero está mucho más explícito en Hinkelammert, que parte explícitamente de eso y por este tipo de comprensión puede llegar a este tipo de autoconciencia y tener una obra tan crítica como la que está produciendo.

Ahora, ¿cómo está procediendo este servidor? Una vez que llego a esta comprensión (les estoy sintetizando más o menos diez años de reflexión), cuando llego a este punto es el problema del *locus*, del lugar de la enunciación, desde donde uno está pensando. Ya habíamos atravesado la discusión relativa a esta, en Castro-Gómez es la *hybris* del punto cero, en este servidor es la idea del ojo de Dios, en el sentido de que en la Modernidad, háganse cuenta que este es el planeta y este es el ojo de Dios (yo prefiero esta figura de Hinkelammert) que se pone fuera de toda la realidad y cree que puede conocer todo objetivamente, verdaderamente. Cuando he llegado a este tipo de comprensión con respecto de lo que sea (es un poco lo que les decía, el momento cuando el espíritu se revela a lo largo de la historia de la humanidad), el ser humano ahora puede ser como Dios. Hinkelammert reflexiona muchísimo con respecto a esa idea que se discute mínimamente dos siglos (xvii y xviii), lo que significa que Dios se hizo ser humano (él conoce muy bien toda esa bibliografía), de todo eso se apropia la ciencia moderna, ahora se creen los nuevos dioses en el sentido de que ahora podemos conocerlo todo verdaderamente, y en eso consiste la naturalización del pensamiento moderno, más allá de la Modernidad (como decían los neoliberales, más allá de la democracia moderna), más allá del mercado moderno no hay, olvidense, digamos un antiutopismo.

Una vez que nosotros dejamos de creer en este tipo de prejuicio, de que es posible conocerlo todo objetivamente, entonces asumimos la posibilidad de conocimiento ubicados histórica, culturalmente, epocalmente en algún lugar, que no necesariamente es físico o geográfico; generalmente es cultural e históricamente existencial. Una vez que cobramos conciencia de eso, digo, yo no soy Marx, esto quiere decir: no soy alemán, esto quiere decir: no estoy en el siglo xix, sino que estoy en América Latina a fines del siglo xx y principios del xxi; pero América Latina es otra vez una determinación general, o sea, los venezolanos no son lo mismo que los mexicanos, así

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

de simple, no son lo mismo que los argentinos, los bolivianos no son lo mismo que los peruanos y eso que compartimos una gran frontera; es una determinación en general. Soy andino, ni siquiera boliviano porque los bolivianos son de las zonas bajas amazónicas, comparto esa cultura, pero específicamente soy andino y eso no solamente se ve en la piel, sino que estoy atravesado existencialmente por ese horizonte cultural y en el mundo andino eso es fuerte, es una nota de la existencia muy evidente, difícil negar, no como en sociedades que han sido atravesadas por relaciones mestizas como en México que se creen que son europeos; tienen que ir a Europa o Estados Unidos para que los europeos o norteamericanos les digan: “No eres; eres latino, como en los papeles de migración, tú estás blanquito, pero eres latino”.

Entonces pertenezco al mundo andino, no solamente un horizonte histórico-cultural tiene su propio universo de cosmovisión, tiene su propio modelo ideal, tiene sus propios mitos, tiene sus propias utopías, y supuestamente para hacer ciencia hay que ser secular, y supuestamente éramos seculares; cuando volvemos al mundo andino y queremos empezar a dialogar con ellos, literalmente nos damos cuenta de que el mundo andino como modelo ideal tiene un universo de cosmovisión o de comprensión profundamente mítico, y supuestamente en la Modernidad estamos en el pasaje del mito al logos. Gracias a la Ilustración nosotros sabemos que no necesitamos y no dependemos de algún tipo de mito como para poder producir conocimiento porque estamos más allá del mito, estamos en el logos, o sea, en la ciencia. Viene Hinkelammert y dice: el mito es condición humana, hay humanidad si es que hay una condición mítica, si no hay una condición mítica no hay humanidad, ¿por qué? Es una reflexión en la línea de Kant más allá de Kant.

Kant dice que el cerebro humanamente es limitado, tiene sus límites, no puede conocerlo todo porque el cerebro es finito, y porque no puede conocerlo todo, para poder conocer el aparecer de los entes con sentido produce una gran comprensión históricamente hablando de lo que sea el sentido de toda la historia, que son las grandes cosmovisiones, los grandes mitos; y son mitos porque es imposible demostrarlos empíricamente, “creo”

o “no creo”. A partir de ese horizonte, de ese universo de comprensión, la realidad me aparece de tal o cual modo. Cuando está surgiendo la ciencia natural, surgen también modelos ideales, es la tematización con respecto de uno de los diálogos de Platón (el *Timeo*), en el cual hace una reflexión relativa a la función de los modelos ideales para la comprensión de lo que sea la realidad; Galileo se entera inmediatamente de ello, dice que lo que nosotros necesitamos es producir nuestro propio modelo ideal a partir del cual la realidad (en este caso natural) no tiene sentido, nos aparezca con sentido, entonces aparece, por ejemplo, el *perpetuum mobile*: un móvil que puede moverse con un pequeño impulso hacia el infinito sin ningún tipo de rodamiento es un modelo ideal, no hay forma de comprobar empíricamente eso, o la idea de la realidad como *res extensa* en el sentido de que toda la realidad del infinito es cuantitativa, no hay forma de demostrar que toda la realidad ha sido cuantitativa, se dice una hipótesis, pero es un modelo ideal. “Creo” o “no creo”. Si creo estoy en el interior de ese juego de lenguaje, si no creo estoy fuera de ese juego de lenguaje. El mito es condición humana y eso lo dice en su *Crítica de la razón mítica*.⁷

Una vez que me doy cuenta junto con Marx del universo mítico del cual parte la Modernidad, que está produciendo este tipo de irracionalidad en la realidad, entonces es claro, y de pronto este modelo ideal contenido en el mundo andino es mítico. Hoy hay mucha gente a nivel mundial que va a Bolivia y dice: “Yo creo en los indios porque son la reserva moral de la humanidad, pero, no creo en lo que los indios creen, no creo en sus mitos porque esa idea de la Pachamama es una mera hipótesis *ad hoc*, no tiene ningún tipo de función en la producción de conocimiento científico”, etc. ¿Cómo logro una comprensión de ellos? La única forma de ingresar en la comprensión (y esto también lo dice Habermas en la especificidad del giro pragmático, que demuestra que lo que sea el conocimiento científico es imposible en la relación sujeto-objeto, especialmente relaciones humanas), la única forma de entender los problemas es cuando yo soy parte del problema que es cuando se da la relación sujeto-sujeto. Cuando se da sujeto-objeto es

⁷ Se refiere al libro de Franz Hinkelammert titulado *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad: materiales para la discusión*. (N. del E.).

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

posible que se entiendan a los sujetos en la naturaleza, pero en la realidad humana eso es imposible, porque yo puedo decirle a tal persona: “usted es como un elefante”, y no ser un elefante, y estar profundamente equivocado, la única forma de comprobar eso empíricamente es preguntándole: “¿es usted como un elefante?”. “No, yo soy ser humano”; entonces contradice lo que yo estoy diciendo. En ese sentido puedo abrirme yo a una comprensión más accesible de lo que sea la persona.

De pronto nos abrimos a la posibilidad de otro tipo de conocimiento. En la Modernidad “conocimiento” quiere decir no solamente producir la relación sujeto-objeto, sino desarrollar una intencionalidad cognitiva en la perspectiva de producir un conocimiento con sentido con respecto de esto que está constituido como objeto; como es objeto yo jamás le voy a pedir permiso a la mesa para conocerla, porque es objeto, y es un poco lo que pasa con los periodistas cuando van a preguntar en la calle a la gente y les apuntan con el micrófono como con una pistola, ni siquiera sabe quién es, cómo es, etc. Yo por eso digo, una cosa es preguntar y otra cosa es interrogar, la relación de conocimiento en la Modernidad es de interrogatorio, es el tipo de despliegue que se da en las relaciones de tortura donde se interroga al interrogado, se lo trata como objeto; la pregunta tiene otro tipo de estructuración.

En el mundo andino, “conocimiento” se dice “arusquipai”; esta palabra se podría traducir por conocimiento, pero en el mundo andino, en aymara esta palabra quiere decir autoconocimiento, ¿pero uno puede decir: “La introspección del individuo que se piensa a sí mismo”? No. Autoconocimiento quiere decir: “Yo te confío”, “tú me confías”; autoconocimiento quiere decir que es imposible que yo me conozca a mí mismo en tanto que a mí mismo, yo me conozco siempre en relación con la comunidad, y eso es autoconocimiento; pero es autoconocimiento en tanto “yo te confío”, “tú me confías”, ¿en qué sentido? En el sentido de que si hay relaciones mutuas de confianza persona-persona es posible que la otra persona se abra, es como este tipo de relación que se da entre los enamorados; eso quiere decir, “yo te confío”, “tú me confías”. Para que se produzca el conocimiento tiene que haber relaciones de mutua confianza, de mutuo respeto, de responsabilidad;

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

no existe la relación sujeto-objeto porque todo es persona y aquí ingresamos a la idea de Pachamama.

Este es uno de los posibles contenidos a partir de los cuales se pueden entender las determinaciones en el interior de lo que sea la cosmovisión andina, o sea, la cosmovisión andina no se reduce a la idea de Pachamama, ella es una de las determinaciones contenidas en el universo de observación o cosmovisión del mundo andino; no todo se reduce a la idea de Pachamama. La naturaleza es Pachamama, no es naturaleza; para la Modernidad es naturaleza, es decir, es objeto, es cosa, y por eso se puede convertir en mercancía. Hay una fundamentación científica para que este tipo de conocimiento o afirmación aparezca con sentido, que es la que empieza con Newton, y empieza con Newton, ojo, no en la universidad, empieza en el ejército, y es una reflexión de tipo mítico-mística que Newton la traslada al ámbito secular. En esto no me puedo detener, pero puedo demostrar en Newton, en Kepler y también en Galileo, que es el tema que estamos trabajando ahora. Si no cuestionamos la idea de naturaleza que tiene la Modernidad, vamos a estar dando vueltas en el interior de muchos problemas y no vamos a poder ir más allá. No basta en perspectiva decolonial cuestionar las ciencias humanas o sociales, hay que cuestionar también las ciencias naturales, porque de lo contrario el extractivismo queda intacto.

Cuando llegamos a la idea de Pachamama, la cosa se nos complica porque ahora la naturaleza ya no nos aparece como objeto, como cosa, nos aparece como madre; no solamente nos aparece como sujeto, sino como madre, y como decía en la sesión anterior, nos aparece literalmente como madre, y entonces el tipo de relación que ahora tengo con la naturaleza no puede ser del mismo tipo de relación que entablamos con la naturaleza respecto de la Modernidad. En la Modernidad gracias a la idea de que la naturaleza aparece como objeto podemos tener el tipo de relación que ustedes conocen de sobra. En cambio, cuando parte de este otro universo de observación, el tipo de relación que tienen los modernos con la naturaleza aparece como irracional, recién aparecen otro tipo de contradicciones, porque me aparece otro tipo de dialéctica, y me aparece otro tipo de dialéctica porque estoy partiendo de otro universo de cosmovisión. Aquello que determina

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DECOLONIAL

NUESTROAMERICANO

mi relación con sentido con la realidad depende en última instancia del modelo ideal que presupongo, que es condición de posibilidad para que aparezca todo lo que yo hago con sentido, y por eso para la Modernidad la praxis de los pueblos originarios les parece sin sentido. Por eso, para los pueblos originarios, la praxis de la Modernidad y del capitalismo les parece no solamente sin sentido sino irracional. ¿Por qué? Porque está contenida otra idea de racionalidad. La razón moderna no es toda la razón, es la formalización de un tipo de racionalidad que ha producido no solamente el capitalismo, sino también la Modernidad para hacer inteligible esta forma de producción, de tal modo que otras formas de producción aparezcan no solamente como ininteligibles, sino también como obsoletas, caducas, del pasado, inservibles, etc.

Cuando llego yo a esta evidencia, ¿qué hago, inmediatamente?, no hay forma de demostración empírica, es “creo” o “no creo”. Es un poco lo que decía, yo creo en los indios, ahora bien, ¿creo en lo que ellos creen? Es como decir: yo creo en Chávez, pero no creo en lo que Chávez cree. Ahora fíjense con Marx, esto lo dice bien Franz Hinkelammert: una cosa es creer en Marx y otra cosa es creer en lo que Marx creía. Igualito podemos decir con Chávez: una cosa es creer en Chávez y otra cosa es creer en lo que Chávez creía, ¿en qué creía Chávez? Cuando llegamos a esa tematización, Chávez nos aparece como el gran hermano con el cual podemos marchar en todo tipo de proceso, ¿por qué?, porque estoy empezando a adentrarme en el universo gracias al cual todo lo que hacía Chávez aparece ahora con sentido, estoy en aquello que presupone todo ese tipo de entrega que él hizo. Es lo que comentábamos con algunos cuates en el almuerzo. Cuando Chávez dice, y por eso tiene sentido que a él se le haya ocurrido la idea de las comunas: “Mi vida ya no me pertenece, sino que ahora le pertenece a este pueblo...”; ese es el acto comunitario de la individualidad en el óptimo sentido de la palabra, ese es el contenido de la individualidad comunitaria, que no tiene nada que ver con la individualidad egocéntrica o ególatra de la sociedad moderna. Porque lo que está contenido en este universo de observación es otro tipo de relación con la realidad... Y ahora sí ingreso al problema de la comunidad.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Entonces, ahora el problema es el siguiente: el poscapitalismo ya nos aparece como un problema del pasado, hasta la Modernidad nos aparece como un problema del pasado, porque estamos en un gran período de transición de una época hacia otra, como decía Descartes. Mi amigo Nelson Maldonado-Torres dice: los modernos se tomaron la crítica respecto del mundo medieval muy, pero muy en serio, y nosotros en general no nos tomamos muy en serio la crítica de la Modernidad todavía; hay que tomársela muy en serio. Descartes era consciente de lo siguiente (fíjense lo que decía, esta es una cita de *Estudios galileanos* de Alexandre Koyré): “Para Descartes [al final de su vida y obra] ya no se trata en absoluto de combatir los argumentos continuamente repetidos de los defensores de la astronomía geocéntrica...”, ya no se trata tanto de estar cuestionando lo que dicen los defensores de la Modernidad, Popper, Weber, ese tipo de gente, inclusive el marxismo del siglo xx; “... tampoco se trata de hacer la crítica a la física aristotélica, de analizar sus fundamentos, sus fallos y contradicciones. Para Descartes la física tradicional está muerta”. Para nosotros la ciencia moderna ya está caduca, igual la filosofía de la Modernidad. “... Lo que hay que hacer, lo que va a intentar Descartes hacer es reemplazarla, es fundar y desarrollar una nueva física y presentarnos una nueva imagen del mundo, una nueva concepción de la realidad y una nueva concepción del movimiento”.

Lo que estamos intentando hacer es presentar una nueva imagen del mundo, una nueva cosmovisión de la realidad, que permita mostrar no solamente la miseria contenida en la Modernidad, sino el más allá de ella, y eso es posible cuando tenemos otro universo de observación. Eso no hay que inventarlo en el sentido de los modernos, porque para nosotros el pasado no es sinónimo de lo caduco; nuestros pueblos por eso están vivos hasta el día de hoy, están vivitos y coleando, no son del pasado, son del presente; están demostrando empíricamente que su forma de vida no solamente es más racional, sino que puede ir más allá de las contradicciones en las cuales la Modernidad nos ha sometido en el presente.

Ahora, ¿cómo hacemos una reconstrucción de eso, de tal modo que ellos nos permitan ir más allá de los problemas en los cuales estamos sumidos o sumergidos? Mientras la izquierda de hoy no sea consciente de ello, vamos

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

a seguir repitiendo los problemas que siempre estamos criticando. Es un poco lo que pasa en Bolivia, todos los compañeros hermanos que están en este momento en las instituciones estatales, más los críticos de este gobierno, en este caso el del compañero hermano Evo Morales, han sido formados en las décadas de 1980 y 1990 con teorías modernas, política moderna, democracia moderna, economía moderna, etc. Cuando les hacen la crítica, lo que uno puede observar es que si ellos estuviesen en ese lugar harían lo mismo o tal vez peor, pero no porque sean desgraciados, sino porque comparten el mismo universo de observación, lo que están desplegando es el mismo horizonte comprensión y cosmovisión.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

ESTE es el intento de producir la imagen de lo que podría ser el más allá, ya no solo del capitalismo, sino también del socialismo, y en este caso de la Modernidad; cuando recorro a este universo mítico de comprensión que permite entender o inteligir la realidad de otro modo, en el cual he decidido no solamente creer, sino ponerme existencialmente en ese lugar, porque yo puedo creer de afuerita, pero otra cosa es ponerse existencialmente en ese lugar.

DE LA

PRIMERA

Me encuentro entonces con el concepto central de comunidad. Dice Marx, en el capítulo introductorio de los *Grundrisse*, que cuando la economía política empieza a tematizar científicamente el problema del capitalismo, el primer problema o la primera abstracción en general es el problema de la producción; cuando empieza en el problema de la tematización, Marx se da cuenta inmediatamente de lo siguiente: el problema de la producción para la economía política clásica no es qué es aquello que va a producir, qué tipo de mercancía puede ser altamente beneficiosa; lo primero que tematiza (y me traje los textos para leerlos con cuidado, pero se me acabó el tiempo) es lo siguiente: a la producción lo que le interesa tematizar en primera instancia es el problema del consumo. El capitalismo está naciendo y tiene que garantizarse su producción, en el sentido de que se tiene que realizar, o sea, tiene que preocuparse de que lo que produce se pueda consumir; dice, cuando tematiza el problema del consumo que lo primero que le aparece es la producción del individuo, y los individuos modernos todavía no existen en el sentido en el cual existen hoy. Son unos cuantos gatos los burgueses al

principio, no hay un consumo para toda su producción, entonces hay que producir ese consumo, hay que producir individuos egocéntricos, ególatras, ¿cómo se producen los individuos egocéntricos y ególatras?, produciendo la sociedad moderna, que es el contenido o el componente de este tipo de individualidad o subjetividad; y, ¿cómo se produce el contenido de esta sociedad?, produciendo individuos, destruyendo todo tipo de comunidad.

Entonces los ingleses necesitan cualquier cantidad de tierras de pastoreo, porque la industrialización inglesa empieza con la producción de los textiles y son pésimos con respecto a los hindúes y los chinos (igual que los españoles llegan a estas tierras, llegan también con sus telas y son pésimas con respecto a las del mundo andino. Las crónicas cuentan que las ñustas, que son las princesas incaicas, tenían ropa interior femenina muy fina de alpaca y vicuña, cuando los europeos ni ropa interior tenían); entonces necesitan tierras de pastoreo porque están empezando a criar cualquier cantidad de ovejas, y cualquier cantidad de tierras de comunidades ancestrales, porque también en Europa hay pueblos originarios.

Vienen con el derecho moderno y la propiedad privada. ¿Las tierras a quién le pertenecen? Le pertenecen a la comunidad, pero el derecho moderno no reconoce la propiedad comunitaria, solamente la propiedad privada, o sea, individual. Entonces los expulsan de sus tierras y las vuelven tierras fiscales; después de ello se las otorgan o venden a individuos o particulares. Entonces Marx dice: históricamente el contenido que está detrás del concepto de propiedad privada es la privación de lo que les pertenecía a los pueblos, el contenido que está presupuesto es éticamente perverso porque se le ha privado al pueblo, en este caso a la comunidad. En las comunidades los miembros de la comunidad podían producir y reproducir su forma de vida, una vez que se los expulsa ya no tienen la fuente a partir de la cual es posible la producción y reproducción de su vida, entonces tienen que migrar a las ciudades, y en las ciudades llegan *pauper* (en tanto que *pauper*, son las palabras de Marx, significa literalmente “pobres”); no tienen nada más que su mera corporalidad. A eso dice Marx que, “se los ha liberado”, llegan a la ciudad libres, llegan hambrientos, desarrapados, ya no pertenecen a la tierra, en este caso al pueblo, a la comunidad; ya no pertenecen, y como no

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DECOLONIAL

NUESTROAMERICANO

tienen nada y se enfrentan a la vida o a la muerte, se venden (dice Marx) como si fuesen prostitutas, para que el empleador durante ocho horas (en ese entonces no eran ocho horas, eran más, doce o dieciséis horas) pueda hacer con su corporalidad lo que mejor le parezca o plazca.

En la Modernidad se los libera a la fuerza, terminan de trabajar, reciben el salario, están muertos de hambre, ¿qué consumen si ya no tienen comunidad?, ya no tienen tierra, empiezan a consumir lo que produce el capital. El capitalismo produce su propio tipo de consumo, produce su subjetividad, produce la sociedad que es la que va a consumir lo que produce el capital, produce el capital su reproducción. Lo que está diciendo es que el hecho económico no es hecho económico en sentido estricto, es un hecho cultural, existencial, produce seres humanos gracias al momento del consumo; en el libro puedo ir mostrando cómo Marx con detalle prueba todo eso, sistemáticamente.

Entonces destruye la comunidad, destruyendo la comunidad destruye toda forma posible de relación solidaria: cada quien sálvese como pueda, cada individuo se vuelve egocéntrico, egoísta y ególatra. El capitalismo liberal produce ese tipo de individualismo y el capitalismo neoliberal produce el individuo autista, o sea, ¿qué produce el capital?, humanidad, y eso lo está diciendo Marx. El capital destruye toda forma de comunidad, toda forma solidaria de vida, ahora el problema es, ¿cómo reconstruimos eso que ha destruido sistemáticamente el capital? Es un poco lo que decía este maestro Helmut Rieger: solamente pueblos que tienen todavía conciencia comunitaria, o sea solidaria, cuanto más solidarios sean, más dispuestos están para poder producir relaciones humanas más allá del capital de la sociedad moderna; pero mientras más egoístas sean, menos están en condiciones de hacer ese tránsito o pasaje. Por eso en Bolivia, durante la Guerra del Agua y la Guerra del Gas, el pueblo podía salir a las calles a dar su vida por los demás, no solamente por ellos mismos, ¿por qué?, porque en su forma de ser contienen todavía relaciones solidarias, en las cuales pueden dar su vida no solamente por los demás, sino en este caso por la Madre Tierra, porque cuando salen a las calles o a las carreteras en defensa del agua y del gas no es en defensa de los recursos naturales, es en defensa de la Pachamama.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Busquen ustedes cualquier tipo de libro o artículo que defina lo que es la comunidad y nunca van a encontrar lo que a continuación voy a decir, por eso es que el contenido del concepto de comunidad aquí es clave para ver cómo podríamos ir más allá, no solamente de la sociedad, sino también de la Modernidad. El capitalismo como el momento económico produce la sociedad como el momento de consumo, el cual para poder reproducirse produce la Modernidad como el horizonte cultural e histórico gracias al cual el capitalismo y la sociedad moderna tienen sentido, es “junto con pegado” como dicen los mexicanos, no lo puedo separar; entonces el capitalismo produce esto, el problema es cómo vamos más allá, el cómo vamos más allá es respuesta a la siguiente pregunta: ya sabemos que los compañeros hermanos que están en las instituciones han sido formados teórica, política, económica, culturalmente y hasta históricamente en las décadas de 1980 y 1990; ya sabemos qué tipo de concepción de la economía y otros ámbitos tienen. Eso ya lo sabemos, y sabemos que eso no se cambia de la noche a la mañana, eso no se cambia con una conferencia, no se cambia con una maestría, ni siquiera con un doctorado, son años, compañeros; cambiar esto es lo más complejo que uno se pueda imaginar, implica un ejercicio de autocrítica muy consecuente y muy honesto: solamente quien tiene una pretensión honesta de verdad y de justicia puede hacerlo, de lo contrario está difícil; por eso han existido compañeros hermanos como el Che, como el compañero hermano Chávez, por ejemplo.

Entonces, cuando asisto al contenido de lo que sea la comunidad, puedo darme cuenta o puedo tener elementos, o cierto tipo de criterios de cómo se podría ir más allá; ya sabemos lo que pueden hacer nuestros compañeros hermanos que están en las instituciones, más allá está difícil, es posible, pero está difícil. El problema no es solo qué es lo que ellos pueden hacer, el problema es qué es lo que nosotros podemos hacer, porque si nosotros pensamos y decimos que la responsabilidad es de ellos, porque ellos para eso están en ese lugar, nos estamos comportando como objetos: ellos son los sujetos de la revolución y nosotros los objetos. Hay que recuperar, como dice Hinkelammert, la subjetividad, hay que recuperar nuestra capacidad o esencia de ser sujetos, hacernos cargo de la responsabilidad que tenemos

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS
DESCOLONIALES:
MEMORIAS

en este tipo de proceso o transición; entonces allá el pueblo ya no se está preguntando qué está haciendo o no el compañero hermano Evo, sino ¿qué es aquello que nosotros estamos haciendo? Ese es el problema, si se entiende, ¿por qué? Porque nosotros somos parte del problema; es un poco lo que decía, la crítica es autocrítica, cuando realmente llego a lo que sea la autocrítica, yo no me pongo a señalar a los compañeros que están allá arriba (algunas cosas malas las hacen, eso es inevitable), pero el problema ahora somos nosotros, cómo me pongo como parte de este tipo de proceso. Entonces, esta respuesta es el intento a la pregunta: ¿qué podemos hacer nosotros?

DE LA
PRIMERA

El capitalismo ha producido en nosotros este tipo de horizonte, este tipo de consumo, ahora ¿cómo podemos producir un tipo de subjetividad que como consumo exija la posibilidad de otro tipo de producción? Esto está en la obra de Marx porque muestra cómo la producción determina el consumo y a su vez el consumo determina la producción, cómo lo uno está contenido en lo otro. Eso lo puedo mostrar letra por letra, ahí lo tengo muy bien trabajado, lo que estamos haciendo ahora.

ESCUELA
DE PENSAMIENTO

Cuando yo parto del concepto de comunidad que no procede de la tradición europeo-occidental, sino en este caso andina, tengo otra visión completamente distinta de lo que sea la realidad, y en mi opinión esto es como una bomba atómica, porque destruye o pone en crisis todo tipo de prejuicios, especialmente los seculares. Hasta en Habermas, en su último librito, parece que el gran problema de la Modernidad es su pretendida secularidad, hasta ellos se están dando cuenta; igual que Derrida al final de su vida se dio cuenta de que el problema era como decía Lévinas, era el problema de la ética; igualito que Althusser al final de su vida se da cuenta de que había metido completamente la pata, pero ya no pudo hacer nada.

DESCOLONIAL
NUESTROAMERICANO

¿Qué quiere decir comunidad con respecto del mundo andino? Quiere decir comunidad de parientes, si la naturaleza es Pachamama, todos somos sus hijos y entre todos somos parientes (hermanos, tíos, primos, etc.), entonces, por un lado, están los parientes humanos y, por otro lado, están los parientes de la realidad en la cual vivimos, de la tierra en la cual vivimos (serían los cerros, los ríos, los lagos, los mares, etc.), y los parientes

espirituales. Nuestros ancestros (o el espíritu de nuestros ancestros) han muerto físicamente, pero no han muerto espiritualmente, siguen vivos, pero como en la Modernidad no creemos en ellos, no solamente estamos solos, sino que cuando vamos a la lucha política vamos solos porque no los convocamos y por eso perdemos. La prueba de ello es la Guerra del Gas: en la Guerra del Gas los que salieron a las carreteras y a las calles a luchar en defensa de la Pachamama lo hicieron con el permiso de la Pachamama, le consultaron, y ella dijo: “Este es el momento adecuado”; y salieron en ese momento adecuado. Había francotiradores, pero ella les decía: “No vayan por aquí, vayan por allá”; y así sucesivamente acompañaron los ajayus, así se llaman los espíritus. Ajayu quiere decir más que espíritu, pero para que se entienda, ellos los acompañaron en la lucha política y por eso se derrotó al modelo neoliberal, en este caso se echó a Gonzalo Sánchez de Lozada; y los miembros del movimiento popular, obrero, socialista de inspiración marxista secular, cuando salían a las calles, como nunca convocaron a nuestros parientes, no solamente espirituales, sintieron soledad; cuando los convocamos aunque estamos solos nunca nos sentimos solos. Cuando ellos salgan a la lucha con nosotros no va a haber quién nos pare. Por eso existe la revolución en Bolivia, porque se está apoderando de este tipo de conocimiento. A esos no los para nadie aunque se caiga el Evo. Muchas gracias.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Desplazamiento en la mirada: de los marxismos a los feminismos descoloniales*

KARINA OCHOA MUÑOZ**

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

* Clase magistral de la I Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, miércoles 12 de octubre de 2016, sala Anna Julia Rojas, Universidad Nacional Experimental de las Artes (Unearte).

** Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco. Integrante del colectivo La Guillotina y del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS). Coordinadora del Cuerpo Académico "Transculturalidad en zonas corpóreas, territoriales y en la cultura visual".

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

INTRODUCCIÓN

ENCUENTROS

Tanto en el Foro Marxismos del Sur como en la I Escuela de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, actividades que se realizaron entre el 7 y 14 de octubre de 2016 en la República Bolivariana de Venezuela, se trazaron algunas pistas para mirar por dónde van los caminos para pensar el marxismo en su deriva latinoamericana, así como el socialismo del siglo XXI en su vinculación con el giro que guarda el debate descolonial. En esos días se han puesto sobre la mesa algunas ideas y experiencias que contribuyen a la construcción de otro mundo posible.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

Algunos ponentes señalaron en estos espacios que se hace necesario resemantizar o resignificar la herencia marxista en el marco de las realidades actuales latinoamericanas. También se plantearon las claves y problemas del marxismo cuando se le desubica de los marcos de referencia occidentales. Así se dieron las pinceladas necesarias para las relecturas que sobre el propio marxismo se han hecho en nuestra región. La pregunta planteada por la profesora Judith Valencia resultó por demás relevante: atinó en formular la más sencilla pero compleja interrogante: ¿cómo y qué hacer en América Latina?

PRIMERA

ESCUELA

Para tender el puente con el debate que se presentó durante el Foro y la Escuela Descolonial de Venezuela pretendo hacer un breve abordaje de los aportes que las feministas marxistas y socialistas han realizado en torno al problema de la condición de las mujeres, para luego concentrar la mirada en los denominados feminismos materialista y liberal y saltar así a los cuestionamientos que formulan mujeres afroamericanas que derivarán y confluirán más adelante con los feminismos descoloniales¹ producidos desde Abya Yala. Sin embargo, hay que decir que esta intervención tendrá como adeudo profundizar sobre el camino que toman los feminismos marxista,

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

¹ Se enuncia en plural por la propia diversidad genealógica, de trayectorias, proyectos y apuestas que contienen los llamados "feminismos descoloniales".

ENCUENTROS socialista, materialista y liberal en nuestra región, pues lo que me interesa es partir de una revisión somera de sus apuestas y aportes para llegar así al debate descolonial.

DESCOLONIALES: A fin de organizar la reflexión abordaré el desplazamiento de las miradas feministas marxistas y socialistas al debate descolonial desde cuatro horizontes de reflexión que (a manera de coordenadas para el debate) nos acercan, primero, a entender cómo dentro de estas tradiciones se abordó la cuestión de la dominación femenina y cómo se concibió el engranaje entre la sociedad de clases y la condición del género. Sin duda, el pensamiento feminista en su cruce con el materialismo también abonó desde sus propias pautas en esta explicación, por lo que se tocarán de manera tangencial los aportes del feminismo materialista francés haciendo hincapié en los modos de producción doméstica y la apropiación física del cuerpo de las mujeres. Enseguida entraremos de lleno en las reflexiones abiertas por la crítica feminista de las mujeres negras de los EE. UU. y las implicaciones de sus planteamientos en el debate que (en años posteriores) recuperaremos en Nuestramérica, para hacer un planteamiento crítico sobre las perspectivas occidentalizadas de los feminismos hegemónicos (léase marxista, socialista, liberal, etcétera). Así, en una tercera coordenada se profundizará sobre los aportes de los feminismos descoloniales del Abya Yala, a la luz de los postulados de algunas autoras indígenas, mestizas y afrodescendientes.

PRIMERA ESCUELA

I. PRIMERA COORDENADA: LOS FEMINISMOS MARXISTA, SOCIALISTA, MATERIALISTA Y LIBERAL

DESCOLONIAL NUESTROAMERICANO Lo primero que pretendo plantear es cómo se abordó la cuestión de la específica dominación femenina desde las pautas del marxismo. Sin duda, la tradición de pensamiento feminista dentro del marxismo contribuyó ampliamente en esta explicación, pues las autodenominadas feministas marxistas lograron ubicar el lugar de las mujeres en los procesos de producción y reproducción de la fuerza de trabajo, así como las formas de explotación y subordinación en el ámbito del hogar y de la familia, espacio

donde se desarrollan las actividades reproductivas para el mantenimiento de la fuerza de trabajo.

Con base en los postulados de Federico Engels se formula que lo anterior no es resultado de su condición biológica, sino de construcciones sociales vinculadas al desarrollo del capitalismo y de la familia. Esto supone para las feministas marxistas que el origen de la opresión de las mujeres es producto, por un lado, de la aparición de la sociedad de clases y, por otro, de la creación de la familia nuclear. Por tanto, la familia y el trabajo doméstico son parte del propio capital. De tal suerte que el trabajo doméstico y las tareas de cuidado son apropiados por el capital y se tornan fundamentales en la explicación de la explotación femenina desde un enfoque marxista.

Engels, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, sostiene que el surgimiento de la familia nuclear es el punto de toque de la derrota histórica de las mujeres a manos de los varones, ya que al recluirlas al espacio de lo familiar quedan degradadas al nivel de la servidumbre (la mujer como sirvienta de la familia) y se convierten en meros instrumentos para la reproducción biológica de la fuerza de trabajo.

Con el legado marxista, las feministas lograron problematizar el tema de la dominación de las mujeres a partir de la relación entre su explotación económica y la sexual. Es decir, explicaron cómo las mujeres, en su calidad de productoras de las condiciones sociales de vida y reproductoras de la fuerza de trabajo, son también sujetas sometidas a las relaciones desiguales de producción que se extienden de lo económico a lo social. Por tanto, el ámbito de la familia tiene una importante centralidad, ya que es el espacio donde se generan las dinámicas de apropiación del trabajo y los cuerpos de las mujeres por parte del varón. Esto significa la reducción de las mujeres a la condición de objetos materiales en y desde el ámbito de la reproducción de la vida, así como en el proceso de la producción de mercancías donde también están presentes las mujeres y son alienadas como el resto de los varones de su clase.

Aunque Marx y Engels ya planteaban en el *Manifiesto del Partido Comunista* que: “El burgués ve en su mujer un mero instrumento de producción, no sospecha siquiera que el verdadero objetivo que perseguimos

[los comunistas] es el de acabar con esa situación de las mujeres como mero instrumento de producción”.²

Pero las feministas socialistas lo formulan de manera aún más contundente, pues sostenían que la liberación de la mujer era fundamental en la lucha por el socialismo. De ahí que plantearan que no hay liberación de la mujer sin socialismo, pero tampoco hay socialismo sin liberación de la mujer.

A diferencia de Engels, las feministas socialistas plantearon que la subordinación de las mujeres data de épocas anteriores (en arcos de tiempo más largos) a la existencia de la sociedad de clases o capitalista. Así que para algunas autoras el problema del patriarcado se torna central para entender la subordinación femenina, ya que como sistema otorga una enorme preponderancia a lo masculino que se articula al proceso de explotación de las mujeres en las sociedades de clase; aunque, como sabemos, estaban convencidas de que la condición de clase de las mujeres era determinante en los mecanismos de explotación femenina.

Así, las socialistas articularon un debate que se contraponía a lecturas reduccionistas que planteaban que las desigualdades entre hombres y mujeres se debían exclusivamente al proceso de producción capitalista, o que la lucha de clases por sí misma llevaría también a la emancipación de las mujeres como clase de género. Para ellas, la subordinación de las mujeres se explica también a través del patriarcado como sistema que valoriza lo masculino (y a los varones) por encima de lo femenino (y de las mujeres). Desde esta perspectiva, la subordinación femenina se manifiesta a partir de la interconexión entre capitalismo y patriarcado.

La explicación que ofrecen es que la articulación capitalismo/patriarcado garantiza que los hombres sustenten sus privilegios sobre la base del trabajo de la mujer en el ámbito de la reproducción de la vida (o sea, en el ámbito doméstico). De ahí que, para pensadoras como Clara Zetkin (1920), “el privilegio y la dignidad del hombre”, que está por encima de las mujeres,

² Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>, consultado el 20 de enero de 2017. Digitalizado para el Marx-Engels Internet Archive por José F. Polanco en 1998. Retranscrito para el Marxists Internet Archive por Juan R. Fajardo, en 1999.

se debería poner a debate pues la preponderancia del trabajo masculino se debe al trabajo femenino que es apropiado por los varones a través del matrimonio y la familia.

Este debate no fue menor entre diversas mujeres socialistas que instalaron la reflexión en múltiples espacios de su acción política: desde la convocatoria de Flora Tristán (1843) para constituir una *Internacional Obrera* que garantizara la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, pasando por la *Comuna de París* (1871) donde se dio un fuerte debate sobre el papel de la mujer trabajadora o la posterior *Conferencia de Mujeres* que se celebró en 1907, con la participación de Alejandra Kollontai, Rosa Luxemburgo y Clara Zetkin, entre otras. Sin lugar a dudas, los anteriores y otros tantos esfuerzos de acción feminista tuvieron efectos en la producción del pensamiento dentro de las tradiciones marxistas y socialistas, así como en su quehacer político.

Tal como señala Raya Dunayevskaya, refiriéndose a la Conferencia de Mujeres de 1907: “Kollontai no exageró al decir que la conferencia hizo una enorme contribución al desarrollo de un movimiento de trabajadoras a lo largo de lineamientos marxistas. Grupos independientes y autónomos de mujeres empezaron a funcionar en otros países” (DUNAYEVSKAYA, 2009: 192).

No es posible negar que muchas fueron las acciones y contribuciones de las feministas marxistas y socialistas a las luchas emancipatorias generales (nacionales e internacionales), así como a las particulares luchas de liberación de las mujeres; y su influencia en el contexto de los movimientos sociales del siglo xx es incuestionable, pues contribuyó a la interpelación de las condiciones estructurales de vida que garantizan la opresión de las mujeres como sector social de clase, pero también empujó las explicaciones en torno a la configuración de subjetividades y de componentes ideológicos que estructuran las desigualdades entre los sexos. Es decir, contribuyó tanto en las explicaciones que focalizaban su interés en las estructuras concretas de la sujeción femenina como en las perspectivas que aludían a la dimensión simbólica de la opresión de las mujeres.

El enriquecimiento de los postulados marxistas y socialistas en torno a la cuestión femenina tiene diversas genealogías y trayectorias, por lo

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

que podemos encontrar dentro de la propia tradición del pensamiento feminista de corte occidental aportes como el de las feministas materialistas francesas (que a continuación describiremos), pero también aportaciones de mujeres racializadas (negras, indígenas, chicanas, etcétera), que no solo cuestionaron la perspectiva reduccionista del feminismo marxista (que cercaba la explicación de las desigualdades entre los sexos al problema de la producción y reproducción del capitalismo), sino que aportaron y aportan en múltiples direcciones, para trascender la cuestión de clase como determinante unívoco de las desigualdades sociales y formular la posibilidad de pensar múltiples opresiones articuladas y co-constituidas en función de la condición de clase, raza, sexo-género, heteronormatividad, etcétera, como lo veremos en los siguientes apartados de este documento.

Por lo pronto, como señalan Ochy Curiel y Jules Falquet:

Lo que se dio a conocer como el “feminismo materialista francés” (FMF), es un pensamiento bastante fecundo, original y radical, que se desarrolló en Francia en los años 70 (...) Simplemente, el FMF es un pensamiento que tiene una gran coherencia interna y forma un conjunto histórico político específico (CURIEL Y FALQUET, 2012: 11).

Vale señalar que las feministas materialistas francesas recuperan el legado “clásico” del marxismo en torno a la subordinación femenina, y, particularmente, lo relativo a “las cuestiones ‘canonizadas’ vinculadas a la ‘opresión’ y a la categoría de ‘mujeres’ como clase sexual-social” (FEMENÍAS, 2015: 149).

Pero también tienen muy claro que el marxismo solo es una de las tantas formas históricas, superable, de este materialismo, y son muy críticas frente al marxismo en sí y a las organizaciones políticas que lo reivindican. Esto las diferencia de muchas “feministas socialistas” o “comunistas” (...) de las que son cercanas por su materialismo y lejanas por sus prácticas militantes y su utopía –por ejemplo, en su análisis de la sexualidad como algo político y fundamental en la opresión de las mujeres, y no

una mera preferencia—. Esta doble cercanía y doble distancia hacia las “feministas radicales” y hacia las “feministas socialistas” es lo que hace su particularidad en el complejo paisaje del feminismo en el mundo (CURIEL Y FALQUET, 2012: 17).

En esta tesitura, pero en otra vertiente de ideas, Danielle Juteau plantea que:

... el feminismo materialista propuso una serie de aportes que coincidieron con el proyecto feminista de una revolución copernicana. Delphy teorizó la relación específica constitutiva de las clases sexuales inspirándose en la idea marxiana de una relación social fundadora de las clases, enfoque rechazado por las feministas marxistas y perturbador para el marxismo en general. Según esta autora, el modo de producción capitalista se acompañó con un modo de producción doméstica (mpd) que contiene una relación de esclavitud caracterizada por el “suministro gratuito de trabajo en el contexto de una relación global y personal”. A diferencia de las feministas marxistas como Margaret Benson, no percibe una división entre actividades productivas y no productivas, ni entre los servicios suministrados gratuitamente por las mujeres y los servicios comercializados. Así, pues, “la naturaleza de los trabajos realizados por las mujeres no define sus relaciones de producción, sino que las relaciones de producción justifican que estos trabajos sean excluidos del mundo del valor monetario”. Por ende —esto es de suma importancia—, se deduce que las mujeres se constituyen en una clase en calidad de grupo efectivamente sometido a esta relación de producción o destinado a serlo. Las mujeres pertenecen a este grupo independientemente de su pertenencia de clase que también influye en las modalidades del trabajo realizado dentro de un mpd (JUTEAU, 2015: 156).

Sin lugar a dudas, para las feministas materialistas el proceso de apropiación física del cuerpo de las mujeres en las relaciones entre los sexos contiene también la apropiación de su fuerza de trabajo. Sin embargo,

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

el proceso de acaparamiento de esa fuerza de trabajo es posterior a otras formas de apropiación que pasan por acaparar el soporte físico que produce el trabajo. Tal es el caso de la esclavitud que, como señala Colette Guillaumin, manifiesta un proceso de apropiación física desde la Roma antigua pasando por América del Norte, las Antillas (GUILLAUMIN, 2012), Latinoamérica y el Caribe. Pero el punto neurálgico de su pensamiento radica en considerar que ni hombres ni mujeres se constituyen a partir de características biológicas, por lo tanto, son seres sociales. Lo anterior cuestiona el proceso de naturalización entre los sexos, que en el fondo son utilizados para establecer relaciones de dominación sobre las mujeres. La significación social de los géneros (dicen las feministas materialistas) se relaciona con la identificación de características biológicas determinadas (fenotípicas), pero este debate no los desvincula de la persistencia de las desigualdades de clase, raza y diferencias culturales. Así, el fenómeno de la opresión femenina se entiende a partir de que las mujeres *existimos como propiedad* debido a que ha sido apropiada materialmente nuestra individualidad; y “(...) la sujeción material a individualidades físicas es también una realidad mental” (GUILLAUMIN, 2012: 47).

De esta manera, podemos concluir con Danielle Juteau que:

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

El feminismo materialista trascendió los análisis de la época al teorizar expresamente la relación constitutiva de las clases de sexo. Mientras que el feminismo radical estadounidense describía las clases de sexo de manera sustancialista y sin teorizar el sexo, el feminismo marxista reducía las desigualdades de los sexos a la producción capitalista (2012: 155).

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Por su parte, el feminismo liberal (desde otras coordenadas) comparte algunos de los supuestos básicos en torno a la subordinación femenina, solo que a diferencia de las marxistas o socialistas no considera necesario desmontar el sistema de clases para lograr o alcanzar la tan deseada igualdad entre hombres y mujeres, pero, el discurso de la igualdad de espectro liberal se desmorona cuando se enfrenta a la división jerarquizada entre los sexos, pues muchos de los pensadores liberales atribuyeron a

las mujeres cualidades del orden natural que las alejaban definitivamente del orden político (Rousseau), generando una distinción que se expresa en el orden normativo de las sociedades, específicamente en la división entre los sexos.

Para las feministas liberales la subordinación de las mujeres se explica a partir de dicha división sexual, la cual se traduce en la separación entre el ámbito de lo privado y el ámbito de lo público, quedando designado el espacio privado a las mujeres y el público a los varones. Muchos fueron los argumentos para validar esa jerarquía sexual (pensemos en Aristóteles, Kant, Hegel, Rousseau y un sinnúmero de pensadores), que se desdobra del ámbito natural al privado y del ámbito político al público.

Sin duda esta línea reflexiva se ha convertido en uno de los nodos centrales en las aportaciones del feminismo liberal, en la medida que permite ubicar lo privado/doméstico como el espacio que se asigna a las mujeres porque representa el reino de la necesidad y de la naturaleza (es decir, de la reproducción), y a los varones el de la razón (o sea, de la producción) asociado al espacio público. En este sentido, la disociación entre la esfera de la necesidad-naturaleza (ámbito privado/doméstico) y la esfera de la razón (ámbito público) es también la línea divisoria entre los espacios de la subordinación y la libertad.

Sin embargo, diversas teóricas feministas (particularmente las estadounidenses³) han planteado que la dicotomía público/privado corresponde más que a la realidad concreta a una construcción ideológica y valorativa,

... que hacen coincidir las actividades menos estimadas en una sociedad dada con el espacio propio de la mujer (que siempre será el reino de “lo privado” en cuanto lo “no relevante”), mientras que las actividades que cuentan con la estima y la aprobación social se reservan como espacio de lo masculino y se llaman “públicas”. En la medida que se establece

³ Ver Molina Petit, Cristina. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. España: Anthropos; Gould, C. (Comp.). (1983). *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*. Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld; Nicholson, L. “Feminist Theory: The Private and The Public”, en Gould, C., *op. cit.*; y Pateman, Carole. (1995). *El contrato sexual*. España: Anthropos/UAM-I.

ENCUENTROS

así una jerarquía de valores para los espacios del hombre y de la mujer⁴, existe, *podríamos decir, un cierto feedback en todo el mecanismo, y el hecho de que la mujer ocupe un determinado espacio hace que se devalore inmediatamente esa parcela* (MOLINA, 1994: 25).

DESCOLONIALES:

En realidad, el problema de fondo estriba en que las diferenciaciones significativas entre los sexos se traducen en sistemas de valoración que, a su vez, se expresan en la configuración de espacios asignados a cada sexo. Como señala Molina, la complejidad radica en que hay un proceso de jerarquización de esos valores que otorga ciertas connotaciones de desestimación a lo femenino (y, por tanto, a los espacios asignados a las mujeres), y de apreciación a lo masculino (y, de la misma suerte, a los espacios asociados a los varones).

MEMORIAS

DE LA

Hacia la década de los sesenta, con el nuevo feminismo, uno de los ejes de reflexión teórica fue el que focaliza la atención en los problemas que afectan a las mujeres, justamente, en el ámbito de lo privado y la forma como dichas problemáticas se constituyen en problemas políticos. De ahí su lema: *lo personal es político*. Pero, tal como sugiere Danielle Juteau: “Haya sido liberal, marxista, socialista o radical, la llamada segunda ola del feminismo profundizó las estructuras concretas y simbólicas de la opresión” (JUTEAU, 2012: 155).

PRIMERA

ESCUELA

Juan Carlos Volnovich, en su texto intitulado “Hacia un feminismo poscolonial”, plantea de forma muy sintética el recorrido que desde la segunda ola del feminismo lleva a planteamientos del denominado feminismo posmoderno y/o postsocialista:

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

Una primera etapa de la segunda ola, que va desde finales de los años sesenta hasta mediados de los ochenta del siglo pasado, estuvo dominada por lo que ha dado en llamarse el feminismo de la igualdad (Luce Irigaray) y el feminismo de la diferencia (Celia Amorós). Así, igualdad versus diferencia protagonizaron la escena por donde transitó el feminismo

NUESTROAMERICANO

4 El resaltado es mío.

radical (Firestone, 1976), el feminismo liberal y el feminismo socialista (Mitchel, 1982).

ENCUENTROS

La categoría “género” se impuso en esta primera etapa hasta adquirir un cierto carácter totalizador (carácter que tiende a anular las otras diferencias: las de clase, de etnia, la diferencia generacional, lingüística, religiosa o cultural), y esto fue así hasta que en la década de los noventa Nancy Fraser, Linda Nicholson, Judith Butler, Seyla Benhabib y Teresa de Lauretis hicieron intervenir conceptos de la teoría feminista posmoderna, y hasta que María Luisa Boccia introdujo el término de igualdad compleja.⁵

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

Poner en cuestión la premisas biologistas que sostienen la desigualdad entre hombres y mujeres fue en suma relevante dentro de estas tradiciones, sin embargo, resulta insostenible atribuir a una sola determinante la subordinación femenina (como la de género). Por ello, una de las preocupaciones teóricas que han marcado el siglo xx y estas primeras décadas del siglo xxi ha sido trascender los paradigmas que atribuyen a una sola dimensión la condición de desigualdad y opresión de las mujeres.

DE LA

PRIMERA

En este sentido, es preciso reconocer que existen dentro del pensamiento feminista apuestas teórico-prácticas que lograron recuperar la multidimensionalidad de los procesos de desigualdad por condición de género, sexo, raza y clase, cuya articulación es esencial en la configuración de sistemas de opresión múltiples o de una matriz de opresión. Los aportes de las feministas negras norteamericanas (desde la década de los setenta) dan un paso adelante en esta dirección.

ESCUELA

Quiero parar aquí para no seguir haciendo un recorrido por las fuentes del pensamiento feminista occidental y/u occidentalizado, sino traer a cuenta los planteamientos críticos de sectores racializados (y me refiero particularmente de las mujeres negras de EE. UU., que en plena efervescencia de la segunda ola del feminismo denunciaban el ocultamiento de su experiencia como mujeres dentro de los discursos del feminismo hegemónico.

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

⁵ Volnovich, Juan Carlos: *Hacia un feminismo poscolonial*. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/coloquios-y-seminarios/hacia-un-feminismo-poscolonial>, consultado el 20 de febrero de 2017.

II. SEGUNDA COORDENADA: VOCES DISIDENTES EN EL NORTE DE AMÉRICA

Como podemos observar en el apartado anterior, no son pocas las ausencias que se logran develar tanto en los feminismos de la segunda ola como en los feminismos marxista, socialista o liberal, sobre todo cuando se trata de comprender y explicar las formas de dominación de las poblaciones que fueron racializadas a partir de procesos de conquista y colonización y (particularmente) de las mujeres pertenecientes a dichas colectividades o poblaciones. Así que quiero empezar con las rupturas que provocan las mujeres afrodescendientes (desde mediados del siglo XIX) en los debates feministas que se construyeron a partir de las coordenadas de occidente o de los países centrales.

Comenzaremos por mencionar que la mayor revuelta de esclavos en EE. UU. se da en 1831. En ese mismo año una mujer afrodescendiente, abolicionista, por primera vez habla en público. Ella era María Stewart, empleada del servicio doméstico que se convertiría en maestra y periodista. Sería conocida en la historia como una defensora de los derechos de las mujeres.

De una forma muy elocuente, María Stewart planteó en su primer discurso público lo siguiente:

Oh, vosotras, hijas de África: ¡Despertad! ¡Despertad! ¡Levantaos! No sigáis dormitando, sino distinguíos. Mostrad al mundo que estáis dotadas de nobles y exaltadas facultades (...) ¿Cuánto tiempo se verán obligadas las bellas hijas de África a enterrar sus espíritus y talentos bajo una carga de ollas y cafeteras de hierro? (...) ¿Cuánto tiempo más logrará un conjunto vil de hombres halagaros con sus sonrisas y enriquecerse con lo que difícilmente hemos ganado, mientras los dedos de sus mujeres relucen con anillos y ellos mismos ríen de nuestra insensatez? (STEWART, citada por DUNAYEVSKAYA, 2012: 166).

Pocos años después Sojourner Truth, una esclava emancipada, ofreció un discurso en la Convención de los Derechos de la Mujer, en Akron,

Ohio (1851), haciendo campaña por la abolición de la esclavitud y los derechos de las mujeres. En ese acto público se preguntaba: “¿Acaso no soy una mujer?”.

Al igual que Stewart, Sojourner Truth interpeló a las mujeres blancas que en la Convención de Akron debatían sobre cuestiones que no correspondían a las realidades de las mujeres negras (que unos años después saldrían [formalmente, aunque no realmente] de la esclavitud). En su discurso Truth⁶ sostenía:

... Soy una mujer de pleno derecho. Tengo tanta fuerza como un hombre y puedo trabajar tanto como uno de ellos. He arado y he cosechado, he quitado la cáscara al grano y he talado y he segado, ¿acaso un hombre puede hacer más? He escuchado mucho acerca de la igualdad de los sexos; puedo cargar tanto como un hombre y puedo comer tanto como él, si consigo alimento. Soy tan fuerte como cualquier hombre que exista. En cuanto a la inteligencia, todo lo que puedo decir es que si una mujer puede contener una pinta y un hombre un cuarto, ¿por qué no puede tener la mujer su pinta llena? No tenéis que temer concedernos derechos por miedo a que obtengamos demasiado, en tanto que solo podemos contener una pinta. Parecería que los pobres hombres están confundidos y no saben que hacer. ¿Por qué, hijos? Si tenéis en vuestras manos los derechos de la mujer, dádselos y os sentiréis mejor. Tendréis vuestros propios derechos y nosotras no causaremos tantos problemas. No sé leer, pero puedo escuchar. He escuchado la Biblia y he aprendido que fue Eva la que hizo pecar al hombre. Bueno, si la mujer desbarató el mundo, dejadle la oportunidad de arreglarlo de nuevo. La señora ha hablado sobre Jesús acertadamente, cómo él no rechazó nunca

⁶ En el libro *Feminismos negros. Una antología* se menciona que: “Sojourner Truth, una esclava emancipada, realizó uno de los discursos más interesantes y excepcionales de la convención. Resulta imposible transcribirlo o transmitir de forma aproximada el efecto que produjo en el público. Tan solo pueden apreciarlo los que vieron su impactante constitución, sus gestos fervientes de profunda honestidad, y escucharon su timbre potente y sincero. Subió al estrado y se dirigió al presidente con una gran sencillez” (2012: 59).

ENCUENTROS

a mujer alguna. Cuando Lázaro murió, María y Marta fueron a buscarle con fe y amor y le rogaron que resucitara a su hermano. Y Jesús lloró y Lázaro apareció. ¿Y cómo vino Jesús al mundo? A través de Dios que lo creó y de la mujer que lo llevó en su vientre. Hombres, ¿cuál fue vuestra parte en esto? Pero las mujeres están alzándose, bendito sea el Señor, y algunos hombres están alzándose con ellas. El hombre se encuentra en aprietos, el pobre esclavo está imponiéndose, la mujer también, y el hombre se encuentra entre un halcón y un águila (TRUTH, 2012: 59-60).

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

“Acaso soy una mujer” fue un discurso (pero sobre todo una intención) que evidenciaría que la experiencia de las mujeres negras en las plantaciones algodoneras y en otros tantos espacios donde estuvieron en calidad de esclavas no correspondía a las narrativas sobre la feminidad pronunciadas por hombres y mujeres blancos, Truth muestra que las mujeres negras esclavas tenían una experiencia de vida mucho más cercana a la de los varones negros que a la que vivían las mujeres blancas norteamericanas. Su narrativa es más que contundente en este punto.

Así que, a partir de lo planteado por Sojourner Truth, se desprenden un conjunto de debates que llevaría a varias pensadoras y activistas afroamericanas a revisar, ubicar e identificar el lugar que ocuparon las mujeres negras durante el período de esclavitud en EE. UU. de Norteamérica, llegando a la conclusión de que “las mujeres negras no fueron construidas en la sociedad norteamericana de la misma manera que las mujeres blancas” (JARBADO, 2012).

Y si no fueron construidas de “igual manera” que las mujeres blancas, habrá que preguntarse entonces: ¿qué pasa con las mujeres de origen africano que fueron arrancadas de su aldea o comunidad y traídas en calidad de esclavas a América? ¿Cómo se explica desde los feminismos marxista, socialista o liberal la subordinación de las esclavas negras o de las mujeres indígenas, a la luz de los procesos coloniales? Y más aún: ¿acaso la ruta de la liberación femenina construida desde estos cánones garantizaría la emancipación de las mujeres racializadas, cuando estas ni siquiera son

visibilizadas y consideradas en las apuestas de los feminismos hegemónicos de corte occidental u occidentalizante?

Al formularles algunas de estas preguntas a los feminismos marxista, socialista, radical o liberal se nos quiebran muchos de los parámetros con que se mide la subordinación “feminina” y su apuesta de emancipación, y se abren grandes abismos que todavía hay que explorar. Sin lugar a dudas, las perspectivas feministas enunciadas en el apartado anterior no han dejado suficiente espacio para pensar las dominaciones que atraviesan a las mujeres de las excolonias o del llamado Tercer Mundo, pues han homologado la experiencias de mujeres afro, indígenas, mestizas, musulmanas, entre otras, a la de las mujeres del mundo occidental, invisibilizando así las particulares experiencias de existencia y, sobretodo, de subordinaciones de muchas mujeres “otras”.

Lo expuesto en los discursos públicos de María Stewart y Sojourner Truth, en la segunda mitad del siglo XIX, cobra fuerza varias décadas más tarde con las voces de: Carol Stack, Hazel Carby, bell hooks, Andre Lloyd, Patricia Hill Collins, Angela Davis, entre otras; justo porque evidencian lo que las mujeres esclavizadas ya esbozaban y denunciaban.

Estas autoras mostraron la existencia de una pretensión de universalidad del sujeto “Mujer” en el discurso de las feministas blancas norteamericanas, que formulaba sus argumentos en torno a la subordinación de las mujeres pensando solo en la particular experiencia de las mujeres blancas, heterosexuales, metropolitanas, universitarias, de clase media, como si fuera un universal aplicable a todas las mujeres, pasando por alto las diversas experiencias y la existencia de las mujeres del mundo no blanco, no heteronormado y no metropolitano.

Esa *universalidad disimulada* no solo nos plantea un conjunto de preposiciones generales acerca del sujeto “Mujer”, sino que también se configura como canon incuestionable que impide visibilizar los procesos de exclusión y discriminación de un sector importante de mujeres racializadas.

Gloria Jean Watkins, también conocida como bell hooks, en uno de sus textos denominado: *Mujeres negras: dar forma a las teorías feministas*,

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS sintetiza parte de la crítica y los planteamientos que dieron origen a las teorías que estipulan que los diferentes sistemas de opresión de raza, género, sexo y clase no operan de forma separada sino desde múltiples y diversas articulaciones. Al referirse al libro de la feminista Betty Friedan *La mística de la feminidad*, bell hooks menciona que la escritora norteamericana:

DESCOLONIALES: *Hizo de su situación, y de la situación de las mujeres blancas como ella, un sinónimo de la condición de todas las mujeres estadounidenses. Al hacerlo, apartó la atención del clasismo, el racismo y el sexismo (. . .)* En el contexto de su libro, Friedan deja claro que las mujeres a las que consideraba víctimas del sexismo eran universitarias, mujeres blancas obligadas por condicionamientos sexistas a permanecer en casa (BELL HOOKS, 2004: s/p).⁷

MEMORIAS DE LA PRIMERA ESCUELA Para bell hooks, el libro de Friedan hace que “los problemas y dilemas específicos de la clase de las (...) amas de casa blancas” se conviertan en importantes y reales que merecían ser reconocidos, atendidos y transformados. Pero la inconveniencia de su trabajo es que las preocupaciones enunciadas “no eran los problemas políticos acuciantes de una gran cantidad de mujeres. Muchas [otras mujeres no blancas y pobres] vivían preocupadas por la supervivencia económica, la discriminación racial y étnica, etcétera” (BELL HOOKS, 2004: s/p).

Para hooks el problema fundamental es que:

DE PENSAMIENTO DESCOLONIAL *Friedan nunca se preguntó si la situación de las amas de casa blancas de formación universitaria era un punto de referencia adecuado para combatir el impacto del sexismo o de la opresión sexista en las vidas de las mujeres de la sociedad estadounidense. Tampoco se preocupó de ir más allá de su propia experiencia vital para adquirir una perspectiva ampliada acerca de las vidas de esas mujeres (no blancas, no universitarias y no privilegiadas). No digo esto para desacreditar*

.....
7 El resaltado es mío.

su obra. Sigue siendo la muestra de una discusión útil acerca del impacto de la discriminación sexista en un grupo selecto de mujeres (BELL HOOKS, 2004: s/p).⁸

ENCUENTROS

Sin duda, Friedan en su obra nunca se refiere a la condición de desigualdad que en los EE. UU. viven las mujeres afrodescendientes o las chicanas, migrantes latinas o mujeres de color; pero hooks apunta sobre un problema que no se restringe a la sociedad estadounidense, y es el relativo a las exclusiones y opresiones que viven las mujeres no solo por ser mujeres, sino por ser pobres y racializadas. Sin duda,

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

Bell hooks (...) ha escrito al respecto de cómo las mujeres negras en EE. UU. no se veían reflejadas en los reclamos de las mujeres blancas. Mientras las segundas pedían no ser utilizadas como objeto de belleza y de fragilidad, y denunciaban sentirse en jaulas de oro en sus hogares, las primeras generalmente no tenían hogares, ni eran objeto de belleza y mucho menos les era concedido un tratamiento de fragilidad; todo lo contrario, eran vistas como rústicas, destinadas al trabajo doméstico y a la explotación sexual bajo el imaginario de su supuesta inhumanidad (HOOKS, 2004: 33-37, citado por CUMES, 2009: 34).

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

En el fondo de la discusión que abre hooks encontramos el profundo desdén y desconocimiento de las experiencias y realidades de las mujeres racializadas (particularmente las afroamericanas) y se pone en evidencia el oculto sentido de superioridad blanca, que (incluso) está contenido en un pensamiento tan crítico como el feminista. Así lo expone hooks:

DE PENSAMIENTO

Las mujeres blancas que dominan el discurso feminista, que en su mayoría crean y articulan la teoría feminista, muestran poca o ninguna comprensión de la supremacía blanca como política racial, del impacto

DESCOLONIAL

⁸ El resaltado es mío.

ENCUENTROS

psicológico de la clase y del estatus político en un estado racista, sexista y capitalista (BELL HOOKS, 2004: s/p).⁹

DESCOLONIALES:

La superioridad racial asumida y reproducida por las mujeres blancas (o blanco-mestizas para el caso de América Latina) contribuye (sin lugar a dudas) a soslayar las condiciones de opresión de las mujeres negras o racializadas por su condición de raza, clase, sexo. Así, las feministas negras atinan en plantear la *interseccionalidad* entre sistema de opresión y evidencian cómo existe una relación jerárquica y de desigualdad entre mujeres (blancas, negras y de color) que en el discurso del feminismo (blanco-occidental) no se reconoce.

MEMORIAS

DE LA

Se retoma aquí el debate de bell hooks porque el legado de las feministas negras de EE. UU. permite introducir la reflexión sobre la condición racial (y el racismo) en su cruce con la condición de sexo-género, clase y heteronormatividad obligatoria. No ha sido poca la tinta que desde entonces se ha derramado para evidenciar este problema, pues a través de la llamada interseccionalidad se comenzó a problematizar la matriz de opresión que construye epistemes centrales de la Modernidad.

PRIMERA

ESCUELA

Dicha crítica encuentra, en un primer momento, continuidad con los planteamientos de los feminismos caribeños y afrolatinoamericanos, que a partir de la década de los noventa desplegaron un potencial crítico alimentado por los aportes de las feministas negras de los EE. UU. en el resto de América Latina; la producción crítica feminista de los últimos años ha logrado retomar el debate de las mujeres afro para ubicarlo desde los procesos de racialización (que en la historia de nuestros países están marcados por el contexto de conquista y colonización, que configuró patrones de poder y dominación que organizaron la estructura social y experiencias de las poblaciones de Nuestramérica)¹⁰. Así, la producción intelectual de Nuestramérica en los últimos tiempos constituyen un

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

⁹ El resaltado es mío.

¹⁰ Véase: Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social", en: Arrighi, Giovanni y Goldfrank, Walter. (Eds.). *Journal of World-Systems Research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein-Part I*, vol. XI, N.º 2, (Summer/Fall): pp. 342-386. Disponible en: http://jwsr.pitt.edu/ojs/public/journals/1/Full_Issue_PDFs/jwsr-v6n2.pdf.

NUESTROAMERICANO

esfuerzo para hacer visible a las sujetas “otras” que no caben dentro del marco de legalidad que estableció el occidente androcéntrico.

Quizá está de más, nuevamente, señalar que lo postulado por las mujeres racializadas desborda las explicaciones marxistas, socialistas o liberales que atribuyen al ámbito doméstico, a la familia nuclear, al patriarcado, a la sociedad de clases o a la separación entre lo público y privado las condiciones por las cuales las mujeres (racializadas o no) son subordinadas. Aun cuando (como señala Raewyn Connell):

El mundo colonizado proveyó de materia prima a los debates feministas metropolitanos sobre el origen de la familia, el matriarcado, la división del trabajo por género, el complejo de Edipo, el tercer género, la violencia masculina y la guerra, el matrimonio y el parentesco, el simbolismo de género y ahora, por supuesto, la globalización. Textos feministas fundamentales, como Psicoanálisis y feminismo, de Juliet Mitchell (1974), serían inconcebibles sin el conocimiento colonial sobre el que Engels, Freud, Levi-Strauss y otras figuras poderosas de la metrópoli construyeron sus teorías (CONNELL, 2015: 26).

Así que este y otros debates nos obligan a pensar en la pertinencia (o no) del uso exclusivo de estas perspectivas, ya que nos remiten a ciertas dimensiones de las relaciones de subordinación entre hombres y mujeres (generalmente entre blancos/as o blanco-mestizos/as), pero no alumbramos en los intersticios de las desigualdades por condición de raza, etnia, clase, orientación sexual, etcétera. Es decir, no dan pistas sobre las desigualdades sociales vinculadas a la condición de género, raza, clase, etcétera, en realidades como las nuestras que están marcadas por una historia de racialización-colonial que sigue teniendo resonancia en las formas de organización social y estatal de nuestros países; y tampoco apunta al requerimiento de “justicia social”, vinculado a los procesos históricos de exclusión y/o discriminación que desde hace más de quinientos años viven las poblaciones amerindias, afrodescendientes, mestizas racializadas y que actualmente se han convertido en graves

brechas de desigualdad económica, política y social dentro y fuera de nuestras sociedades.

En contraposición a los feminismos de corte occidental (léase: marxistas, feministas, liberales, etcétera), los aportes de las mujeres indígenas y afrodescendientes, en conjunción con los debates descoloniales, mantienen una actitud abierta a la discusión en torno a los procesos y formas de dominación generados a raíz de la invasión española (razón por la cual se fundan de forma posterior los Estados latinoamericanos).

Con la contribución de pensadoras y activistas críticas de la dominación colonial se ha ido configurando un pensamiento que evidencia la imbricación de las opresiones, los patriarcados coloniales y el colonialismo patriarcal que da forma a las sociedades que habitamos. Dentro de los llamados feminismos descoloniales estos debates están creciendo y complicándose, por lo que a continuación expondremos parte de sus contribuciones y reflexiones.

III. TERCERA COORDENADA: FEMINISMOS DEL ABYA YALA¹¹

Tal como hemos señalado recientemente¹², las teóricas e intelectuales feministas de Nuestramérica han logrado posicionar el debate relativo al cruce entre colonialidad y la construcción de género y, por tanto, de las organizaciones que de esto resultan: el patriarcado colonial moderno (Rita Segato) y la colonialidad de género (María Lugones). Así que, en adelante, haremos un acercamiento a los principales debates que se dibujan desde los pensamientos de feministas afrocaribeñas, indígenas, mujeres mestizas racializadas, en cuyos registros podemos encontrar importantes reflexiones que se han articulado a lo expuesto por el pensamiento descolonial.

¹¹ Nombre de origen Kuna (pueblo indoamericano de los territorios de Panamá y Colombia) que designa a lo que hoy conocemos como continente americano.

¹² Véase el artículo: "Feminismo de(s)colonial: un acercamiento al debate desde algunas coordenadas de los feminismos de Abya Yala", en: Moreno, Hortensia y Alcántara, Eva. (Coords.). (2016). *Conceptos clave en los estudios de género*. México: PUEG-UNAM. Allí donde se expone de forma inicial lo postulado en este apartado.

Empecemos, pues, con un debate clave expuesto por Aura Cumes en “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”, donde la pensadora Maya-kaqchikel plantea que:

Mujeres afrodescendientes, indígenas, musulmanas, chicanas, mestizas y blancas solidarias, entre otras, opinan que, en parte, el antagonismo entre movimientos (políticos) se debe al reduccionismo de sus visiones analítico-políticas, en tanto estructuran la dominación a partir de un único eje: género, etnia/raza o clase social. La experiencia de estas mujeres invita a una lectura más compleja de la realidad y a una democratización de los movimientos políticos. Aunque en Latinoamérica las luchas de mujeres no van en una sola línea, la mirada múltiple es una posición que se ha venido demandando y ha formado parte de los diálogos incipientes con los movimientos indígenas y feministas (CUMES, 2009: 29).

En este sentido, Cumes interpela de manera frontal las perspectivas que absolutizan a las mujeres indígenas, por ejemplo, como víctimas totales de sus “maridos”, y sin pretender invisibilizar las relaciones de poder y dominación existentes dentro de las comunidades indígenas (y/o entre mujeres y hombres de los pueblos originarios), nuestra autora apela a reconocer, “visibilizar y valorar las luchas creativas de las mismas mujeres indígenas” (CUMES, 2009: 33). Así, esta línea de reflexión deriva en un cuestionamiento a los feminismos etnocéntricos, que:

... no problematiza la relación entre liberalismo y feminismo; antes asume por principio que el liberalismo les “ha dado” a las mujeres mayor equidad que “esas culturas”, “bárbaras”, “atrasadas” o “primitivas” (HERNÁNDEZ, 2004: 13). Este discurso feminista reproduce, como lo dicen Chandra Mohanty y Vandana Shiva, un colonialismo ideológico discursivo que no pesa menos que el de los mismos hombres que defienden el patriarcado (cita en HERNÁNDEZ, 2004: 14).

En muy frecuente que algunas feministas insistan en no comprender por qué las mujeres indígenas y afrodescendientes no ven en la lucha de las mujeres la única o la más importante reivindicación. Al sacar sus propias conclusiones arguyen, por ejemplo, que es porque se encuentran atrapadas en las luchas étnicas y que no son capaces de cuestionar el poder masculino de sus pueblos. Muy pocas hablan de otro elemento que es fundamental: el poder de dominación entre las mismas mujeres. El racismo de las mujeres blancas y mestizas pesa tanto como el patriarcado de los hombres blancos, mestizos e indígenas (CUMES, 2009: 33-34).

Este debate posiciona (desde Nuestramérica y desde la voz de intelectuales indígenas) el problema del racismo dentro de los feminismos etnocéntricos y hegemónicos, el cual se invisibiliza debido a que garantiza los privilegios de las mujeres blancas frente a las mujeres indígenas y afrodescendientes, pues la relación que las mujeres blancas han tenido con estas últimas ha sido la de “matrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha”. Así que, dice Cumes: “Con historias, experiencias y formas de opresión (tan) distintas, los intereses de lucha también varían” (2009: 34).

Para nuestra autora, el problema de la inequidad de género se complica cuando aparece también la cuestión racial o étnica, pues los sistemas de dominación racial, patriarcal y de clase tienen un tipo de operación diferencial cuando se trata de hombres o de mujeres. Además (señala) estos sistemas de opresión no operan de manera desarticulada, todo lo contrario, están complejamente interrelacionados.

Por su parte, Aída Hernández señala que la vieja antropología guarda gran responsabilidad en torno al esencialismo étnico, así como el feminismo hegemónico la tiene frente al etnocentrismo. En el texto *Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género*, sostiene que desde la década de los ochenta:

La opresión de las mujeres indígenas fue (...) analizada desde dos perspectivas: por un lado, los estudios que enfatizan la importancia del patriarcado como sistema de desigualdad asumiendo la “opresión universal de la mujer” (CHIÑAS, 1975; DALTON y MUSALEM, 1979) y, por otro,

aquellos que bajo la influencia del marxismo centraban su atención en el impacto del desarrollo capitalista y la modernización en las relaciones de género entre los pueblos indígenas (HERNÁNDEZ, 2001: 214-215).

ENCUENTROS

Ambas perspectivas construyeron a las mujeres indígenas “como sujetos pasivos, víctimas del patriarcado o de las fuerzas del capital” (Hernández, 2001: 215), sin considerar (como diría Cumes) “las luchas creativas” y la agencia de las mujeres indígenas. No es sino hasta una década más tarde que comienza a problematizarse desde otros horizontes la cuestión étnica y de género. Abierta la grieta que entrecruza la raza, el sexo-género, la clase, como sistemas de dominación que están intrínsecamente relacionados, la condición colonial de las poblaciones racializadas y, por tanto, de las mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas empobrecidas se convierte en el otro ingrediente del debate.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

Por supuesto, este debate forma parte de una larga reflexión que incorpora a feministas latinoamericanas indígenas y no indígenas de diversas trayectorias, formaciones y activismos. A continuación se reseñan algunos postulados que giran en torno a la articulación entre colonialidad y género, no sin antes decir que quedarán fuera muchas pensadoras que han aportado a la reflexión debido a los tiempos disponibles para nuestra exposición, lo cual nos impide incorporar a todas las voces que componen el mapa de los llamados feminismos descoloniales.

PRIMERA

ESCUELA

Iniciaremos con la feminista de origen argentino María Lugones quien acuña el concepto de “Colonialidad de género”, insertándose en el debate del denominado Giro Descolonial. Nuestra autora hace una revisión escrupulosa de los postulados del peruano Aníbal Quijano, en su muy conocido texto *Colonialidad y género*, y a partir de dicho escrutinio hace un análisis muy interesante respecto al nodo que configuran las categorías género, raza y colonialidad del poder (término acuñado por Quijano), para explicar la configuración del “sistema moderno-colonial de género”. Así lo describe la propia autora:

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

En este proyecto, llevo a cabo una investigación que acerca dos marcos de análisis que no han sido lo suficientemente explorados en forma conjunta.

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

Por un lado, se encuentra el importante trabajo sobre género, raza y colonización que constituye a los feminismos de mujeres de color de EE. UU., a los feminismos de mujeres del Tercer Mundo y a las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory. Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de interseccionalidad y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer. El otro marco es el introducido por Aníbal Quijano y que es central a sus análisis del patrón de poder global capitalista. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder [...], que es central al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser y decolonialidad. Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, “el sistema moderno-colonial de género”. Creo que este entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance y las consecuencias de la complicidad con que motivan esta investigación (LUGONES, 2008: 77).

ESCUELA

En la interpretación de Lugones encontramos una importante crítica a la falta de profundidad con que Quijano trata el concepto de género, pues desde la perspectiva de nuestra autora Aníbal Quijano no logra alejarse de la miradas con un carácter fuertemente biologista, lo que, a decir de la feminista hondureña Breny Mendoza:

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Hace preconcebir la existencia de un dimorfismo sexual donde no lo hay, a naturalizar la heteronormatividad ahí donde no existe como categoría sexual ni social, y a presuponer una dominación del poder patriarcal donde predominan relaciones igualitarias entre hombres y mujeres. Para corregir el error en que ha incurrido Quijano, Lugones recurre a las teorías feministas indígenas de EE. UU., como las de Paula Gunn Allen y la nigeriana Oyeronke Oyewumi, para demostrarnos cómo en etapas de pre-intrusión colonial, algunas sociedades habían desarrollado sistemas de género muy distintos a los de Occidente, y en algunas ni

siquiera se contaba con el género como un principio ordenador del poder (MENDOZA, 2014: 49).

ENCUENTROS

En este sentido, como señalaría Mendoza, en el fondo de estos planteamientos (llevados de la mano por Oyewumi) lo que se postula es que “tanto el género como el patriarcado son categorías sociales que solo tienen sentido en las epistemologías occidentales” (MENDOZA, 2014: 57), por lo que el patriarcado o sistema de género se impone con la conquista española.

DESCOLONIALES:

Siguiendo esta línea de análisis, el género representaría la vía por la cual, tanto hombres como mujeres del Abya Yala fueron deshumanizados en el proceso colonial. Es decir, la generización y la feminización, en su imbricación con la racialización, configuran la ruta por la cual los amerindios/as son subhumanizados y dominados por el nuevo orden colonial (OCHOA, 2014). Así, junto con Rita Segato, podemos decir que:

MEMORIAS

A pesar de que la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, esta matriz tiene una historia interna: hay, por ejemplo, no solo una historia que instala la episteme de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa episteme, y hay también una historia de las relaciones de género dentro del cristal del patriarcado (SEGATO, 2010: 9).

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

Por supuesto, el tema del patriarcado no se puede obviar cuando referimos a las apuestas descoloniales dentro de la producción feminista indígena. De ahí que se convierta en un tema de análisis de algunas tendencias dentro de los feminismos descoloniales, como es el caso de las feministas comunitarias de Bolivia y Guatemala.

DE PENSAMIENTO

Por ejemplo, Julieta Paredes, de origen aymara, como parte de las feministas comunitarias, postula la tesis del *entronque de patriarcados*, que arguye a la articulación de los patriarcados originarios con el patriarcado occidental en el momento colonial, generando una complicidad entre varones occidentales e indígenas para garantizar el sometimiento de las mujeres por parte de los hombres indígenas y no indígenas. El patriarcado es

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

visto como un sistema universal de opresión que se articula a la experiencia colonial en el momento mismo de la incursión española sobre los territorios de Abya Yala.

En esta misma tesitura, Lorena Cabnal (feminista comunitaria de origen maya-xinca guatemalteca) sostiene que:

... la categoría “patriarcado” ha sido tomada como una categoría que permite analizar en lo interno de las relaciones intercomunitarias entre mujeres y hombres, no solo la situación actual basada en relaciones desiguales de poder, sino cómo todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las opresiones: el patriarcado. A partir de allí, inicia también nuestra construcción de epistemología feminista comunitaria, al afirmar que existe patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorrealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos (CABNAL, 2010: 14).

Para nuestra autora, el patriarcado originario ancestral fue refuncionalizado con la penetración del patriarcado occidental mediante la conquista y colonización de Nuestramérica, por lo que existen condiciones anteriores a la intrusión española que garantizan que el patriarcado occidental prevaleciera en estas tierras (CABNAL, 2010).

Estos planteamientos han sido fuertemente cuestionados, ya que aluden a un patriarcado transhistórico que no da cuenta de la diversidad de las experiencias históricas y situadas en el mundo preintrusión española; es decir, universaliza la condición de sometimiento de las mujeres indígenas sin considerar la particularidad de las experiencias de los pueblos originarios de Nuestramérica.

Si bien la idea de los patriarcados originarios puede dar cuenta de la experiencia imperial de los incas o de los aztecas, no necesariamente da cuenta de las usanzas de pueblos y comunidades no imperiales antes de

la conquista y colonización española. De ahí que pensadoras como Aura Cumes hagan una interesante reflexión sobre el patriarcado y la dominación masculina. La intelectual maya se pregunta si un hombre indígena que es castigado en la *picota* por los representantes del orden colonial (hombres blancos europeos o criollos) puede ser un patriarca.

Cumes problematiza la dominación masculina en las comunidades indígenas desde la experiencia colonial impresa en el cuerpo de las mujeres guatemaltecas, sin perder de vista otro tipo de jerarquías que les generan privilegios a los varones indígenas por encima de las mujeres indígenas, esto en el marco histórico del desarrollo colonial en Guatemala.

Sin duda este debate seguirá derramando tinta pues, como señala Mendoza: “como en el caso de las africanas, no hay un consenso claro entre las feministas indígenas y no indígenas que cuestionan la existencia de un patriarcado y del género en las sociedades indígenas y aquellas que rechazan esa tesis” (MENDOZA, 2014: 61).

Sin embargo, Lorena Cabnal va más allá que la propia Julieta Paredes, ya que desde los postulados del feminismo comunitario y de su experiencia de lucha en defensa de los territorios xincas de Guatemala, plantea que el racismo que deriva del patriarcado (sistema que origina todas las opresiones):

Ha nacido, se ha engrosado y se ha alimentado en la colonia, luego se ha ido fortaleciendo en la conformación de la estructura de países y repúblicas, donde ha creado y sigue creando condiciones para que su existencia hegemónica continúe siendo una sostenedora de dominación y subyugación de los pueblos, a través de instituciones y leyes occidentales masculinas (CABNAL, 2010: 20).

Pero es en el cuerpo y en el espacio territorial comunitario donde los pueblos indígenas han vivido las opresiones creadas por los patriarcados. Por eso, para Cabnal, la defensa de los recursos naturales y los territorios indígenas no puede estar separada de la defensa de los cuerpos/territorios de las mujeres, pues sería una profunda contradicción.

ENCUENTROS

En otras coordenadas de la discusión encontramos trabajos muy relevantes de pensadoras y feministas indígenas, afrodescendientes y mestizas, que si bien no se constriñen al debate puntual del patriarcado occidental, sí ofrecen miradas que abren brecha en el ámbito de la reflexión en torno a la colonialidad y la jerarquización de género de las poblaciones racializadas, pero sobre todo (como señala Carolina Vázquez, indígena ayuuk) en torno a las narrativas indígenas que ofrecen un potencial epistémico y ontológico para generar respuestas ante la dominación de las mujeres indígenas.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

En esta línea de reflexión encontramos las contribuciones de Sylvia Marcos, que problematiza la dicotomía cuerpo/mente (formulada desde la Modernidad de occidente) para posicionar en su lugar la ecuación dual del sentir/pensar proveniente de las cosmovisiones mesoamericanas, a fin de formular la corporización de la dualidad fluida que contiene (por sí misma) una alternativa a la Modernidad colonial. Esta es una de tantas voces de mujeres indígenas y mestizas que han aportado al debate desde la línea de las cosmovisiones originarias, los saberes ancestrales y las éticas políticas “otras”.

DE LA

PRIMERA

Por su parte, María Patricia Pérez, indígena tseltal de Chiapas, quien desentraña el ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaletik, a través de un análisis minucioso de *o'tanil* (corazón), que representa la sabiduría y la práctica “otra” de existir, explicar, sentir y vivir el mundo desde los mayas tseltales. Descifrar el significado amplio del *o'tanil*:

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

Representa una apuesta política, ética y epistemológica por la visibilización, entendimiento, reconocimiento y fortalecimiento de este conocimiento que late con fuerza a pesar de que el poder del capitalismo y/o la Modernidad (colonialidad del poder) han y siguen buscando exterminarlo u ocultarlo para imponer una sola manera de ver y entender el mundo.

DESCOLONIAL

Desde este lugar, María Patricia Pérez postula una *antropología del nosotros* para entrar en la filosofía en clave tseltal, y descifrar “Las

NUESTROAMERICANO

implicaciones del *o'tan/o'tanil* y forma de ser-estar-pensar-sentir (*stalel* de los tseltales".¹³

Finalmente, aunque resulta imposible enunciar a todas las pensadoras y activistas en tan breve espacio, no podemos dejar de mencionar a dos grupos (o redes) de feministas latinoamericanas que han hecho (desde posiciones muy diferentes y hasta divergentes) importantes contribuciones. Se trata, por un lado, de las compañeras¹⁴ de la Red de Feminismo Descolonial en México, integrada por la propia Sylvia Marco y las académicas Mária Millán, Aída Hernández, Mariana Mora, Verónica López, Mariana Favela, Óscar González, entre otras, quienes desde el cisma abierto por el zapatismo en México inician la ruta que las llevaría a encontrarse/construirse con apuestas del "feminismo descolonial" a partir de reflexiones vinculadas a la acción política de mujeres indígenas de México, Ecuador, Bolivia, Guatemala, etcétera.

Finalmente, el Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (Glefas), integrado por compañeras afrocaribeñas como Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa, cuyos planteamientos sobre la heteronormatividad obligatoria y su crítica a la razón moderna encuentran un punto de inflexión en el debate descolonial; la afrodominicana Bienvenida Mendoza Benítez, educadora activista comunitaria, política y social por los derechos de las mujeres; la afrocolombiana Alejandra Londoño, feminista activista integrante también de la Batucada Feminista "Tremenda Revoltosa", así como las compañeras indígenas Carmen Cariño, originaria de la mixteca oaxaqueña, y Aura Cumes, maya-kaqchikel, y las compañeras mestizas y de color Teresa Garzón, académica y activista feminista de origen colombiano; Breny Mendoza (Honduras-Los Ángeles) y María Lugones (Argentina-NY).

¹³ Pérez, María Patricia. "O'tanil: corazón. Sabiduría y práctica otra de entender, explicar y vivir el mundo desde los mayas tseltales de Bachajón, Chiapas, México". Texto de próxima publicación en el libro intitulado: *(An)danzas de los feminismos descoloniales y anticoloniales en Abya Yala*, coordinado por Karina Ochoa, María Teresa Garzón, Yuderkys Espinosa, Aura Cumes y Breny Mendoza.

¹⁴ Aunque en la lista que sigue se incluye a un hombre, la autora decidió utilizar el plural femenino como general, ya que este colectivo se encuentra formado en su mayoría por mujeres. (N. del E.).

IV. CUARTA COORDENADA: A MANERA DE CONCLUSIÓN

Después de en/red/darnos en esta reflexión queremos traer a cuenta las ideas-fuerza que evidencian la pretensión de universalidad en los discursos de los feminismos blancos (sean marxistas, socialistas, radicales, liberales, etcétera), así como el encubrimiento/invisibilidad de las existencias de las mujeres racializadas como parte de una lógica general que contiene una fuerte impronta colonial; desde nuestro particular punto de vista, las reflexiones críticas que se engloban en los postulados centrales de los llamados feminismos descoloniales de México, América Latina y el Caribe, se pueden ubicar (como hemos visto en el apartado anterior) en cuatro nodos problematizadores:

- 1 Los cuestionamientos al feminismo hegemónico blanco (en todas sus facetas: marxista, socialista, liberales) bajo la influencia de corrientes críticas que se derivan del feminismo negro y/o afrodescendiente, y de los debates poscoloniales que (en voz de feministas del llamado Tercer Mundo como Chandra Mohanty, Sara Suleri, Vandana Shiva y Gayatri Chakravorty Spivak) alimentaron la crítica a la razón feminista desde un peculiar sentido de reconocimiento de lo racial (en su dimensión sistémica), desde la cuestión de clase y el problema de la heteronormatividad obligatoria (Glefas), entre otros. Estos debates han expuesto los límites de la categoría de género, para en su lugar formular perspectivas como la de la co-constitución de opresiones (María Lugones), que reconoce la articulación de múltiples dominaciones geopolíticamente enmarcadas en el proyecto moderno colonial de género.
- 2 Los debates y reflexiones en torno a la cuestión de la “opresión femenina” desde perspectivas que reconocen la experiencia colonial como referente ineludible para comprender el origen y permanencia de los mecanismos de desigualdad y subordinación de las mujeres racializadas. Lo anterior detonó posiciones teórico-políticas como la

de la articulación de los patriarcados occidental-colonial y ancestrales, también llamado entronque de patriarcados (Lorena Cabnal, Julieta Paredes), o el patriarcado de baja intensidad (expuesto por Rita Segato), y la formulación que refiere a la dominación masculina (más que a los patriarcados colonial o ancestral), considerando que el patriarcado forma parte de la particular experiencia europea y no necesariamente de las sociedades del Abya Yala, y solo dialogando con nuestra historia podemos escudriñar realmente en torno a las particulares formas de dominación masculina existentes en dichas sociedades (Aura Cumes).

- 3 La crítica al proyecto de la Modernidad en su enclave colonial, ubicada desde las existencias y experiencia de las mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas racializadas de nuestras regiones, pero también desde el entendimiento de los procesos de deshumanización de las poblaciones indígenas y africanas que llegaron en calidad de esclavas. De esta problematización se derivan planteamientos como el de la feminización de lo indio, la bestialización de lo negro y la imposibilidad del acceso a la ciudadanía de las poblaciones sistémicamente racializadas (Karina Ochoa) o el debate sobre la colonialidad de la democracia presentado por la pensadora hondureña Breny Mendoza.
- 4 La otras apuestas desde las cosmovisiones, ontologías y epistemologías indianas, como el Sentipensar, postulado por autoras como Georgina Guzmán, María Patricia Pérez, entre otras.

No resulta difícil deducir del parcial y breve mapeo del pensamiento contemporáneo descolonial de mujeres indígenas, afro y mestizas racializadas del Abya Yala (que se realiza en esta presentación), y de las ideas-fuerza antes enunciadas, que la producción de pensamiento desde las mujeres racializadas de Nuestramérica está contribuyendo ampliamente al desmontaje de las miradas homogenizadoras de los mundos, y está posicionando las múltiples y heterogéneas (re)existencias de las mujeres del sur global, evidenciando también la compleja matriz de opresión (articulada)

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

donde la condición racial, de sexo-género, y heteronormatividad obligatoria configuran el orden colonial aún vigente.

De igual forma, expresan la potencialidad de las apuestas civilizatorias de las miradas de mundos “otros” que ofrecen pueblos y comunidades ancestrales, donde las mujeres aparecen como agentes (dinamizadoras-creativas) de las transformaciones sociales.

Así pues, cabe reconocer la trascendencia del legado que todas estas pensadoras (y otras tantas más que no aparecen en este texto) ofrecen al pensamiento Nuestramericano y a la construcción de alternativas para la construcción de otros mundos posibles.

BIBLIOGRAFÍA

- hooks, bell. (2004). “Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista”, en: *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/hooks/1984/001.htm>.
- Cabnal, Lorena. (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: Acsur-Las Segovias, pp. 11-25.
- Connell, Raewyn. (2015). “La colonialidad del género”, en: *El género en serio. Cambio global, vida personal, luchas sociales*. México: PUEG-UNAM-Coordinación de Humanidades, pp. 26-39.
- Cumes, Aura. (2009). “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”, en: Pequeño, Andrea. (Comp.). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: Flacso y Ministerio de Cultura del Ecuador, pp. 29-52.
- Curiel, Ochy y Falquet, Jules. (Comp.). (2012). “Introducción”, en: *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Colombia: Brecha Lesbica, pp. 9-26.
- Dunayevskaya, Raya. (2009). *Rosa Luxemburgo. La liberación femenina y la filosofía marxista de la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Espinosa, Yuderky; Gómez Diana y Ochoa Karina. (2014). “Introducción”, en *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. El Cauca: Editorial Universidad del Cauca, pp. 15-40.
- Femenías, María Luisa. (2015). “El feminismo materialista francés en el marco general de las teorías feministas y de género”, Buenos Aires: *Revista Mora / La Caja Feminista*, vol. 21, n.º 2 (diciembre): pp.149-150. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2015000200008.

- Femenías, María Luisa. (2007). "Esbozo de un feminismo latinoamericano", Brasil: *Revista Estudos Feministas* (Universidade Federal de Santa Catarina), Río de Janeiro, Brasil, año/vol 15, n.º 001: pp. 11-25.
- Gould, Carol. (Comp.). (1983). *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*. Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld.
- Guillaumin, Colette. (2012). "Práctica del poder e idea de naturaleza", en: Curiel, Ochy y Falquet, Jules (Comps.). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Colombia: Brecha Lésbica: pp. 27-67.
- Hernández, Rosalva Aída. (2001). "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate Feminista*, N.º 24, México: Ed. Metis Productos Culturales: pp. 206-229.
- Jabardo, Mercedes. (2012). "Prólogo. ¿Por qué esta antología del feminismo negro en castellano?", en: *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 13-25.
- Juteau, Danielle. (2015). "Colette Guillaumin: la teoría como acto contestatario", Buenos Aires: *Revista Mora / La Caja Feminista* vol. 21, N.º 2 (diciembre): pp.151-163. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2015000200009.
- Lugones, María. (2008). "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, N.º 9 (julio-diciembre): pp. 73-101.
- Mendoza, Breny. (2014). "Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina (2009)", en: *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. México: Herder, pp. 235-260.
- Molina Petit, Cristina. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. España: Anthropos.
- Ochoa, Karina. (2014). "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización", *El Cotidiano*, México (UAM-Azcapotzalco), N.º 184, año 29 (marzo-abril): pp. 13-22.
- Pateman, Carole. (1995). *El contrato sexual*. España: Anthropos/UAM-I.
- Quijano, Anibal. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social", en: Arrighi, Giovanni y Goldfrank, Walter. (Eds.). *Journal of World-Systems Research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein-Part I*, vol. XI, N.º 2 (Summer/Fall): pp. 342-386. Disponible en: http://jwsr.pitt.edu/ojs/public/journals/1/Full_Is-sue_PDFs/jwsr-v6n2.pdf.
- Segato, Rita. (2010). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. Disponible en: http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf. De próxima aparición en: Quijano, Anibal y Mejía Navarrete, Julio. (Comp.). *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma-Cátedra América Latina y La Colonialidad del Poder, pp. 1-30.
- Truth, Sojourner. (2012), "Convención de los Derechos de la Mujer", en: *Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 59-60.
- Volnovich, Juan Carlos. (2014). "Hacia un feminismo poscolonial", en *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/coloquios-y-seminarios/hacia-un-feminismo-poscolonial>, consultado el 20 de febrero de 2017.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

La perspectiva de la ecología política y la agricultura latinoamericana*

HÉCTOR ALIMONDA

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

* Clase magistral de la I Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, miércoles 12 de octubre de 2016, sala Anna Julia Rojas, Universidad Nacional Experimental de las Artes (Unearte).

Naturalmente, un tema inmenso y complejo como es la agricultura latinoamericana puede (y debe) estudiarse desde los más diversos puntos de vista. En nuestro caso, la opción de tratamiento del tema ha sido el punto de vista de la Ecología Política. En las limitaciones de tiempo y de espacio en que este curso debe ser formulado, digamos desde ya que muchos temas y aproximaciones interesantes quedarán afuera: somos los primeros en reconocerlo.

¿De qué trata la Ecología Política? En primer lugar, digamos que no es una ciencia, una disciplina científica. Es más bien un punto de vista, una perspectiva integradora de diferentes fuentes y aportes disciplinarios, pero que pueden incluir también referencias de experiencias históricas y prácticas. Es más un campo de conocimiento que una especialidad: solo puede desarrollarse a través de diálogos plurales, multidimensionales e interculturales y debe constituirse a partir y en virtud de comunidades de conocimiento/acción.

El principio estructurador del campo de la ecología política es la idea de la centralidad de las relaciones de poder en las relaciones entre la humanidad y la naturaleza. El poder sobre otros humanos permite a algunos humanos tener poder sobre la naturaleza, su explotación y sus productos. El poder sobre la naturaleza permite a algunos humanos tomar decisiones sobre los usos de la misma y sobre el destino de sus productos; eso les permite también tener poder sobre los otros humanos. Un ejemplo: en la historia de los latifundios latinoamericanos, muchas veces se acaparaba la tierra, no para hacerla producir, sino para que las comunidades indígenas, arrinconadas en tierras limitadas por extensión y calidad, estuvieran forzadas a trabajar para las haciendas.

Alain Lipietz, un intelectual francés que fue diputado europeo por el partido verde, dice que si cada especie animal tiene su propia ecología, la característica de la ecología de la especie humana, por su carácter social,

es que es política. Desde nuestro origen como especie, los humanos satisfacemos nuestras necesidades materiales de forma colectiva. Eso implica la toma de decisiones sobre la organización de trabajos colectivos, la división de esos trabajos en diferentes tareas y tiempos, las decisiones sobre el destino de la producción, etcétera, que tienen como presupuesto necesario la vigencia de relaciones de consenso y/o de dominación, que abarcan también universos simbólicos como el lenguaje, las creencias religiosas, la ética, entre otros. Es decir, las relaciones de los humanos con la naturaleza son constituidas y mediatizadas por relaciones políticas de poder. A partir del período Neolítico, cuando aparece la agricultura, la ganadería y la construcción de centros urbanos, aumenta el excedente económico generado, y esa dimensión política de las relaciones sociedad/naturaleza no hizo sino incrementarse y complejizarse cada vez más.

Yendo de un salto a la situación contemporánea, es evidente que esas dimensiones están absolutamente presentes. No se trata solamente de lo que puede llamarse “temas ambientales”. Si todo proyecto ambiental tiene dimensiones políticas, también todo proyecto político tiene dimensiones ambientales. Las políticas energéticas, económicas, agrícolas, urbanas, de cualquier gobierno tienen efectos ambientales y, si están respaldadas por el poder suficiente, pueden pasar por encima de las regulaciones ambientales establecidas. Las políticas agrícolas y tecnológicas de países como Argentina o Brasil, que privilegian la expansión de transgénicos tienen, evidentemente, impactos ambientales, como las tienen, para dar un ejemplo extremo, las políticas de contrainsurgencia del gobierno colombiano.

Otra cuestión importante: desde el punto de vista de la ecología política, lo que aparece como “problemas ambientales” tiene siempre alguna relación con la distribución del poder social sobre la naturaleza. No se deben a fallas o a insuficiencias del mercado, según la moda de la “economía verde”, que serán resueltas con “más mercado”; tampoco a fallas o insuficiencias “técnicas”, que serán resueltas con más y mejores tecnologías. Nuevos nichos de mercado o nuevas tecnologías de producción agrícola o de recuperación de la naturaleza o de fuentes de energía implicarán en nuevas relaciones de poder, que serán impuestas, redefinidas, contestadas, etcétera.

Naturalmente, el espacio de lo convencionalmente definido como “lo ambiental” entra dentro del campo temático de la ecología política, por ejemplo, las políticas ambientales de los gobiernos y de las empresas, los arreglos locales de “gobernanza ambiental”, los movimientos sociales que se activan en defensa de su forma tradicional de relación con los recursos naturales de una región determinada. Pero estas situaciones temáticas inmediatamente se refieren a otras dimensiones de la existencia social.

No solo las políticas ambientales, su formulación y su aplicación efectiva, entonces, definen el espacio privilegiado para una perspectiva de ecología política. Un análisis propiamente histórico-político (que no puede ser desdeñado) puede verificar grandes cambios en la política latinoamericana de los últimos años, con varios gobiernos tomando distancia de los consensos neoliberales predominantes durante la década de 1990. Sin embargo, un análisis en términos de ecología política, que tenga en cuenta los impactos ecológicos del conjunto de sus políticas, podrá verificar fácilmente que predomina la continuidad de estrategias de desarrollo nacional basadas en el extractivismo a ultranza de los recursos naturales, en general sin tener en cuenta la oposición de las poblaciones locales directamente afectadas, sea por la megaminería, por los monocultivos de exportación o los proyectos de energía y de grandes obras públicas. Desde este punto de vista, se puede decir que si incorporamos el costo ambiental de esos modelos de desarrollo, estamos claramente frente a una depredación de recursos naturales donde los beneficios y los costos se distribuyen de forma absolutamente desigual. En realidad, frente a la naturaleza y las poblaciones locales parece continuar vigente una condición de dominación colonial (“la colonialidad”) que recuerda a la implantada hace cinco siglos por la invasión europea sobre las naturalezas y las sociedades americanas.

El economista catalán Joan Martínez Alier define la ecología política como el estudio de los conflictos de distribución ecológica. Se trata de conflictos referidos a la forma en que son distribuidos los costos y los beneficios de determinados usos de los recursos naturales, por las formas establecidas o por ser establecidas para su explotación. Estos conflictos

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS
DESCOLONIALES:
MEMORIAS
DE LA
PRIMERA
ESCUELA
DE PENSAMIENTO
DESCOLONIAL
NUESTROAMERICANO

serían provocados por una desigual distribución del poder. Pero por detrás de ellos, insiste también Joan Martínez Alier, existen diferentes sistemas de valoración. Para algunos actores poderosos, la naturaleza es un recurso de valor monetario, capaz de ser manipulada para producir más valor monetario, mientras que en el otro extremo hay actores para quienes la naturaleza tiene un valor sagrado, irreductible a cualquier expresión material, y que están dispuestos a morir para protegerla.

Esto nos lleva a otras dimensiones importantes de la perspectiva de la ecología política. Por un lado, el ecologismo popular no siempre dice su nombre. Muchas veces, la lucha de pueblos latinoamericanos por la defensa o la mejoría de sus condiciones materiales de vida supone una lucha ambiental, aunque sus protagonistas ni conozcan la palabra. Muchas luchas de pueblos indígenas o campesinos durante los últimos cinco siglos de colonialidad podrían ser vistas, leídas desde el presente como luchas ambientales. La mayoría de los conflictos por tierra de la historia latinoamericana no se refería a “tierra” abstracta, como si fueran tierras disponibles en el mercado. Al contrario, hoy decimos que se refería a la defensa de territorios, es decir, a espacios marcados por la construcción de relaciones sociales y simbólicas de contacto entre sociedades locales y naturalezas localizadas. Eran luchas por la defensa de la continuidad de esas relaciones, que hoy podríamos definir como conflictos socioambientales o ecoterritoriales. Ante la violenta voracidad del capital, la lucha ambientalista latinoamericana actual se vincula con la defensa de los derechos humanos.

Por lo que venimos diciendo, me parece que se entiende que también se incluye dentro del campo de la ecología política el estudio de los diferentes saberes, percepciones y definiciones de la naturaleza. Lo que se conoce y lo que se desconoce, lo que se dice y lo que es silenciado depende de condiciones sociales. Son situaciones de poder las que menosprecian el conocimiento práctico de los campesinos o de los campesinos sobre la naturaleza, y privilegian el saber agronómico, por ejemplo. De allí que la ecología política tiene también la función de proceder a una evaluación crítica de los saberes ambientales, y esto supone, también, en una

perspectiva de historia ambiental, poner en evidencia los costos ocultos socioambientales de los procesos de desarrollo, algo que la historia económica silencia. La crítica de la ecología política debe ser también la crítica de los sistemas establecidos de producción de conocimientos y de su enunciación sobre las relaciones con la naturaleza. Hay que criticar el autismo cientificista que separa sociedad y naturaleza y que invalida los conocimientos populares para establecer el poder inapelable del discurso tecnocrático. La perspectiva de la ecología política supone una crítica de las relaciones saber/poder sobre la naturaleza y de sus formas de producción, circulación y consumo.

Se habla de la riqueza y del desarrollo producido por el café o el azúcar en Brasil, pero se hace silencio sobre el costo de la destrucción del ecosistema de la mata atlántica. Se elogia el desarrollo económico y social de la pampa húmeda argentina, pero no se tiene en cuenta la deforestación que provocó en Santiago del Estero y en el Chaco santafesino. La prosperidad evidente del riego mendocino oculta la desertificación producida en el Guanacache y en el oeste pampeano.

Hagamos algunas preguntas que nos instalan en el campo de la ecología política de la agricultura latinoamericana, donde muchos diagnósticos agronómicos y ambientales pueden encubrir prejuicios, no ajenos a relaciones de poder. ¿Quién define cómo se evalúa el desarrollo rural? ¿Cómo se define la biodiversidad y los mecanismos para su protección? ¿Cómo son evaluadas las prácticas de uso sustentable de los bosques y cómo lo serán en los términos de la nueva economía verde? ¿Cuántos informes de organismos internacionales condenaron el “aislamiento”, la falta de “vinculación a los mercados” de tantas comunidades rurales latinoamericanas? ¿Cuál es la relación causa/efecto entre pobreza rural y degradación de los suelos agrícolas? ¿Cuál fue el resultado de los proyectos elaborados a partir de estas definiciones? El “desarrollo” y el “subdesarrollo” como principios articuladores de discursos y de definiciones de la realidad (las llamadas “geografías imaginarias”), pero también sus concreciones institucionales y sus prácticas, son otro objeto de estudio y reflexión de la ecología política.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

En el caso de la historia de las agriculturas latinoamericanas, hay que reflexionar sobre la introducción y la presencia de nuevas técnicas agrícolas y de reorganización del mundo rural, especialmente a partir de la llamada “Revolución Verde”, con la aparición de nuevos técnicos y mediadores. Los clásicos hacendados, sacerdotes y abogados que desde la época colonial ocupaban espacios de dominación política-intelectual fueron reemplazados en los proyectos de modernización de la agricultura por agrónomos, veterinarios y zootécnicos, biólogos, ingenieros forestales, sociólogos rurales, extensionistas, economistas agrícolas, antropólogos, portadores de un proyecto que no se limitaba al control de los procesos agrícolas, sino que también abarcaba, como antes, a los cuerpos y a las almas de la población rural, reorganizando también los territorios, las comunidades y las naturalezas. Estos intelectuales actúan como mediadores en los intersticios entre la sociedad y la naturaleza, pero también entre los espacios urbanos y los rurales, entre las ciudades y los bosques latinoamericanos y los actores internacionales (organismos internacionales, empresas multinacionales, *foundations* y *stiftungs*, ONG ambientalistas, ruralistas y biodiversistas, iglesias, fondos de inversión, instituciones académicas, etcétera). ¿Cuáles son las instituciones que los agrupan, los prestigian y “les dan letra”? ¿Cuál es su relación con los medios de comunicación? En el momento actual, una discusión pertinente sobre la agricultura latinoamericana supone también un cuestionamiento de la formación académica de estos intelectuales, de su inserción profesional, de sus referenciales de actuación en los espacios rurales, de sus criterios de valoración, etcétera.

DEFINICIONES DE ECOLOGÍA POLÍTICA

Llegados a este punto, me parece que vale la pena referir alguna definición de ecología política. Quiero tomar para esto la formulación propuesta por el profesor Germán Palacio, de la sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia. Pido disculpas por la extensión de la cita, pero me parece que vale la pena por la complejidad de dimensiones que incluye Germán en su definición.

La ecología política es un campo de discusión inter y transdisciplinario que reflexiona y discute sobre las relaciones de poder en torno de la naturaleza, en términos de su fabricación social, apropiación y control de ella o de partes de ella por distintos agentes sociopolíticos. Al referirme a relaciones de poder tomo una perspectiva de la política en sentido amplio, que desborda lo estatal, gubernamental o público. Desde este punto de vista, la ecología política no piensa la política solo como los asuntos ambientales de las políticas gubernamentales, sino de manera más amplia las jerarquías y asimetrías de diferentes campos de relaciones de poder en torno de la naturaleza, ya sean de clase, de género, étnicas o electorales; pueden ser también locales, regionales, nacionales, internacionales o basadas en otra categoría con relevancia o implicaciones políticas. Esta ecología política no se restringe solo a asuntos definidos por el estado territorial, sino, como corresponde a las características transfronterizas e interconectadas de la naturaleza, su agenda va más allá de la política del estado central o federal e incorpora a las escalas interconectadas de lo glocal.

Igualmente, la ecología política discute los aspectos de la fabricación, construcción o sistematización social de la naturaleza, no solo en cuanto a los asuntos materiales como tales, sino a su construcción imaginaria o simbólica. Por ello incluye la forma como la sociedad, de un lado, y la ciencia, del otro, imaginan o inventan las nociones de naturaleza y lo que consideran problemas ambientales. Estos imaginarios tienen implicaciones políticas. Así, por ejemplo, durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX, el trópico fue visto bajo lógicas colonialistas e imperialistas como lugares malsanos, poblados de gente indolente y perezosa, en contraste con la zona templada. La misión colonialista era civilizar esos trópicos.

Esa “Ecopol” reconoce los aportes de la economía política, de modo que analiza los procesos de apropiación de la naturaleza, por lo cual revisa su circulación, distribución y consumo. Ello incluye a los agentes que participan en este proceso de elaboración, las formas de su constitución en mercancía desde el punto de vista económico y en bien desde el

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

punto de vista jurídico. De allí se derivan las modalidades y disputas en torno de su apropiación, usufructo y control de la naturaleza. En consecuencia, también analiza las disputas, luchas y negociaciones de esos agentes, lo que deriva en los problemas económico-políticos de justicia ambiental.

DESCOLONIALES:

Las relaciones de poder sobre la naturaleza incluyen la construcción histórico-social de la misma, de los ecosistemas y de la ciencia de la ecología. Por ejemplo, la lucha por la tierra fue durante mucho tiempo el elemento fundamental de la naturaleza a estudiar por los interesados en las preocupaciones económico-sociales. Hoy en día, la tierra ve crecer un foco de atención recientemente descubierto en la irrupción de la biodiversidad como un aspecto fundamentalmente valioso de la naturaleza. Y la lucha por la tierra puede estar cediendo paso, en algunos aspectos, por su carácter estratégico, a la lucha por la biodiversidad. Por ello, el escenario de esta disputa es nacional y local en el caso de la tierra, mientras que es glocal en el caso de la biodiversidad.

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

Otro colombiano que ha trabajado sobre ecología política es el antropólogo Arturo Escobar. Presenta la Modernidad como producto del establecimiento paralelo del capital y del estado como dispositivos de captura, simplificación y reorganización de las naturalezas y de las culturas:

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

La evolución de los órdenes sociales modernos ha situado lo natural tanto en el campo de la mercantilización como en el de la gobernabilidad. Junto con el estudio de la naturaleza como mercancía es necesario investigar cómo la naturaleza ha sido gubernamentalizada por los aparatos del Estado y del conocimiento, es decir, hecha objeto del conocimiento experto, regulada, simplificada, disciplinada, administrada, planificada, etcétera. (...) La naturaleza capitalista es uniforme, legible, administrable, cosechable, fordista.

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Para Escobar:

La ecología política puede ser definida como el estudio de las múltiples articulaciones de la historia y la biología y las inevitables mediaciones culturales a través de las cuales se establecen tales articulaciones (...)
La ecología política tiene como campo de estudio las múltiples prácticas a través de las cuales lo biofísico se ha incorporado a la historia o, más precisamente, aquellas prácticas en que lo biofísico y lo histórico están mutuamente implicados (...) Como conclusión provisional, quiero sugerir una definición parcial de la ecología política de la naturaleza capitalista como el estudio de la incorporación progresiva de la naturaleza en el doble campo de la gobernabilidad y de la mercancía (1999, p. 290).

LA TIERRA SE TRANSFORMA EN MERCADERÍA

Karl Polanyi era un socialista húngaro, que se exiló en Inglaterra ante la llegada del nazismo; después fue para EE. UU. y Canadá. En 1944 publicó su libro más famoso, *The great transformation*. Estuvo bastante olvidado, pero volvió a ser muy citado cuando se fueron esfumando las promesas neoliberales y se profundizó la crisis ambiental planetaria. ¿Por qué?

En ese libro, Polanyi se pregunta por los orígenes de la crisis que estaba atravesando la humanidad. Su respuesta fue que esa catástrofe era el resultado de la expansión incontrolada del liberalismo de mercado, a partir de mediados del siglo XIX (la globalización, diríamos hoy), que tuvo como resultado, al mismo tiempo que la multiplicación de la riqueza y las tecnologías productivas a niveles nunca vistos antes, introducir a todo el planeta en un sistema de mercado, que provocó la desagregación de todas las sociedades establecidas, la multiplicación de las crisis sociales, la necesidad de organizar sistemas represivos internos y carreras armamentistas internacionales; finalmente la incapacidad de dar respuestas, las recomposiciones autoritarias, las guerras.

Un capítulo del libro de Polanyi se llama “Mercado y naturaleza”. Allí Polanyi nos dice que lo que hoy llamamos “tierra” estuvo siempre

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

inextricablemente vinculado con todas las dimensiones complejas que constituían las sociedades humanas. En realidad, dice, suponer que la naturaleza era solamente tierra, que podía estar disponible para su compraventa en un mercado a cambio de dinero, fue alguna vez una utopía fuera de la realidad. Mejor lo cito:

DESCOLONIALES:

Tradicionalmente, la tierra y el trabajo no estuvieron nunca separados. El trabajo formaba parte de la vida, la tierra formaba parte de la naturaleza, vida y naturaleza formaban un todo articulado. La tierra se vinculaba con la organización del parentesco, la vecindad, los oficios, las creencias (...) La propuesta de que una economía de mercado debía subordinar todas las instituciones a su funcionamiento es tan utópica con respecto a la tierra como con respecto al trabajo. La función económica es una entre varias funciones vitales de la tierra. Otorga estabilidad a la vida humana; es lugar de su vivienda; es la condición de su seguridad física; es el paisaje y las estaciones. Y sin embargo, separar la tierra de los hombres y organizar la sociedad de manera de satisfacer necesidades de un mercado de tierras fue una parte vital del concepto utópico de economía de mercado (1957, p. 178).

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

La naturaleza, vinculada a todas partes con la vida de la sociedad, fue transformada apenas en tierra. Con este movimiento se desarticulaban equilibrios y sistemas sociales construidos durante siglos, que otorgaban sentido e identidad a los individuos, y que estaban en el fundamento de los imaginarios sociales. Este proceso, que se fue dando en todo el mundo, ha afectado y continúa afectando a los pueblos indígenas y está presente en las resistencias campesinas y también en los movimientos que en todos los países latinoamericanos se oponen a la gran minería. La defensa y el respeto por la Pachamama, postulado central de la propuesta andina del “Buen Vivir” que recogen las Constituciones recientes de Ecuador y de Bolivia se vinculan directamente al intento de proteger y dejar fuera del mercado a la naturaleza.

NUESTROAMERICANO

Junto con la transformación de la naturaleza en mercadería se dan procesos tan revolucionarios y arrasadores como la revolución neolítica,

que llevan a una reorganización integral de la agricultura, hasta entonces una actividad de subsistencia para los grupos humanos que convivían en ese espacio local, para orientarla ahora a la producción de excedentes para mercados distantes. Se trata de abandonar la diversificación de los agroecosistemas y reemplazarla por una simplificación radical alrededor del producto a ser comercializado. Esto implica una pérdida de biodiversidad y una mayor vulnerabilidad de todo el complejo agrícola, tanto desde el punto de vista ecológico como económico-financiero y energético.

Esta desaparición de la agricultura biodiversificada significa también la pérdida de los saberes campesinos asociados con ella. Los humanos confinados en los monocultivos están aprisionados por un tipo de pensamiento único altamente especializado y han perdido las habilidades y los conocimientos detallados sobre la naturaleza que permiten las tradiciones campesinas.

Si aceptamos que el tema decisivo, en lo que se refiere a la agricultura, en los orígenes de la Modernidad es la transformación de naturaleza y seres humanos en mercadería, podemos entender las resistencias campesinas y populares, pasadas y presentes, como defensas de sistemas tradicionales de organización social y de relaciones con la naturaleza, frente a los embates de la mercantilización, por el mantenimiento de una “economía moral” donde una ética colectiva presida y regule las relaciones sociales y ambientales.

LA COLONIALIDAD DE LA NATURALEZA AMERICANA

En el continente americano, esos procesos de mercantilización y gubernamentalidad de la naturaleza se iniciaron en una situación colonial, reverso necesario de la Modernidad europea. En los trópicos americanos, la naturaleza fue menospreciada a tal punto que los colonizadores destruyeron su valiosa biodiversidad nativa para implantar monocultivos de especies importadas para exportación. El nordeste brasileño y el Caribe, las primeras áreas a ser colonizadas por este régimen de producción, tuvieron su cobertura vegetal original arrasada para la plantación de caña

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

de azúcar, es decir, que fueron concebidas apenas como plataformas de tierras tropicales incorporadas al espacio hegemónico imperial, aptas para una monocultura de gran lucratividad. Probablemente Polanyi diría que fueron un ejemplo extremo de la realización de la utopía de transformación de la naturaleza en tierra.

DESCOLONIALES:

Escribió Josué de Castro, el gran estudioso brasileño de los problemas del hambre:

MEMORIAS

Descubriendo muy rápido que las tierras del nordeste se prestaban maravillosamente al cultivo de la caña de azúcar, los colonizadores sacrificaron todas las posibilidades al plantío exclusivo de la caña. A los intereses de su monocultivo intempestivo, destruyendo casi enteramente el revestimiento vivo vegetal y animal de la región, subvirtiéndolo por completo el equilibrio ecológico del paisaje y bloqueando todas las tentativas de cultivo de otras plantas alimenticias en el lugar, degradando al máximo, de este modo, los recursos alimenticios de la región (s/d, p. 107).

DE LA

PRIMERA

Ese proceso originario definía la colonialidad de la naturaleza americana, que viene a repetirse en el siglo XXI con la expansión de cultivos de soja y agrocombustibles. En la provincia argentina de Salta, por ejemplo, entre los censos de 1988 y de 2002, la superficie sembrada con soja aumentó el 50%. En el mismo período, la superficie con bosques y montes naturales pasó de 3,7 a 2,2 millones de hectáreas, una pérdida de 1,5 millones, y que corrió paralelamente con la concentración de la propiedad de la tierra. El promedio de hectáreas por unidad agropecuaria pasó en Salta de 93,7 en 1998 a 132,7 en 2002. Las explotaciones dedicadas a la soja, en tanto, promediaban en 2002 las 590 hectáreas. Además, ya en el año 2000, 95.000 hectáreas estaban en manos de 19 productores, y uno solo de ellos poseía 25.000.

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

Además de la naturaleza, las víctimas de esta expansión son con frecuencia los pueblos indígenas, como sucede en el estado brasileño de Mato Grosso en el frente de la soja, donde se han registrado con frecuencia suicidios colectivos de pueblos indígenas. En gran parte del continente, las fronteras de expansión agrícola avanzan sobre los reductos de biodiversidad,

NUESTROAMERICANO

que con frecuencia están superpuestos con tierras indígenas, formando la denominada diversidad biocultural.

En su importante libro *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, el mexicano Enrique Leff presenta una formulación completa de la colonialidad de la naturaleza latinoamericana y de sus efectos en la forma de bloqueo de posibilidades de desarrollo. Para Leff, la situación de dependencia colonial o neocolonial y el intercambio desigual provocaron:

La destrucción del sistema de recursos y la degradación del potencial productivo de los ecosistemas que constituyen la base de sustentabilidad de las fuerzas sociales de producción de estos países (...) Su efecto más duradero se produce por la destrucción del potencial productivo de los países del Tercer Mundo, por la introducción de patrones tecnológicos inapropiados, por la inducción de ritmos de extracción y por la difusión de modelos sociales de consumo que generan un proceso de degradación de sus ecosistemas, de erosión de sus suelos y de agotamiento de sus recursos (...) El subdesarrollo es el efecto de la pérdida del potencial productivo de una nación, debido a un proceso de explotación y expoliación que rompen los mecanismos ecológicos y culturales de los cuales dependen la productividad sostenible de sus fuerzas productivas y la regeneración de sus recursos naturales (...) Una de las transformaciones de mayor trascendencia consistió en eliminar las prácticas agrícolas tradicionales, fundadas en una diversidad de cultivos y adaptadas a las estructuras ecológicas del trópico, para inducir prácticas de monocultivo destinadas a satisfacer la demanda del mercado externo (1986, pp. 155 y 199).

Otro autor que adelantó la problemática de la persistencia de la colonialidad de la naturaleza latinoamericana fue Guillermo Castro, en un libro pionero de la historia ambiental de nuestra región. Dice:

Puede decirse que a lo largo de los últimos quinientos años la historia ambiental de América Latina se ha visto signada por dos grandes rasgos

ENCUENTROS

que se gestan a partir del siglo xvi. El primero, de naturaleza económica, aunque con enormes implicaciones demográficas, sociales, políticas y culturales, se refiere a la redistribución y revalorización de los recursos naturales de la región en función de las demandas generadas desde metrópolis sucesivas, lo que explica el carácter especializado y discontinuo, pero siempre predatorio, de la explotación de los mismos. El segundo, de naturaleza tecnológica, tiene que ver con la incapacidad de la región para establecer por sí misma el financiamiento, los medios, los métodos, las fuentes de energía, los procedimientos de disposición de desechos y, sobre todo, los propósitos asociados a esa explotación de sus recursos naturales (1996, pp. 65 y 66).

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PARA FINALIZAR, UN COMENTARIO SOBRE EL METABOLISMO SOCIEDAD/NATURALEZA

PRIMERA

En unas breves páginas finales del capítulo sobre “Maquinaria y gran industria”, en el tomo primero de *El Capital*, Carlos Marx introduce el tema del metabolismo entre la sociedad y la naturaleza, es decir, la cuestión de los intercambios materiales. Desde su punto de vista, el desarrollo de la urbanización y, especialmente, la acumulación de capital en el sector industrial han destruido el equilibrio entre estos intercambios. A su vez, la intensificación de la agricultura para la producción de materias primas industriales, alimentos comercializables e insumos industriales desgasta las propiedades naturales del suelo, que solo pueden ser repuestas por medios artificiales. Indicaba allí un punto crítico, que si hubiera sido considerado atentamente por las corrientes marxistas posteriores podría haber adelantado en un siglo la crítica ambiental al productivismo ambiental.

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

Marx estaba incorporando en su obra más pretenciosa un problema que había aparecido en su época, en la forma de una acentuada caída de la productividad de la agricultura europea. A partir de observaciones de Humboldt cuando su viaje por la costa peruana, sobre las propiedades fertilizantes de los desechos de aves marinas (el guano) que se acumularon

NUESTROAMERICANO

durante siglos en las islas de esa costa y que eran utilizadas por las culturas andinas (un caso más de apropiación gratuita de conocimientos tradicionales de pueblos indígenas), se montó un sistema global de transporte marítimo para llevarlos a Europa. Entre 1830 y 1840, el guano es el principal producto exportado por América del Sur, mientras Inglaterra y EE. UU. se apresuraban en reclamar propiedad sobre cuanto islote perdido hubiera en los océanos del planeta.

A partir de esa crisis y de esta experiencia de fertilización, se iniciaron las investigaciones de química de los suelos del científico alemán Justus von Liebig, quien era muy leído y citado por Marx. Fue Liebig quien desarrolló esa noción de la crisis metabólica entre sociedad y naturaleza.

Evidentemente, la crisis planetaria actual es el caso amplificado al máximo de la quiebra de ese metabolismo. Por un lado, la extinción de especies, la sobreexplotación de recursos naturales, la degradación o destrucción de ecosistemas en toda la tierra para proveer necesidades de consumo de centros urbano-industriales. Por otro lado, está el problema insoluble y acumulativo de los desechos producidos por las actividades de esos centros urbano-industriales, que contaminarán a veces durante siglos espacios naturales y sus poblaciones. Es este otro tema de la mayor importancia para los análisis de la ecología política.

Recientemente, algunos autores están intentando desarrollar aproximaciones a la historia agraria y al análisis de sistemas agrícolas basados en el estudio de los agroecosistemas como sistemas metabólicos. Los intentos en esos ámbitos específicos parecen especialmente prometedores y podrán aplicarse también con mucho beneficio a la perspectiva de la ecología política de la agricultura. Pero se debe tener cuidado para no caer en reduccionismos. La insistencia en que la ecología humana es política intenta justamente trascender las interpretaciones estrictamente biológicas, o la naturalización de condiciones sociales vinculadas a situaciones de poder, como fue frecuente en los estudios de ecología humana de la antropología funcionalista.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

BIBLIOGRAFÍA

Castro Herrera, Guillermo. (1996). *Naturaleza y sociedad en la historia de América Latina*. Panamá: CELA.

De Castro, Josué. *Geografia da Fome*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

DESCOLONIALES:

Escobar, Arturo. (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santa Fe de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Cerec.

Leff, Enrique. (1986). *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Universidad Autónoma.

MEMORIAS

Palacio, Germán. (2006). "Breve guía de introducción a la Ecología Política (Ecopol): orígenes, inspiradores, aportes y temas de actualidad", *Gestión y Ambiente*, vol. 9 N.º 3, Universidad Nacional de Colombia/Universidad de Antioquia (diciembre).

Polanyi, Karl. (1957). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

La historicidad de los sistemas agrícolas latinoamericanos (hasta la década de 1980)

HÉCTOR ALIMONDA

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

Sería absurda la pretensión de desarrollar en este espacio limitadísimo una historia de las agriculturas latinoamericanas. Sin embargo, puede resultar útil una referencia a los elementos de esa historia que marcan en buena medida el perfil estructural de nuestras sociedades y crean determinaciones fuertes sobre sus destinos.

Esta tarea tiene tres presupuestos necesarios. Por un lado, es tiempo de examinar la trayectoria de los sistemas agrícolas latinoamericanos desde una perspectiva que evite el finalismo histórico implícito en las nociones de “desarrollo/subdesarrollo”. No se trata de suponer que la historia de América Latina tiene un sentido ya definido, que sería el de reproducir caminos de desarrollo y de Modernidad que habrían sido seguidos por sociedades más desarrolladas. La historia agraria de nuestra región muestra repetidos “avances” y “retrocesos”, no puede ser entendida como un trayecto orientado necesariamente para una acumulación hacia el progreso.

En segundo lugar, esta historia tiene como marca definitoria la inserción de la región en un modelo de mundialización, ya a partir del siglo XVI. La situación colonial americana debe ser vista como el reverso necesario y oculto de la Modernidad europea, que se proyectó hacia la hegemonía internacional a partir de la subordinación de los pueblos, sus culturas y las naturalezas de este continente. Nuestra historia no puede ser entendida aisladamente de esa situación de colonialidad que se estableció hace más de quinientos años. Desde luego, eso no quiere decir que no hayan existido resistencias y acomodaciones por parte de los dominados, ni que esa condición se trate de una determinación fatal que explique todo y cualquier detalle de nuestros acontecimientos.

En tercer lugar, con demasiada frecuencia el tratamiento de la agricultura latinoamericana en perspectiva histórica se restringe a las dimensiones económicas de la misma. Al postular, en la primera clase, que queríamos trabajar en una perspectiva de ecología política estamos

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

poniendo el acento en las dimensiones de poder social sobre la naturaleza y sobre los humanos. La agricultura no será solamente un espacio de actividades económicas, sino también el lugar de ejercicio y de constitución de poderes políticos de diferentes escalas, de relaciones sociales desiguales y de su reproducción, de coexistencia de sistemas simbólicos diferenciados en confluencia o en oposición.

LA HERENCIA DE LAS POBLACIONES ORIGINARIAS

La activa presencia a comienzos del siglo XXI de movilizaciones y reivindicaciones de los pueblos indígenas americanos indica que no será un anacronismo comenzar esta revisión historiográfica con referencias al pasado preconquista, que está presente en diferentes dimensiones de nuestra contemporaneidad.

- 1 El pasado de la población humana del continente es un misterio abierto, solo se tiene seguridad de que se extiende desde hace más de doce mil años. En ese tiempo prolongado, las poblaciones humanas se esparcieron por América, aisladas del resto de la humanidad. Desarrollaron originales formas de vida y de adaptación al medio ambiente, sin tener contacto con los humanos que habitaban en el espacio euroasiático-africano (probablemente sí tuvieron contacto con Oceanía). Esta circunstancia les provocó una particular vulnerabilidad a la llegada de la invasión europea, frente a la diferencia cultural, pero muy especialmente en relación con la invasión biológica representada por los cuerpos de los conquistadores, la fauna y la flora que los acompañaba y los vectores de enfermedad que estos seres transportaban.
- 2 En todas partes, en los más diferentes ecosistemas, las poblaciones originarias habían obtenido niveles satisfactorios de ajuste de necesidades y recursos en relación con el medio natural, regulados y pautados por contextos culturales autosuficientes (que el punto de vista autocéntrico de los colonizadores despreció).

- 3 Esa adaptación exitosa al medio implicó la adquisición de notables conocimientos sobre las naturalezas locales, en un proceso que la antropología contemporánea ha llamado “ciencia de lo concreto”; es decir, saberes prácticos efectivos sobre la naturaleza, aplicables en la vida material, en la provisión de sustento, en prácticas de salud, y que se desarrollaron por fuera de los mecanismos prescritos por la ciencia occidental, que se pretende el único medio legítimo de obtención de conocimientos.
- 4 Con frecuencia, ese mundo indígena es idealizado, atribuyéndole una relación pasiva, casi contemplativa en relación con la naturaleza. Esto no fue así y se comprueba en las áreas de culturas más complejas, como la andina y la mesoamericana, donde eran construidos grandes sistemas de obras públicas que intervenían sobre la naturaleza para facilitar prácticas agrícolas o ampliar las áreas de cultivos (canales de riego, terrazas en las montañas, islas flotantes, caminos y depósitos, etcétera.). Existió, por otra parte, una notable acumulación de saberes agronómicos, capaces de actuar competentemente inclusive en prácticas de manipulación genética de especies vegetales, como el maíz y la papa (y se supone que también en relación con especies animales).
- 5 Tampoco debe suponerse que esta convivencia con la naturaleza no tuvo consecuencias negativas. En el caso específico de la cultura maya, cuyo apogeo urbano culmina ocho siglos antes de la invasión española, se supone la ocurrencia de una particular crisis ambiental, quizás provocada por exceso de carga de poblaciones urbanas sobre ecosistemas frágiles. Lo mismo quizás pueda haber sucedido en otras grandes ciudades de Mesoamérica, como Teotihuacán, por causa de la deforestación y la desertificación de áreas.
- 6 Un caso que queremos destacar es la tradición andina de los archipiélagos verticales. En prácticas que, evidentemente, preexistían al imperio inca, cada comunidad usufructuaba tierras localizadas a diferentes

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

alturas en las montañas andinas y en ocasiones incluían también áreas de la costa marina y de las florestas amazónicas. De esa forma, era posible la subsistencia comunal aprovechando la variedad de diferentes nichos ecológicos, cada uno de los cuales se especializaba según sus capacidades y las necesidades de la comunidad. Este sistema, en realidad, suponía también un acuerdo político general de todas las comunidades en términos del establecimiento y respeto de un ordenamiento territorial, ya que solo era viable contando con facilidades de tránsito acordadas.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

- 7 Recordemos también que luego del trauma de la conquista y de las imposiciones coloniales, muchos pueblos indígenas sobrevivieron en situación campesina, manteniendo de alguna forma usos y culturas tradicionales, aunque hibridadas con la de los colonizadores. Pero la ocupación colonial no abarcó el conjunto del territorio continental y muchos pueblos, en especial los cazadores/recolectores, continuaron su existencia independiente. En algunos casos, como en las llanuras del Sur y del Norte, pueblos nómades vivieron un florecimiento civilizatorio, a partir de la incorporación del caballo, que potenció sus capacidades como cazadores y como guerreros. Volveremos a encontrarlos más adelante.

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

- 8 Ese pasado americano subsiste como un fértil generador de mitos emancipatorios, pero también como fundamento de prácticas discriminatorias y racistas.

DE PENSAMIENTO

LA HERENCIA COLONIAL

DESCOLONIAL

Después de la conquista, América se inserta en condición colonial en el sistema internacional. Ese origen de la colonialidad tendrá también características persistentes, que se expresarán nítidamente en sus sistemas agrarios.

NUESTROAMERICANO

- 1 En primer lugar, la sociedad colonial que se estructura después de la conquista tendrá características de una extrema heterogeneidad y fragmentación. La población indígena está sometida política y socialmente, tutelada por la Iglesia y con una legislación particular. En algún momento, como veremos, comienza la importación de fuerza de trabajo esclava desde África. Se configura así una sociedad donde las relaciones sociales de producción están conformadas por criterios raciales, que distribuyen a los individuos entre blancos, retribuidos con salarios; indígenas, sujetos a servidumbres y prestaciones; y negros, en condición de esclavos. Estos criterios jerárquicos dan origen a una notable rigidez de la estructura social y cultural, así como a una especial dificultad para establecer vínculos de comunidad a nivel “protonacional”.
- 2 Otro elemento a tener en cuenta es que en este régimen colonial las ciudades son centros administrativos, cuya prosperidad se asienta en la continuidad del régimen de explotación colonial. No son, por lo tanto, lugares de sociabilidad alternativa democratizadora, en oposición al mundo rural, como podría haber sido el caso en Europa Occidental. Es más, las ciudades hispanoamericanas son fundadas después de 1521, cuando es derrotada la sublevación de los comuneros, es decir, su origen coincide con la represión a la disidencia urbana en España.
- 3 En términos generales, la experiencia colonial tiene perfiles diferentes en la América española y la portuguesa. Las áreas centrales del imperio español cuentan con abundantes poblaciones indígenas, organizadas territorialmente alrededor de la agricultura y acostumbradas a participar, en posición subordinada, en órdenes políticos inclusivos. En esas regiones, con centro en Potosí y en el norte mexicano, son descubiertos enormes yacimientos de plata, y de oro en la actual Colombia. Los españoles proceden a una gigantesca operación de lo que hoy llamamos reordenamiento territorial alrededor de esos centros mineros. La legislación que engloba a los pueblos indígenas los protege de la explotación por parte de los privados y los reserva como fuerza de

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

trabajo para las minas. Por otra parte, la concentración de población en los centros mineros es enorme (Potosí llega a ser una de las ciudades más grandes del mundo en el siglo xvii), y una región de dimensiones continentales se organiza a partir de producciones subsidiarias para abastecer al centro potosino. Salta y Jujuy producen mulas; Quito, textiles y artículos de culto; Chile, trigo; las misiones jesuíticas, yerba mate, etcétera. El modelo productivo que se impone es la hacienda, gran propiedad que utiliza de forma permanente o estacional la fuerza de trabajo de las comunidades indígenas. Será una fuente fundamental de poder político y social a nivel local y regional y, a partir de ella, se establece una constelación de relaciones sociales de paternalismo y dependencia personal.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

- 4 Portugal tiene una suerte diferente a la de España, pero que se adecúa muy bien con una vocación que ya había sido estrenada en las islas del Atlántico (Azores, Madeira, Cabo Verde): se trata de la plantación en gran escala de especies tropicales, que se va extendiendo por la costa atlántica de Brasil. Resultaba muy difícil hacer trabajar a los indios, por lo que los portugueses procedieron a montar un sistema de captura y tráfico de esclavos desde África. Ese sistema de plantación, donde Brasil fue pionero en América, vendría a extenderse después en otras áreas del continente. Sus características principales marcarán con gran persistencia la historia latinoamericana: a) una producción de gran escala establecida exclusivamente para exportación; b) carácter subsidiario y subordinado de la producción para lo que se podría llamar “mercado interno”; c) propiedades de grandes extensiones (latifundio); d) monocultivos de especies exóticas (azúcar, algodón, café, después bananas; el cacao fue una excepción) que se extienden sobre el aniquilamiento de la biodiversidad originaria, cuya destrucción ni siquiera es considerada como un costo; e) mecanismos represivos o extraeconómicos para mantener cautiva a la fuerza de trabajo. En épocas posteriores, este modelo productivo se extenderá a las islas del Caribe ocupadas por Inglaterra, Francia y Holanda y a las posesiones españolas.

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

- 5 No está demás señalar que este establecimiento en gran escala de formas productivas netamente mercantiles, y que empleaban la mejor tecnología productiva y organizacional de la época en el mundo, se combinaba con formas diversas de explotación compulsiva de la fuerza de trabajo. Esta circunstancia mantuvo durante décadas a los historiadores latinoamericanos de izquierda en la polémica sobre si lo definitorio eran las relaciones de producción (tesis de la colonización como “feudalismo”) o la orientación de la producción hacia mercados internacionales (tesis de la colonización como “capitalismo”).

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

LA HERENCIA DEL PERÍODO OLIGÁRQUICO

La independencia no significó transformaciones en la estructura agraria latinoamericana, fuera de la abolición de la esclavitud en Hispanoamérica. Los intentos de abolición de la servidumbre indígena acabaron siendo revertidos. En todo caso, hubo una desorganización de los flujos comerciales establecidos que solo fueron recuperados, bajo nuevas formas, a partir de mediados del siglo XIX. En ese momento, América Latina se encontró sujeta a una nueva situación internacional. La hegemonía de Gran Bretaña, como mayor potencia industrial, se acompañaba por nuevos medios técnicos de comunicación y transporte, que creaban por primera vez una sistemática división internacional del trabajo entre núcleos industriales y áreas de aprovisionamiento de materias primas. La construcción de buques de metal, de mayor capacidad de carga y con propulsión a vapor, regularizó los servicios de transporte y produjo rebajas de entre 60% y 90% en los fletes. Los ferrocarriles fueron otra innovación decisiva, que permitió acercar la producción agrícola a los puertos.

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

- 1 El capital británico pasó a realizar inversiones directas en sectores de transporte, comunicaciones y comercialización. Se concentró especialmente en Argentina y Uruguay, por su carácter de exportadores de productos de clima templado, ya que en relación con productos tropicales se abastecía de su propio imperio. Otros países europeos

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

- ENCUENTROS también estuvieron presentes con sus inversiones. En el área del Caribe, México y América Central tuvieron protagonismo las inversiones norteamericanas.
- DESCOLONIALES 2 Con la excepción de Chile y Brasil, la primera mitad del siglo fue especialmente perturbada por conflictos políticos sobre la constitución de los Estados Nacionales. Hacia mediados de siglo, al establecerse la nueva relación con el sistema internacional, los latifundistas que controlaban los recursos de exportación consiguieron hegemonizar un bloque de oligarquías que ejercían poderes locales a partir de sus dominios agrarios. Fueron institucionalizados acuerdos políticos que regulaban las relaciones entre las oligarquías y establecían la preservación de sus espacios de poder.
- MEMORIAS
- DE LA
- PRIMERA 3 En general, los latifundios se expandieron, acaparando tierras campesinas, indígenas y, en algunos casos, tierras de la Iglesia. También en esta época se realizaron campañas militares contra pueblos indígenas autónomos, en Argentina, Chile y México, que ampliaron sustancialmente los territorios de uso agropecuario.
- ESCUELA 4 La expansión exportadora argentina fue sin duda la más notable de la región, y estuvo acompañada por la constitución de un complejo exportador de cereales, de carnes y de lanas, con tecnologías avanzadas. La escasa población fue superada por la inmigración europea, con enormes impactos en la urbanización, construcción de infraestructuras, etcétera. Fue también el caso de Uruguay y, en menor medida, de Brasil y de Colombia con el café, todos países que mantuvieron el control nacional de su sector exportador, asociados con los capitales extranjeros asentados en los servicios logísticos.
- DE PENSAMIENTO
- DESCOLONIAL
- 5 En otros países, el propio sector exportador fue constituido por capitales extranjeros, dando origen a las llamadas economías de enclave, agrícolas o mineras. En condiciones prácticas de extraterritorialidad,
- NUESTROAMERICANO

estos enclaves funcionaron sin efectos en cadena sobre el mercado interno o sobre la dinámica de desarrollo nacional. El único lazo efectivo era la incorporación de fuerza de trabajo, pero con escasa masa salarial. Fue señalada, en todo caso, la complicidad de estos enclaves con el mantenimiento de la baja productividad del sector campesino de subsistencia, que permitiría un bajo nivel de salarios en los enclaves.

LAS CRISIS DE LOS REGÍMENES OLIGÁRQUICOS Y LAS EXPERIENCIAS DE DESARROLLOS ALTERNATIVOS

A partir de la Revolución mexicana, iniciada en 1910, y a lo largo de varias décadas, estos regímenes oligárquicos fueron entrando en crisis. La urbanización fue creando nuevos espacios y actores políticos, la integración territorial facilitó la creación de mercados internos para una industria nacional, nuevas resistencias en el medio rural se enfrentaron al poder de los latifundios. En conjunto, aparecieron propuestas de reestructuración agraria, que reorientaban la producción agrícola hacia el mercado interno, proponiendo la distribución de la propiedad, la incorporación de pequeños agricultores en el consumo y la incorporación de tecnología.

En algunos países, procesos revolucionarios provocaron modificaciones profundas en las estructuras agrarias. Fueron los casos de México, Bolivia (que redistribuyeron tierras a favor de comunidades campesinas e indígenas) y de Cuba (que no tenía tradiciones comunitarias). En 1954, una invasión militar respaldada por EE. UU. frustró el proyecto de transformación agraria en Guatemala. En las décadas de 1960-1970 se desarrollaron las experiencias de reformas agrarias bajo gobiernos militares en Perú y Ecuador, y la reforma agraria chilena, iniciada por el gobierno demócrata cristiano de Frei y continuada por el socialista de Salvador Allende.

La Argentina peronista no realizó redistribución de propiedades agrícolas, pero la exclusión de la oligarquía del bloque de poder recortó su predominio. Fue sancionado un estatuto para los trabajadores agrícolas, se reforzó el poder regulador del Estado a través de agencias y mecanismos y

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

el resultado fue una expansión de pequeñas y medianas propiedades, con muchos arrendatarios accediendo a la propiedad de tierras.

No fue el caso de Brasil, donde los gobiernos de Getulio Vargas avanzaron en legislación laboral urbana y en la capacidad desarrollista del Estado, pero sin actuar en el medio rural, manteniendo intacto el poder de las oligarquías.

Aunque la época de reformas no alcanzó los objetivos ambicionados, durante este período se constituyó efectivamente un mercado interno abastecido por la producción agrícola local, al mismo tiempo en que se daba una marcada tecnificación y modernización de los latifundios tradicionales, en la dirección de la formación de un empresariado agrícola. Estos resultados, que podían tener consecuencias positivas en relación con las perspectivas de democratización social, fueron absorbidos por la propuesta de la modernización conservadora.

LA MODERNIZACIÓN CONSERVADORA

La noción de modernización conservadora proviene de un libro clásico de la ciencia política comparada, *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, de Barrington Moore Jr., publicado en la década de 1960; este libro intenta, con gran creatividad y erudición, efectuar un análisis comparativo del papel jugado por las fuerzas sociales agrarias en la constitución de los sistemas políticos modernos. Su hipótesis central es que de allí se deriva el carácter democrático o autoritario de diferentes modelos sociales de acumulación. Los autoritarismos (Japón, Alemania, Italia, España) serían casos de modernización agraria protagonizada por las clases dominantes tradicionales, sin rupturas revolucionarias ni alteraciones en la estructura de propiedad, y manteniendo la subordinación social y política del campesinado. Por este camino se procesó la modernización de los sistemas agrícolas latinoamericanos, inclusive con la reversión de los intentos de reforma agraria provenientes de años anteriores. Veamos sus principales características:

- 1 Por un lado, hubo una gran expansión de las exportaciones agrícolas latinoamericanas, que entre 1960 y 1980 multiplicaron por cinco su valor. Es importante destacar que durante la década de 1980 estas exportaciones continuaron creciendo en volumen (16%), pero su valor disminuyó (17%), en una parábola perversa frecuente en la agricultura, sea para los países agroexportadores o para los campesinos: el esfuerzo productivo aumenta el volumen ofertado y eso disminuye los precios de mercado.
- 2 Por otro lado, se fue consolidando un mercado interno significativo para la producción agrícola, debido al incremento demográfico absoluto, la importante urbanización del período, la estabilización de clases medias consumidoras y a una transformación importante de los hábitos alimenticios. Entre 1960 y 1990 se duplicó la población total de la región, y la población urbana pasó del 49% del total a 70%, un incremento de 300% en 30 años.
- 3 Estos procesos fueron acompañados por una transformación sustantiva del comercio agrícola y con ella la clasificación, estandarización, tipificación, conservación, transporte especializado, desarrollo de la industria de procesamiento, financiamiento y asistencia técnica, etcétera. Los insumos tecnológicos y organizacionales pasan a ser más importantes en el ciclo económico agrícola que la tierra y el trabajo. Cada vez más, la agricultura pasa a emplear insumos tecnológicos y a vincularse a las dimensiones industriales, financieras y comerciales del conjunto de la sociedad. Con ello, la propiedad territorial como fuente de poder se desdibuja y se mantiene fundamentalmente a nivel local. En términos económicos, la agricultura depende ahora de insumos industriales: máquinas e implementos agrícolas, pesticidas, fertilizantes, paquetes biotecnológicos, semillas, etcétera (hacia atrás); e industrias de transformación, sistemas de transporte y almacenamiento, frigoríficos, acopiadores, etcétera (hacia adelante). Sin que se hayan producido modificaciones significativas en términos de estructura de la propiedad, el antiguo patrón latifundio/

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

minifundio ha sido remplazado en la dinámica agrícola por los complejos agroindustriales y agroalimenticios. Estos complejos se organizan en cadenas de producción, donde la actividad agrícola es una fase o eslabón de una secuencia que empieza con el abastecimiento de insumos industriales y que continúa con los mecanismos de procesamiento industrial y comercialización. Lo rural pasa a ser una instancia secundaria de una estructura compleja de economía de escala, concentradora de poder y excluyente en términos sociales.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

- 4 Este nuevo modelo agrícola supone una reconfiguración territorial, implementada a partir de políticas públicas: expansión de la frontera agrícola, construcción de obras públicas como vías de transporte, desarrollo de fuentes de abastecimiento de energía, proyectos de desarrollo agrícola y rural, políticas de precios y de créditos, etcétera. En general, estas políticas tuvieron un perfil facilitador de las grandes inversiones de capital como protagonistas centrales de la modernización agrícola, manteniendo la subordinación o la marginalidad de la pequeña producción.

DE LA

PRIMERA

- 5 Los desarrollos tecnológicos y su aplicación pasan a tener un carácter decisivo para la continuidad de este nuevo modelo agrícola. A pesar de la institucionalidad pública en ese sector (INTA en Argentina, Embrapa en Brasil), el protagonismo está cada vez más en el sector privado, básicamente transnacional, que acaba colonizando las prácticas del sector público.

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

- 6 La implantación de este modelo se procesó por una trascendental presencia de capitales transnacionales. La maquinaria agrícola y la industria química de fertilizantes y pesticidas fueron los primeros sectores de inversión directa, pero luego se expandió la biotecnología, inclusive la producción de semillas. La presencia transnacional ya era antigua en algunas actividades de exportación, como los cereales y las carnes en Argentina, pero continuó su expansión en nuevos sectores desarrollados en esos años, como el complejo de las frutas en Chile o los productos

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

hortícolas producidos en México para exportación a EE. UU. Se formaron complejos transnacionales a partir de productos de tradición campesina, como los pollos y los cerdos, modificando hábitos de consumo y provocando crisis de la pequeña producción, forzada a integrarse en esos complejos o desaparecer.

- 7 Hay cambios fundamentales en relación con los sujetos sociales de estos procesos, donde la oligarquía latifundista tradicional se ha transformado en empresariado agrícola, vinculado a la industria y al capital financiero y a una racionalidad de negocios sustancialmente diferente.
- 8 Las relaciones de producción en los complejos agroindustriales pasan a ser asalariadas. Con frecuencia, los trabajadores temporarios son reclutados por contratistas, en condiciones de sobreexplotación. Hay casos de pequeños productores que consiguen acompañar la modernización y vincularse a la producción orgánica o agroecológica, por ejemplo, a nichos de mercado urbanos. Pero una mayoría de los pequeños productores queda subordinado a los complejos, emigra a las áreas de frontera o abandona el campo y engrosa la precariedad urbana. Los problemas y alternativas actuales de la producción campesina o familiar serán objeto de una clase específica de este curso.

BIBLIOGRAFÍA

- Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo. (1970). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Chonchol, Jacques. (1994). *Sistemas agrarios en América Latina: de la etapa prehispánica a la modernización conservadora*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Furtado, Celso. (1973). *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la Revolución cubana*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Murra, John. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pengue, Walter. (2008). *La apropiación y el saqueo de la naturaleza: conflictos ecológicos distributivos en la Argentina del Bicentenario*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Territorios, tierra, territorios: formas de propiedad y universos simbólicos en la agricultura latinoamericana

HÉCTOR ALIMONDA

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

A la memoria de Norma Giarraca

ENCUENTROS

Existió desde siempre una coevolución de las sociedades humanas en relación con los medios naturales en los que practicaron su nomadismo o en donde se asentaron para desarrollar la agricultura, esa invención decisiva de la historia humana. La ecología de la especie humana es política (la relación con la naturaleza está constituida y mediada por relaciones sociales; las relaciones sociales están constituidas y mediadas por la relación con el medio natural) y es también, al mismo tiempo, cultural y simbólica, está asentada en representaciones y convenciones que los humanos fueron construyendo sobre el espacio natural que los rodea, sobre su flora, sobre su fauna y sobre su paisaje, y que a su vez legitima o impugna sus formas de organización social. El gran geógrafo francés Henri Lefebvre utilizó dos nociones para referirse a este proceso: las “representaciones del espacio” (los universos simbólicos construidos por las sociedades humanas para organizar su comprensión del lugar físico donde habitan, sus propiedades y sus recursos) y los “espacios de representación” (el ámbito físico-natural a partir del cual se elaboraron las representaciones y donde los humanos irán a ejercer sus prácticas sociales). Obviamente, en la existencia concreta de sociedades y espacios físico-naturales estas nociones han interactuado en situación de retroalimentación dialéctica.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

A lo largo de la historia, los humanos fueron transformando el medio natural. Por ejemplo, provocando la extinción de especies animales a través de la caza (es frecuente encontrar asociados restos de animales del Pleistoceno, como los mamuts, con vestigios de cuerpos, armas y herramientas humanas), o provocando la reproducción inusitada de especies útiles, mediante la invención de la ganadería. Existe la teoría de que las grandes planicies del centro-oeste de EE. UU. estaban cubiertas por bosques que fueron destruidos por incendios provocados por los antiguos pobladores humanos. Mientras tanto, en las áreas selváticas de Mesoamérica, se ha comprobado que las especies de árboles útiles aumentan su concentración alrededor de

las antiguas ciudades mayas. Se trata, entonces, de una selva humanizada, modificada por la acción humana, un caso de coevolución. Lo mismo se supone en relación con la selva amazónica, que sería de origen relativamente reciente, expandida a partir de “refugios del Pleistoceno” junto con los primeros habitantes humanos.

Estamos acostumbrados a “naturalizar” las relaciones básicas que nuestra sociedad contemporánea mantiene con el medio físico-natural donde está implantada. La propiedad privada plena sobre la mayor proporción de esa naturaleza y el frenesí por explotar los recursos naturales en busca del lucro económico parecen la actitud humana “normal”, y así acostumbran ser presentadas por la teoría económica clásica, construida a partir de la noción de individualismo posesivo del siglo XVIII. Sin embargo, diferentes sistemas de acceso y disponibilidad de la naturaleza han existido a lo largo de la historia, y continúan existiendo; el régimen vigente y dominante de propiedad privada plena es apenas el resultado final de un largo proceso, algo así como la realización de una utopía a lo largo de siglos; y diferentes visiones e imaginarios sociales han existido y existen sobre la naturaleza, por fuera de su reducción a la condición de mercadería y recurso para producir ganancias.

DE LOS TERRITORIOS A LA UTOPIA DE LA TIERRA

Durante los años de la Segunda Guerra Mundial, Karl Polanyi, un intelectual socialista húngaro exilado en Inglaterra y en EE. UU., abordó una reflexión sobre la crisis civilizatoria de su tiempo, que dio origen a uno de los libros más importantes del siglo XX: *La gran transformación* (*The Great Transformation* en inglés). Resumiendo sus argumentos, la excesiva confianza en los mecanismos del libre mercado como organizadores del sistema internacional y el economicismo de la creencia casi religiosa en la lógica de la ganancia como fundamento de los sistemas sociales y políticos, desde fines del siglo XIX, habría llevado a la crisis catastrófica de las dos Guerras Mundiales. La crítica de Polanyi denunciaba que la sociedad de mercado estaba construida sobre una ficción doble: la de considerar a la

naturaleza (reducida a “tierra”) y a los seres humanos (reducidos a “trabajo”) como mercaderías portadoras de un precio, que podían ser compradas y vendidas en un mercado, igual que cualquier otra, y como si fuese posible producirlas y reproducirlas como cualquier otra mercadería, según la lógica industrial; y a esto se agrega otra ficción trascendente, la de considerar el dinero como expresión de valor.

Hasta la aparición del régimen del capital como reorganizador de las relaciones sociedad/naturaleza, “la tierra y el trabajo no habían estado nunca separados”, dice Polanyi:

El trabajo formaba parte de la vida, la tierra formaba parte de la naturaleza, vida y naturaleza formaban una totalidad articulada. La tierra se vinculaba estrechamente con la organización del parentesco, la vecindad, las artesanías, las creencias (con tribu y templo, aldea, ornamento e iglesia).

La idea de que la tierra y el trabajo deberían subordinarse a la lógica de una sociedad de mercado era una utopía.

La función económica es una entre varias funciones vitales de la tierra. Otorga estabilidad a la vida del hombre; es el sitio de su habitación; es una condición de su seguridad física; es el paisaje y las estaciones. Podemos imaginar a alguien cargando su vida sin tierra como si hubiera nacido sin manos y sin pies. Y sin embargo la separación entre la tierra y los hombres y la organización de la sociedad de forma (sic) a satisfacer los requisitos del mercado fue una parte vital de la utopía conceptual de la economía de mercado.

Podemos decir, entonces, que hasta la implantación del predominio de la economía de mercado, la relación entre los agricultores y sus ecosistemas tenía las características de un territorio, la adecuación entre una comunidad humana y el medio ambiente natural que la rodeaba, incluía y sustentaba. En general, los agricultores utilizaban los recursos de ese ambiente natural

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

para proveer a su subsistencia, con poca o ninguna producción de excedentes para ser vendidos en mercados externos a la comunidad. La producción era diversificada para cubrir el conjunto de necesidades colectivas y prevenir épocas de malas cosechas, sequías o catástrofes naturales; se reglaba por usos tradicionales, asentados en arraigados conocimientos campesinos, y que siempre adecuaban la utilización de los recursos con su conservación, para asegurar la reproducción indefinida de la comunidad. Recordemos la práctica andina de los “archipiélagos verticales” estudiada por John Murra. El historiador francés Marc Bloch estudió sistemas agrarios equivalentes en Francia. De la misma forma funcionaban las economías campesinas de Rusia, China, Japón, México, etcétera. Vemos que en todas esas sociedades, como herencia de ese pasado, subsiste una gastronomía tradicional rica y diversa, que combina diferentes elementos e ingredientes.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

La implantación de los mecanismos de mercado transforma la naturaleza apenas en un bien objeto de procedimientos de compra y venta en un mercado de tierras, desarmando los meticulosos procesos de simbolización y de relaciones sicionaturales que regulaban sus intercambios con los humanos. La biodiversidad natural sufrirá una radical simplificación, siendo reemplazada por el monocultivo de especies vegetales para mercados externos. Aparecerán agroecosistemas altamente productivos, pero al mismo tiempo mucho más vulnerables, precisamente por causa de su especialización. La orientación externa de la producción privará de medios de subsistencia a la población local, que sobrevivirá subordinada a la producción mercantil o deberá abandonar el lugar.

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

Un ejemplo interesante de la transformación de naturaleza en tierra fue la incorporación del nordeste de Brasil y de las islas del Caribe en la economía internacional, a partir de una nueva forma productiva: la plantación tropical. La biodiversidad natural fue eliminada (la llamada “mata atlántica” brasileña) antes de ser conocida en términos de recursos botánicos. A los colonizadores portugueses, holandeses, ingleses o franceses solo les interesaba la tierra que estaba por debajo, como una plataforma de clima tropical sobre la cual establecer sus plantaciones de caña de azúcar, un vegetal importado, y vender su producción en Europa. Las poblaciones originarias, que se demostraron no

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

adaptables para el trabajo en las plantaciones, fueron también exterminadas y reemplazadas por trabajo cautivo de esclavos africanos.

Sobre la cuestión de los conocimientos campesinos, adecuados a las condiciones naturales locales, hay un interesante artículo del economista holandés Jan van der Ploeg sobre el cultivo de la papa en el Perú. A lo largo de siglos, las comunidades andinas desarrollaron un repertorio cuidadoso de conocimientos sobre el cultivo de las diferentes variedades de tubérculos (centenares) de acuerdo con las condiciones de suelo, clima, luz solar, pendiente, humedad, etcétera. Cada variedad de papa debía ser plantada en un lugar determinado; para cada lugar existía una variedad apropiada de papa, y la producción abastecía con esa variedad a la comunidad. Pero con la Modernidad llegó el asesoramiento agronómico, con la propuesta de plantar lo mismo en todas partes para introducir la productividad y el mercado. Claro que desde el punto de vista de las necesidades comunitarias la productividad cayó y la integración al mercado acabó creando una pobreza que antes no existía en la comunidad autosuficiente. En la década de 1920, cuatrocientos años después de la catástrofe de la conquista, Perú volvía a tener la población que tuvo en el siglo xvi. ¿Cómo es posible, se preguntaba el intelectual socialista José Carlos Mariátegui, que en ese tiempo no había hambre en el Perú y la haya ahora?

A partir del siglo xviii, la filosofía política liberal inglesa va a teorizar la lógica de la propiedad privada de la tierra y el derecho a la desposesión de las poblaciones originarias de América. La propiedad de la tierra está vinculada a la capacidad para hacerla producir, decía John Locke. Los pueblos originarios de América del Norte no hacen un uso productivo de la tierra, por lo tanto, no tienen derecho a poseerla; corresponde que sea apropiada por los industriales ingleses, que sí la harán producir.

En relación con el propio concepto de propiedad privada, es interesante recordar la observación de Karl Marx en el capítulo xxiv de *El Capital*: existe en realidad una ambigüedad en el concepto, ya que hay dos tipos de propiedad privada: la propiedad privada basada en el trabajo familiar (la imagen idílica que, en todo caso, se correspondería con el modelo imaginario de la filosofía política) y la propiedad privada capitalista, puesta en producción

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS
DESCOLONIALES:
MEMORIAS
DE LA
PRIMERA
ESCUELA
DE PENSAMIENTO
DESCOLONIAL

por un empresario que contrata trabajo asalariado. La propia historia de Inglaterra, con las masivas desapropiaciones del campesinado, hace evidente el carácter mucho más precario y vulnerable de la propiedad familiar frente a la capitalista, lo que continúa reproduciéndose en la actualidad.

Es importante señalar que el concepto de propiedad privada absoluta no existía en la tradición española, que suponía la distribución de tierras a partir de mercedes reales. Al contrario, las necesidades de la prolongada lucha de los príncipes cristianos contra la dominación árabe implicaron el otorgamiento de muchos derechos comunitarios a la población campesina del norte de España. De hecho, a comienzos del siglo xx, España era el país de Europa occidental con mayor presencia de formas comunitarias campesinas. Ese padrón de legislación agraria fue trasladado a América y aplicado en las áreas de agricultura indígena.

Fue a partir del siglo xix, al mismo tiempo que su difusión en Europa, que el concepto de propiedad privada absoluta de la tierra llegó a América Latina. Se vincula a la formación de los Estados Nacionales y de órdenes políticos basados justamente en la gran propiedad agraria. La nueva forma de propiedad privada sería una forma de conectar estas sociedades con la Modernidad y el progreso, la civilización de la apropiación privada mercantil contra la barbarie de las formas comunitarias de subsistencia. Estaba presente la intención de demostrar al público europeo que estos países se vinculaban a las propuestas de la Modernidad, y quizás también la ilusión algo ingenua de que el ordenamiento legal liberal iba a transformar por sí mismo la sociedad en un sentido progresista. Pero, por otra parte, estos Estados Nacionales latinoamericanos se formaban en una época en que los vínculos comerciales internacionales no existían o en el mejor de los casos serían inestables hasta pasada la mitad del siglo xix. En ese contexto de penuria financiera, reforzado por la permanente inestabilidad política y militar, la venta de las tierras públicas, heredadas de la Colonia española, para compradores privados fue una fuente fundamental de obtención de recursos presupuestarios, que acabó fortaleciendo el poder terrateniente.

Por esta causa, el siglo xix latinoamericano está caracterizado por violentos procesos de despojos de tierras del campesinado y la formación de

NUESTROAMERICANO

grandes latifundios. La investigación historiográfica comprueba que, salvo en las áreas de dominación colonial más cristalizadas, como México, el origen de la gran propiedad terrateniente se localiza en el siglo XIX. Es también la época en que se expanden las fronteras del poder estatal sobre áreas que no habían sido ocupadas por los poderes coloniales, como la Patagonia y el norte de México, en campañas de exterminio contra los pueblos indígenas.

En varios países, con México y Guatemala como los casos más radicales, se produjeron revoluciones liberales, que expropiaron los bienes eclesiásticos, imponiendo la redistribución de tierras en régimen de propiedad privada. Estas medidas, claro está, acabaron teniendo también efectos disolventes sobre la propiedad comunitaria indígena.

A comienzos del siglo XX, la realidad agraria de América Latina estaba compuesta por:

- Áreas de predominio de haciendas tradicionales, especialmente en la región andina, coexistiendo con comunidades campesinas indígenas, en franco proceso de modernización en México, lo que ampliaba los conflictos con las comunidades.
- Áreas de establecimiento de complejos agroindustriales de exportación (economías de enclave) en Cuba, Centroamérica y la costa peruana y ecuatoriana.
- Áreas donde se había expandido la colonización agrícola con inmigrantes europeos, llegados después de la apropiación privada de las tierras, lo que dificultaba su establecimiento como pequeños productores autónomos (Argentina, Uruguay, sur de Brasil).
- Áreas de expansión de frontera sobre ecosistemas de escasa o nula ocupación colonial (Amazonia, Lacandona/Petén).

DE LA TIERRA A LA UTOPIA DE LOS TERRITORIOS

A comienzos del siglo XXI parece necesario (afortunadamente) recordar que a partir de la independencia, de la formación de los Estados Nacionales y de la expansión de su control territorial se produjo en la región una radical

invisibilización de la población indígena. Y ese mecanismo se repite una y otra vez, por ejemplo en el avance del modelo de la soja sobre nuevas áreas (los llamados “desiertos”, que están habitados), en el no reconocimiento de formas de propiedad diferente a la privada absoluta, en la pretensión del agronegocio de implantar una agricultura sin agricultores.

Inclusive para los sectores democráticos y reformistas, los indígenas no eran más que campesinos, en una definición estrictamente económica de clase, que abstraía su carácter de sujetos históricos, portadores de una cultura y de una historicidad propia. Esto era así inclusive en los sectores de la izquierda política, que con la consigna “Clase sí, Etnia No” a partir de 1930 abandonaron la perspectiva de José Carlos Mariátegui, para quien el sujeto revolucionario peruano fundamental sería el campesinado indígena, aliado con los sectores obreros e intelectuales urbanos. Los indígenas fueron definidos como campesinos y el objetivo de sus luchas sería el acceso a la tierra.

Ese fue el fundamento de políticas como las de colonización de la Amazonia por parte de los gobiernos militares reformistas de Perú y de Ecuador, que se limitaron a transferir campesinos de las áreas serranas para la selva amazónica, sin tener en cuenta las obvias diferencias culturales y ecosistémicas implicadas. De la misma forma, la mayor parte de los movimientos armados de la guerrilla latinoamericana (Che Guevara incluido) no entendió la necesidad de incluir en su perspectiva estratégica la dimensión indígena (real o imaginaria, pero efectiva) de la identidad campesina en sus áreas de operaciones andinas. Una excepción bastante significativa fue el de algunas organizaciones armadas de Guatemala.

Fue a partir de 1994, con la eclosión de la insurrección zapatista en Chiapas, que se hizo evidente un proceso de recuperación política y cultural de identidades indígenas que venía creciendo y ganando densidad en todo el continente, avanzando en dirección a estilos autonomistas de organización y de acción. No podemos, de hecho, desarrollar aquí ese tema en extenso, pero el proceso ha avanzado hasta llevar a estos sujetos políticos y sociales a correr las cortinas que los hacían invisibles, inclusive en los países que más los ocultaban, como Argentina.

La emergencia de estos actores indígenas refuerza una tendencia que se ha venido afirmando en el conjunto de los movimientos sociales populares de la región. La protesta de base agraria se define como reivindicación en nombre ya no de acceso a la tierra, sino en defensa y recuperación de territorios. En nombre de sus identidades culturales, su acción como sujetos políticos se concentra en áreas determinadas, a las que los vinculan tradiciones y experiencias colectivas vitales, que no son, por lo tanto, intercambiables por otra tierra abstracta. Algo equivalente está sucediendo con otras comunidades y actores políticos del mundo rural, incluyendo afrodescendientes, poblaciones afectadas por proyectos de minería o de construcción de hidroeléctricas, alcanzadas por los frentes de expansión del agronegocio, etcétera.

En general, estos movimientos convergen en la reivindicación de su derecho al acceso y usufructo de un territorio específico, que tiene para ellos un valor simbólico-cultural relevante. En gran parte, intentan proteger configuraciones de ecosistemas y de paisajes con los que están vinculados; sin embargo, sería una simplificación definir a su lucha como primordialmente “ambiental”. No se trata de una activación política en nombre de una conciencia ambiental abstracta, aunque ese componente exista, sino de la defensa de un escenario colectivo de existencia sociocultural. Por esta razón, varios autores rechazan la consideración de estos conflictos y movimientos como socioambientales y prefieren analizarlos como conflictos y movimientos ecoterritoriales.

De cualquier forma, lo que aquí nos interesa es indicar que esos movimientos, generalizados en toda América Latina, ponen en cuestión la estructura y el modelo de apropiación de tierras y, con mucha frecuencia, los mecanismos políticos de toma de decisiones. Aunque no sean portadores de reivindicaciones o propuestas anticapitalistas, su reivindicación de los territorios colectivos (cultura más naturaleza) en lugar de la tierra apropiada privadamente cuestiona una de las ideas fundamentales del horizonte de la Modernidad. Apuntan, así, a la construcción de modernidades alternativas, o a una transmodernidad, que no renuncia a los objetivos emancipadores de la Modernidad, pero que los busca en otras direcciones (Enrique Dussel).

Para poner ejemplos, y volviendo al caso de los pueblos originarios, podemos referir la discusión actual (y que ya lleva varios años) en Argentina por el

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

contenido de la legislación que define la Propiedad Comunitaria Indígena, su constitución, su alcance y su funcionamiento. Otro caso muy significativo es la lucha de la Aidesep, la organización de los pueblos indígenas de la Amazonia peruana, por un ordenamiento legal que reconozca su vinculación tradicional con sus territorios amazónicos, que no se encuadra en el modelo vigente, que toma como referencia a las comunidades quechuas de la sierra. La Aidesep reivindica derechos sobre el territorio basados en los pueblos indígenas, no en las comunidades, alegando que el territorio compete al conjunto de la nación indígena. Exigen también derechos sobre el subsuelo: en una región que se abre a la explotación petrolera, el derecho al suelo queda vacío si el subsuelo está sujeto a concesiones petroleras por parte del gobierno.

EL NUEVO CAPITALISMO AGRARIO: MÁS ALLÁ DE LA PROPIEDAD

Un argumento utilizado en las últimas décadas en contra de las reformas de las estructuras agrarias es que ya no serían necesarias. Si eventualmente podrían justificarse desde un punto de vista social, no lo serían desde un punto de vista económico. Las haciendas tradicionales habrían desaparecido, por las buenas o por las malas (al punto de que la actual ministra de Agricultura de Brasil, Katia Abreu, destacada dirigente ruralista, llegar a decir que en Brasil no hay latifundios [entiendo que se debe referir a latifundios improductivos]), y las grandes propiedades han incorporado capitales y tecnologías de manejo y producción agrícola. En los sectores de vanguardia del nuevo modelo agrícola latinoamericano, esas incorporaciones y su operacionalización acaban siendo una dimensión más importante que la propiedad de la tierra.

En efecto, en la Argentina de la “sojización”, la escala de la producción eficiente supone la exclusión de la misma de las pequeñas y medianas propiedades. Recordemos que entre el censo agropecuario de 1988 y el de 2002 (período glorioso de expansión de la soja, cuya producción creció en ese intervalo un 150%) disminuyó en 21% el número de establecimientos agrícolas, al mismo tiempo en que el tamaño medio de los establecimientos aumentó en 20%. La superficie dedicada a los llamados “cultivos industriales”

(como se denomina en la Argentina a las agriculturas regionales extrapampeanas), por su parte, disminuyó un 35%.

Evidentemente, muchos pequeños y medianos propietarios intentaron adoptar el modelo tecnológico de la soja, pero no consiguieron acompañarlo, principalmente por falta de capacidad financiera, y acabaron abandonando la agricultura y cediendo sus tierras para el proceso de concentración de la propiedad. La disminución de los cultivos industriales se vincula a la llamada “pampeanización” de la agricultura, la expansión sobre las economías regionales del modelo productivo de la Pampa Húmeda. En esas regiones la expansión sojera expulsó a pequeños productores instalados en la frontera agrícola.

Se configura así una situación en que lo importante en términos productivos y de inversión no es la propiedad de la tierra, sino su control técnico y financiero durante el proceso de producción. Aparecen los llamados “pools de siembra”, que concentran inversiones financieras durante una campaña agrícola y completan la escala de superficie necesaria para la producción eficiente de su paquete tecnológico a través del arrendamiento de pequeñas y medianas propiedades. El que antes fue arrendatario de un gran propietario obtuvo acceso a la tierra y se transformó en mediano o pequeño productor y ahora sus descendientes arriendan la tierra y quedan en posición de rentistas.

Sobre este punto escribe Diego Domínguez, profesor de la Universidad de Buenos Aires y especialista en las dimensiones socioambientales de la sojización:

En la nueva lógica, la del modelo de agricultura industrial, lo importante es el control de la tierra y no tanto la propiedad, dado que esta implica una alta inmovilidad de capital. Los mecanismos para el control de la tierra residen principalmente en los volúmenes de capital necesarios para emprender las actividades productivas en las actuales condiciones de mercado, lo cual obliga, por ejemplo, a aquellos que no los posean, a entregar sus tierras en arriendo. Los mismos exponentes de ese modelo postulan claramente el nuevo escenario sobre el control de la tierra: “La propiedad no se está concentrando, lo que se está concentrando es el gerenciamiento” o “yo soy un sin tierra. El 80% de lo que siembro no es

ENCUENTROS

en tierra propia. Cualquier persona que tenga una buena idea y buen management puede sembrar” (PAGINA 12, 2004) (DIEGO DOMÍNGUEZ/PABLO SABATINO, 2006).

DESCOLONIALES:

EL ACAPARAMIENTO DE TIERRAS

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

La concentración de la propiedad de la tierra, ya lo hemos visto, es característica constituyente de las estructuras agrarias latinoamericanas y sus efectos se hacen sentir en todas las dimensiones de la existencia social de nuestros países. También está presente desde el siglo XIX la instauración de la propiedad privada plena y la titularidad de propietarios extranjeros, en muchos casos con auspicio oficial. En Argentina, es el caso del mayor latifundio del país: 900.000 hectáreas en Chubut, entre El Bolsón y Esquel, cedidas por el gobierno argentino para una compañía británica en 1896. Adquirido en 1977 por el grupo italiano Benetton, este latifundio es escenario actual de conflictos con las comunidades mapuches que lo rodean. Pero en los últimos años hemos presenciado casos como la adquisición de tierras en el Chaco por capitales sauditas y el proyecto de China de adquirir y reterritorializar más de 300.000 hectáreas de la provincia de Río Negro.

Ya en época de la Revolución Verde, un caso paradigmático es el proyecto Prodecer en Brasil, originado de un convenio entre los gobiernos de Brasil y Japón. Instalado a partir de 1980 en un ecosistema de peculiar riqueza en biodiversidad, el “cerrado”, una sabana tropical seca, es una vasta experiencia de investigación agronómica aplicada y de recomposición territorial y ecosistémica, respaldada por ingentes recursos financieros de Japón. Se calcula que 48% del cerrado ha sido eliminado, en una superficie equivalente a Venezuela, y reemplazado por enormes cultivos de soja y caña de azúcar, basados en la aplicación de insumos químicos. El Prodecer funciona a partir de grandes y medianas unidades de producción (717 en total, para 345.000 hectáreas), con significativa presencia de colonos japoneses. Lo mismo que el ecosistema original, las poblaciones tradicionales fueron desplazadas: en el cerrado, la producción familiar supone 35 puestos de trabajo por 100 hectáreas, mientras que la soja crea medio empleo cada 100 hectáreas. Los

sobrevivientes han debido reemplazar la producción de autoconsumo y la orientada al mercado interno por la producción para exportación. En el momento actual, Brasil y Japón se preparan para repetir la experiencia a nivel macro. Por un convenio triangular con el gobierno de Mozambique se está implementado el proyecto Prosabana, para transformar el norte de ese país africano (pudiendo abarcar nada menos que 10 millones de hectáreas) en una plataforma de exportación agrícola para Asia.

La crisis económica desatada a partir de 2008, que coincidió con una elevación inusitada de los precios de las mercaderías agrícolas, desató una corrida por la adquisición, por parte de capitales transnacionales, privados y públicos, de tierras fértiles en el llamado sur global, especialmente en África y en América Latina. Países como China o Arabia Saudita compran tierras y las transforman territorialmente en plataformas de exportación de alimentos e insumos agrícolas básicos. Los capitales multinacionales, además de su predominio en el área de biotecnología, han avanzado su presencia en las cadenas de valor de los complejos agroindustriales.

Brasil puede ser un caso destacado de estas tendencias. Un cálculo de 2011 indicaba que 5.600.000 hectáreas agrícolas están registradas como propiedad de extranjeros, 69% en la región del cerrado. En el gigantesco Estado de Mato Grosso, un 20% de las tierras son de propiedad extranjera, y el 12% de São Paulo y de Minas Gerais. Como siempre sucede, poco se puede afirmar sobre la situación amazónica, dada la precariedad de los registros de propiedad en esa región. El capital multinacional estaba en 2005 presente en una proporción del 57% del sector productor de granos y en 22% del sector de caña de azúcar y etanol, y esos porcentajes deben haberse incrementado en esta última década. La reforma constitucional de 1995, además de permitir la reelección presidencial, eliminó la distinción entre empresa nacional y extranjera, lo que ha dificultado el monitoreo de los capitales foráneos, que legalmente no pueden poseer más del 25% de la superficie de cada municipio.

Vale la pena señalar el carácter dual jugado por Brasil en estos procesos: al mismo tiempo en que sus tierras son adquiridas por grandes capitales extranjeros, los proyectos del capital y el Estado de Brasil se expanden en

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

África, como en el caso de Mozambique, y en América Latina (el caso del Paraguay sojero es un ejemplo). También capitales argentinos están presentes en la expansión sojera en Uruguay, Paraguay y Bolivia.

Otra modalidad de estos procesos de acaparamiento de tierras es el llamado *green grabbing*, adquisición de tierras vinculadas a propuestas de protección ambiental. Además de la propiedad de la tierra, los mecanismos de la economía verde suponen la implantación de una “gobernanza” privada transnacional sobre estos territorios, que excluye el poder público nacional y la sumisión de las poblaciones tradicionales a una “disciplina ambiental” monitoreada vía satélite.

BIBLIOGRAFÍA

- Clements, Elizabeth y Mançano Fernandes, Bernardo. (2012). “Land Grabbing, Agribusiness and Peasantry in Brazil and Mozambique”, paper presented at the International Conference on Global Landgrabbing II, october 17-19, 2012.
- Domínguez, Diego y Sabatino, Pablo. “Con la soja al cuello: crónica de un país hambriento productor de divisas”, en: Alimonda, Héctor. (Comp.). (2006). *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Sauer, Sérgio y Leite, Sergio. (2012). “Expansão agrícola, preços e apropriação de terra por estrangeiros no Brasil”, Brasília: *Revista de Economia e Sociologia Rural*, vol. 50 N.º 3 (julho/setembro).
- Pengue, Walter. (Coord.). (2008). *La apropiación y el saqueo de la naturaleza: conflictos ecológicos distributivos en la Argentina del Bicentenario*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Polanyi, Karl. (1989). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- S/A. (2015). *The Journal of Peasant Studies*, 42, 3-4 (may) (se trata de un número especial de esta revista, íntegramente dedicado al tema “Resistance, acquiescence or incorporation? An introduction to land grabbing and political reactions from below”).
- Secreto, María Verónica. “Ese comunismo estéril en que vegetan: el individualismo agrario frente a las formas ancestrales de propiedad y los usos tradicionales de la tierra”, en: Alimonda, Héctor. (Coord.). (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)/Ciccus.
- Van der Ploeg, Jan. “Sistemas de conocimiento, metáfora y campo de interacción: el caso del cultivo de la papa en el altiplano peruano”, en: Viola, Andreu. (Comp.). (2000). *Antropología del desarrollo*. Barcelona: Paidós.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

De la falla metabólica a la reconstrucción de la vida

HÉCTOR ALIMONDA

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

Podemos comenzar una aproximación a este tema a partir de la definición de un concepto básico, el ecosistema. El historiador Donald Worster (una de las figuras más importantes del campo de la historia ambiental) lo define como “un subgrupo de la economía global de la naturaleza, un sistema local o regional de plantas y animales que trabajan en conjunto para crear los medios de sobrevivencia”. Cualquier ecosistema natural se caracteriza por la vigencia de un cierto equilibrio entre especies animales, entre especies vegetales y en la relación entre ambas. Hay una relación de alimentación entre las diferentes especies (herbívoros comiendo vegetales, carnívoros comiendo animales, pájaros comiendo insectos), oscilando dentro de ciertos límites (en cierta fase los zorros comen a las gallinas, pero si no quedan más gallinas los zorros mueren o buscan otro lugar, con lo cual las gallinas vuelven a multiplicarse) y también una relación de espacio (los diferentes vegetales se combinan entre sí o se eliminan: la sombra de los pinos mata la vegetación del suelo, las trepaderas ahogan a los árboles, los árboles dan frutos que alimentan a los monos, que a su vez son comidos por sus predadores, etcétera).

Bien, lo que nos interesa, desde el punto de vista de la historia humana y de la ecología política, es que en algún momento los humanos, en lo que se llama la Revolución Neolítica, diez mil años atrás, comenzaron a modificar intencionalmente estos ecosistemas naturales, dando origen a lo que se llama sistemas agroecológicos o agroecosistemas. Se trata de un ecosistema reorganizado para fines agrícolas o ganaderos, una especie de “domesticación” de los ecosistemas naturales, que reestructura los procesos tróficos de la naturaleza, o sea, los procesos de flujo de alimentos y de energía en la economía de los organismos vivos. Esta reestructuración implica una presión sobre las energías productivas de un ecosistema para servir a propósitos humanos conscientes, como la alimentación y otras necesidades de una comunidad humana.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Sea cual sea su lugar y su tiempo, los agroecosistemas tienen dos características generales. Primero, son siempre una especie de versión truncada de algún sistema natural original, que ha sido simplificado por los humanos: han quedado menos especies interactuando en su interior, y muchas líneas naturales de interacción han sido acortadas y redireccionadas en una única dirección. Normalmente, son sistemas organizados con fines externos, donde algunos de los productos útiles como alimentos son recolectados y transportados hacia fuera del ecosistema. Pueden ser consumidos por la propia comunidad humana que trabaja y se beneficia del ecosistema. En ese caso, sus desechos vuelven al suelo, base del agroecosistema, y permiten la regeneración de las propiedades químicas nutrientes del mismo, que a su vez alimentarán la próxima cosecha. La agricultura puede estar combinada con la ganadería, en cuyo caso los desechos de los animales domesticados también restituyen propiedades al suelo.

Pero los productos también pueden ser transportados a gran distancia, para alimentar ciudades, o para ser exportados por un puerto para el mercado internacional. En ese caso, los desechos no retornan a la tierra. Esa relación de intercambio material entre sociedades humanas y su medio físico, de intercambios que permiten la reconstitución de cada uno de los términos, es lo que se denomina metabolismo entre la sociedad y la naturaleza. Cuando ese intercambio se interrumpe, por falta (los productos agrícolas son exportados y no hay restitución de nutrientes en el suelo donde se originaron) o por exceso (las actividades industriales y el consumo de las ciudades producen cantidades crecientes de desechos, que no pueden ser asimilados y crean problemas de contaminación), se dice que existe una falla metabólica en ese intercambio. En esos casos, los agroecosistemas quedan en peligro de agotarse o degradarse. Para sobrevivir, el sistema agroecológico debe alcanzar algún tipo de nuevo equilibrio entre sus “exportaciones” e “importaciones”. En caso contrario, pierde progresivamente su productividad y la comunidad humana decae en la pobreza y en el hambre.

La segunda característica de los agroecosistemas es que a pesar de tratarse de creaciones humanas, permanecen inevitablemente dependientes

del mundo natural, de la fotosíntesis, de los ciclos bioquímicos, de la estabilidad atmosférica y de los servicios de organismos no humanos, como los insectos polinizadores. Esto vale para un arrozal en China, para una plantación de manzanas en Río Negro o para una plantación de eucaliptus en Brasil. Cualesquiera sean las diferencias entre los agroecosistemas, todos están sujetos a leyes biológicas y ecológicas, que gobiernan selvas, bosques o praderas, determinando la flexibilidad, la “resiliencia” (capacidad de recuperación) y la sustentabilidad de los mismos como sistemas colectivos.

Las comunidades humanas, en un lapso relativamente breve de tiempo, seleccionaron los vegetales más apropiados para su alimentación, y los cultivaron e hicieron evolucionar según prácticas biotecnológicas propias, lo que el antropólogo Claude Levi-Strauss llamó “ciencia de lo concreto” (el maíz, por ejemplo, se considera producto de operaciones humanas). Fueron transportados y plantados en diferentes suelos y climas. Esa expansión agrícola implicó la formación de agroecosistemas, y debe haber provocado la extinción de muchas especies nativas.

Con el tiempo, las culturas humanas fueron desarrollando y acumulando conocimientos para cultivar las plantas, prevenir las plagas y proveer al mantenimiento de la fertilidad del suelo, que constituyeron los llamados saberes campesinos. Una estrategia muy frecuente fue la diversificación de cultivos, el mantenimiento de una especie de biodiversidad de origen artificial, que armonizando a las diferentes especies vegetales entre sí, permite compartir nutrientes, controlar plagas, etcétera. Las agriculturas de este tipo producían paisajes agrarios diversificados en forma de mosaicos, reteniendo y reproduciendo una sabiduría aprendida de la naturaleza. En el momento actual, ya lo observamos en una clase anterior, vemos que aquellos países que mantuvieron una economía y una cultura campesina más arraigadas son precisamente los que poseen una tradición gastronómica más diversificada y compleja: China, Japón, Francia, Perú, México, Italia, por ejemplo.

Estos sistemas agroecológicos tradicionales, vinculados a las sociedades campesinas que se fueron delineando y estableciendo en la superficie del planeta, estaban básicamente orientados a la subsistencia de las

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

comunidades: se cultivaba para consumir, si se producían excedentes eran almacenados o eran eventualmente intercambiados, pero en pequeña cantidad, ya que ese intercambio no era el objetivo de la producción. Y, aunque fueran ecosistemas simplificados, preservaban mucho de la diversidad y complejidad natural. La preservación de las características de estos agroecosistemas constituía la fuente de la estabilidad campesina y de la reproducción de la comunidad a lo largo de diferentes generaciones. Estas experiencias históricas de la humanidad son las que reivindica y recupera el movimiento actual de la agroecología.

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

Con la aparición de la economía de mercado y la llamada Modernidad, a partir del siglo xv (y se fue profundizando durante los siglos xviii y xix, con la formación de un sistema productivo mundial) la estructura y la dinámica de los sistemas agroecológicos se modificó radicalmente, dando origen a una revolución agrícola que continúa en nuestros días, y que resulta en un impacto civilizatorio equivalente a la revolución neolítica. Recordemos de la clase anterior la observación decisiva de Karl Polanyi: la naturaleza fue despojada de todas sus significaciones culturales y simbólicas para las comunidades humanas y transformada solamente en tierra, plataforma para la producción de bienes comercializables y pasible de ser objeto de compra-venta. Se abrió una época de reorganización de la naturaleza y de los territorios del planeta, no apenas de los ecosistemas.

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

Se fue implantando en el mundo un modelo de sociedad basado en un modelo simplificado e idealizado de comportamiento humano, orientado a maximizar la riqueza personal. Prefiero usar las palabras del propio Polanyi:

DE PENSAMIENTO

La producción de subsistencia fue substituida por la producción orientada hacia la ganancia. Todas las transacciones pasan a tener una base monetaria. Toda la renta debe provenir de la venta de alguna cosa. Pero lo más sorprendente y peculiar del sistema reside en que una vez establecido se debe permitir que funcione sin interferencias externas.

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Primero en Inglaterra (la llamada primera revolución agrícola) y luego en todo el planeta, los sistemas agroecológicos fueron racional y

sistemáticamente reformados para intensificar la producción agrícola para el intercambio, y, por su intermedio, la riqueza de los productores privados.

Con relación a los agroecosistemas, pasamos a tener un movimiento radical de simplificación del orden ecológico natural, limitado ahora a la presencia de pocas especies de valor comercial. En muchos casos, como en el modelo inglés, los campesinos perdieron la propiedad de la tierra y fueron reemplazados por trabajadores asalariados. En otros casos la mantuvieron, inclusive por medios revolucionarios, como en Francia. Pero el hecho es que la producción de subsistencia fue siendo reemplazada por la producción para mercados externos a la comunidad, de donde vendría un ingreso monetario para, recurriendo al mercado, proveer a la subsistencia y a la reproducción del sistema productivo.

Lo que sucedió también es que la tierra y la naturaleza fueron transformadas en un conjunto especializado de instrumentos de producción. Lo que fue una comunidad natural compleja, que los campesinos habían transformado en sistemas agroecológicos diversificados para producción de productos de subsistencia, se transformó en un aparato orientado para la competición en mercados ampliados para obtener éxito monetario. Desde el punto de vista agronómico y ambiental se originaron monoculturas. En las monoculturas la simplificación de la naturaleza ha sido llevada al extremo, en una reconstrucción del agroecosistema que lo lleva a producir una única especie, cultivada en una localidad en función de una demanda que puede estar en el extremo opuesto de la superficie del planeta. La Modernidad capitalista, en su énfasis de ganancia, necesita de la homogeneidad de los productos, lo que lleva a la destrucción de la diversidad biológica y cultural de la agricultura. Se fue produciendo un progresivo empobrecimiento de la diversidad biológica, las culturas campesinas y los propios campesinos fueron desapareciendo. Al mismo tiempo, la pérdida de la diversidad llevó a que esta agricultura especializada fuera mucho más vulnerable a la aparición de plagas y de hierbas dañinas.

Junto con este proceso, se fue dando también un decisivo desarrollo de las ciencias naturales, que a partir del siglo XVIII se aplicaron a los problemas agrícolas en dos direcciones. Una de ellas fue productivista, orientada a

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

conocimientos que permitieran incrementar el producto y las ganancias. Otra fue más bien conservacionista, preocupada con la cuestión del metabolismo y con la pérdida de propiedades de la tierra y de los ecosistemas.

**LA SEGUNDA REVOLUCIÓN AGRÍCOLA:
LA CUESTIÓN DEL METABOLISMO**

Se habla de una primera revolución agrícola, desarrollada en Inglaterra en la época de la Revolución Industrial (hay autores, como Paul Bairoch, que sostuvieron que en realidad fue la revolución agrícola lo que posibilitó la Revolución Industrial). Tuvo como fundamento la reestructuración de la propiedad agraria, la expulsión de los campesinos de sus tierras y la implantación de actividades productivas para exportación (la cría de ovejas como insumo para la industria textil primero de los Países Bajos y después de la propia Inglaterra). A partir de esa época, otras transformaciones se fueron introduciendo en las estructuras agrarias de Europa occidental, todas orientadas en relación con la producción para mercados.

El hecho es que alrededor de 1830 la agricultura de Europa Occidental mostraba serios problemas de caída de la productividad de los suelos. Se dice que, conociendo empíricamente que existía una relación entre los huesos (los fosfatos) y la fertilidad del suelo, los campesinos acostumbraban recorrer los campos de batalla de las guerras napoleónicas para desenterrar los esqueletos de los soldados muertos y utilizarlos para recuperar fertilidad de sus campos.

La ciencia de la época, especialmente a partir de las investigaciones sobre química de los suelos del gran científico alemán Justus von Liebig (inventor también del extracto de carne, con lo que soñaba se iría a acabar el hambre en el mundo) pudo dar un diagnóstico preciso del problema. El desgaste de la fertilidad de los suelos se debía a una ruptura del equilibrio metabólico entre la sociedad y la naturaleza, una falla metabólica producida por los cambios estructurales de las sociedades europeas. La población rural había disminuido y la producción agrícola se concentraba progresivamente en monocultivos que irían a abastecer las

ciudades industriales en rápido crecimiento. Los suelos estaban agotando sus nutrientes, que ya no eran repuestos por los desechos de la población humana y de los animales, además de la radical simplificación de la biodiversidad de los agroecosistemas.

A principios del siglo XIX, el naturalista Alejandro von Humboldt había realizado un extenso viaje de investigación por tierras americanas del imperio español. En la costa peruana, registró la existencia de islas que constituían enormes depósitos de material biológico (excrementos y cadáveres de aves marinas, acumulados durante siglos), el guano, rico en fosfatos y nitrógeno, que las poblaciones indígenas utilizaban como abono para sus tierras agrícolas de la Sierra (un caso de la integración vertical andina que estudió, recién en el siglo XX, John Murra). Después de los cultivos agrícolas y saberes asociados, que a partir del siglo XVI sirvieron para salvar a Europa del hambre (la papa, el maíz, el tomate, el cacao, etcétera), una vez más la apropiación de la naturaleza y de las culturas de los pueblos originarios del continente vendría en ayuda de Europa. En 1835 llegó el primer buque cargado de guano a Liverpool, para ser utilizado como abono y reconstituyente de los suelos, y se abrió un período de algunos años en que ese producto fue la principal exportación de América del Sur al mercado mundial. A partir de 1860 el guano peruano comenzó a agotarse, y a ser reemplazado por el nitrato del desierto de Atacama, que acabó provocando la guerra del Pacífico, de Chile contra Perú y Bolivia.

Dos potencias navales, Inglaterra y EE.UU., enviaron buques para recorrer todas las costas e islas del planeta, para identificar yacimientos de guano. En 1856 el congreso de EE. UU. aprobó la *Guano Islands Law*, por la cual se atribuía el derecho de apropiación de islas deshabitadas con depósitos de guano. Entre 1856 y 1903 los EE. UU. se apropiaron de 94 islas, arrecifes y rocas en todos los océanos del mundo. Pero los avances científicos europeos, para esa época, ya habían conseguido el abastecimiento de potasio y de fosfatos artificiales.

En resumen: las múltiples transformaciones sociales y productivas producidas a partir de la Revolución Industrial habían quebrado el equilibrio metabólico entre la sociedad y la naturaleza de Europa Occidental, un

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

proceso que progresivamente se iría extendiendo al resto del mundo, junto con la agricultura de mercado. Los suelos ya no recuperaban sus propiedades fertilizantes a partir de equilibrios naturales con la población y con su ganado (incluyendo los forrajes, que reponen nitrógeno en el suelo), sino que necesitaban de restituciones por medios artificiales, desarrollados por la ciencia y producidos por la industria. La población creciente de las ciudades necesitaba del abastecimiento agrícola para subsistir, así como la industria necesitaba de los insumos agrícolas. Pero para reponer sus fuerzas, la agricultura necesitaba estar subordinada a la industria.

DE LA

PRIMERA

Karl Marx, que era un lector atento de la producción de las ciencias naturales, y en especial de la obra de Liebig, incluyó en su obra *El Capital* algunas observaciones sobre el tema de la falla metabólica, que indican una interesante aproximación a la ecología política contemporánea. Observó que el capital, que se apropia de la fuerza productiva del obrero, también se apropia de la fuerza productiva de la tierra. De esa forma, cada paso en la dirección del aumento de la explotación de los obreros sería también un paso en dirección al aumento de la explotación de la naturaleza.

EL CAMPO MECANIZADO Y LA REVOLUCIÓN VERDE

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Entre 1830 y 1832, cuando una nueva tecnología, la maquinaria agrícola, había aparecido en la agricultura inglesa, substituyendo trabajadores y haciendo desaparecer puestos de trabajo, indignados clandestinos, dirigidos por el fantasmal Capitán Swing, destruyeron unos 400 aparatos mecánicos, especialmente trilladoras. Ya no se trataba de rebeliones campesinas por el acceso a la tierra o su protección, sino de un nuevo tipo de conflicto social, que marcaba el comienzo de la agricultura industrial. La introducción de maquinaria era un modelo de modernización agrícola que intensificaba la producción y precarizaba las relaciones de trabajo, haciendo desaparecer la relación patriarcal entre patrones y trabajadores, y poniendo en su lugar una fría relación mercantil, en una situación en que, por otra parte, los trabajadores ya no tenían a su disposición el refugio en una producción de subsistencia.

Pero desde un punto de vista ecopolítico, la introducción de estas tecnologías significó la aplicación a la agricultura de una lógica de producción industrial. Implicó que esta organización de la producción pasó a tener progresivamente en su centro la organización del proceso productivo según el complejo tecnológico, y no según las condiciones naturales diferenciadas y los ritmos y pausas de los tiempos cíclicos de la naturaleza.

Estos procesos continuaron durante el siglo XIX, teniendo un enorme impulso con la expansión agrícola en las praderas del oeste de EE. UU., cuya ocupación ya contaba con la industria de maquinaria instalada en la costa este. Por similitudes geoambientales, este modelo productivo del cereal llegó muy precozmente a la Argentina, que a fines del siglo XIX era uno de los países del mundo con mayor incorporación de maquinaria agrícola.

El modelo agrícola generalizado en el siglo XX, sobre todo a partir de las llamadas “tierras nuevas” de clima templado y la producción del cereal, supone la aparición de una agricultura que desde el comienzo está subordinada a la industria y a los mecanismos del capital financiero. Los productos se dirigen a mercados lejanos, hasta donde son transportados por ferrocarril y/o camión, y exportados a través de infraestructura portuaria. Cada vez más los saberes agrícolas populares desaparecen y son reemplazados por la extensión agronómica de base científica.

En el caso de América Latina, un momento de importancia geopolítica significativa se produce durante la Segunda Guerra Mundial. En términos generales, la región queda automáticamente inscripta en el bando occidental del conflicto, siendo un período en el que EE. UU. aumenta su influencia sobre la región, en detrimento de los europeos. Con el argumento de la colaboración en el esfuerzo de guerra, son desarrollados inventarios meticulosos de recursos naturales y de potencialidades agrícolas en varios países de la región. Acabado el conflicto, aparece en el escenario internacional, marcado ahora por la llamada “guerra fría”, la retórica del desarrollo y con ella el énfasis en la necesidad de la “modernización” de las agriculturas latinoamericanas.

Está allí el origen del paradigma productivo de la denominada Revolución Verde, que se implantó dinámicamente en la región a partir de mediados del

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

siglo xx. En primer lugar, implica una drástica tractorización y mecanización de la producción agrícola, que hace aún más estrecha su subordinación en relación con la industria y con el capital transnacional, y que exige, a su vez, una extensa inversión pública en la construcción de infraestructura. Pero además aumenta exponencialmente el consumo de combustibles por parte de la agricultura. Al respecto, son ya clásicos los estudios realizados sobre la agricultura de EE. UU., que comprueban que ese modelo tecnológico consume más energía, a partir de fuentes no renovables, que la energía que produce de fuentes renovables, a partir de la radiación solar.

El modelo de la Revolución Verde se caracteriza también por el empleo de semillas híbridas y por un amplio paquete tecnológico de insumos de síntesis química. Por esta vía, la agricultura se vincula entonces también a estos sectores industriales de la biotecnología y de la petroquímica. Como ya vimos en una clase anterior, la producción agrícola se inserta ahora en complejos agroindustriales, que tienen como destino final de consumo a la industria de alimentos procesados. La predominancia del capital transnacional sobre las agriculturas latinoamericanas aumenta ahora exponencialmente.

Además de su inspiración ideológica en una perspectiva empresarial, la Revolución Verde supone un paquete tecnológico que tiene como referencia el modelo de la agricultura de EE. UU., caracterizado por extensas unidades que trabajan en tierras planas y condiciones agroecológicas relativamente homogéneas. De hecho, resultó poco adecuado en las condiciones europeas de pequeña y mediana propiedad agrícola familiar y de gran variabilidad geológica, y francamente inadecuado en países del denominado Tercer Mundo, con pequeña agricultura campesina basada en ecosistemas heterogéneos con condiciones de difícil manejo.

La esencia del modelo de la Revolución Verde, entonces, consiste en la especialización productiva y la simplificación de los ecosistemas, a través de la implantación de monocultivos intensivos y mecanizados, donde la progresiva pérdida de fertilidad es compensada por medio de dosis crecientes de fertilizantes químicos, mientras el incremento de las plagas se combate mediante el empleo masivo de pesticidas. La reproducción

del sistema emplea semillas híbridas, que imponen la dependencia de la agricultura en relación con empresas de agrotecnología, de capital transnacional altamente concentrado. Se consume así la subordinación material y financiera de la agricultura frente al capital. Los saberes agrícolas preservados son remplazados por un paquete tecnológico prefabricado que se impone a los agricultores. Como dice Armando Bartra:

El campesino deja de usar el paquete tecnológico para ser usado por él. Y cuando el labrador es un campesino el resultado de esta inversión es que ya no trabaja solo para el capital, sino que es obligado a trabajar como el capital, en un comportamiento contra natura que con frecuencia lo lleva a la ruina.

Además de sus consecuencias políticas, sociales y económicas, este modelo tiene obviamente también como consecuencias daños ambientales, que en general son ocultados como economías externas, tales como contaminaciones diversas, erosión, pérdidas de biodiversidad, envenenamiento de trabajadores rurales y de consumidores, etcétera. Desde el punto de vista de la ecología política, es interesante registrar la importancia del surgimiento durante la década de 1960 de una crítica al uso de agroquímicos (simbolizado por el libro *Primavera silenciosa*, de Rachel Carson) y que se irá incrementando en las décadas posteriores, marcando la aparición de una conciencia ambiental y también, por el lado de la preservación de la calidad de los alimentos, de una politización del consumo.

LA REVOLUCIÓN DE LOS TRANSGÉNICOS

Pero todas las tendencias señaladas en relación con la Revolución Verde acabaron profundizándose con la revolución tecnológica posterior, la agricultura de transgénicos. Entre 1983 y 1985 se registraron los primeros pedidos de patentes para organismos genéticamente modificados, y a partir de allí su expansión ha sido vertiginosa. En 1998 ya existían 27,8 millones de hectáreas de cultivos transgénicos en el mundo, que pasaron a 44,2

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS
millones en el año 2000 y a 160 millones en el año 2011. Al mismo tiempo, se comprueba que estos datos globales implican una notable concentración en ciertos países, justamente aquellos que por sus características resultan más viables para la expansión del modelo tecnológico del agronegocio.

DESCOLONIALES:
MEMORIAS
En primer lugar en la extensión de estos cultivos estaban en 2011 los EE. UU., con 69 millones de hectáreas de transgénicos. Lo seguía Brasil, con 30,3 millones de hectáreas, y estaba en tercer lugar Argentina, con 23,7 millones de hectáreas. Es decir que estos tres países concentran nada menos que el 76,8% de los cultivos mundiales de transgénicos. La primera autorización para la plantación de transgénicos en la Argentina fue en 1996, la soja RR (Roundup Ready), siendo Felipe Solá secretario de Agricultura de la nación.

DE LA
PRIMERA
En su mayoría, estas extensiones cultivadas corresponden a la soja, que en el caso argentino llega a ocupar más del 50% de la superficie agrícola del país, aunque también se destacan las variedades transgénicas del maíz y del algodón. La soja tiene una peculiar polivalencia para los fines de la industria de alimentos para humanos y para ganado, y tratamientos de manipulación genética han permitido su cultivo en diferentes condiciones geológicas, lo que la ha llevado a extenderse a lo largo de todo el oriente de América del Sur, desde el sur de la pampa húmeda argentina hasta la región amazónica de Brasil.

ESCUELA
DE PENSAMIENTO
DESCOLONIAL
Las consecuencias de la implantación de estos cultivos en esa escala son innumerables, y suficientemente divulgadas. Digamos en primer lugar que esa extensión ha llevado tanto a la ampliación de la frontera agrícola a costa de la destrucción de bosques nativos como a la reducción de la biodiversidad y a la disminución de superficies destinadas a otras producciones, como la lechera. La intensidad de estos cultivos ha aumentado los fenómenos de erosión y de pérdida de fertilidad de los suelos, como fue comprobado por investigaciones de la Universidad Nacional de Río Cuarto.

NUESTROAMERICANO
Pero la soja, además, no viene sola, sino que es acompañada por paquetes tecnológicos que suponen un uso permanente de agroquímicos, como el glifosato. Las fumigaciones desde aviones sobre los sembrados de soja han producido innumerables casos de cáncer en pequeñas localidades

del interior argentino y paraguay (los “pueblos fumigados”), así como las operaciones han afectado a trabajadores agrícolas. Se promueve un silencio sistemático sobre estos casos, donde el poder económico y el poder del conocimiento se identifican. Oportunamente, el doctor Andrés Carrasco, investigador de la Universidad de Buenos Aires, demostró los efectos del glifosato sobre el aparato reproductor de los anfibios, especialmente sensibles a la contaminación y factibles de servir como testigos. Fue tenazmente hostilizado desde posiciones de poder económico y científico, recibiendo inclusive amenazas personales.

Pero claro que además del paquete químico que los acompaña, los propios transgénicos poseen efectos contaminantes, cuyos efectos sobre la naturaleza, incluyendo otros vegetales, fauna y humanos no están debidamente esclarecidos. Por eso la oposición a los transgénicos recurre al denominado “principio de precaución”, que supone la prevención lógica de no autorizar su plantío hasta disponer de información completa acerca de sus efectos sobre el ambiente y sobre otros vegetales. Se han registrado, ya desde 2001, contaminaciones de maíz en México, que además de sus efectos directos de corto plazo, ponen en riesgo la preservación del patrimonio genético en zona de origen de uno de los vegetales más importantes para la alimentación humana. En 2002 también se registró contaminación por transgénicos en arrozales de EE. UU. y de China, que podrían crear distorsiones genéticas en otro de los tesoros alimenticios de la humanidad.

En una clase anterior ya nos referimos a la comprobación, a partir de la información aportada por los Censos Nacionales Agropecuarios, de la disminución del número de explotaciones agrícolas en Argentina y al aumento de la concentración de la propiedad de la tierra desde el comienzo del ciclo de la soja transgénica. Digamos también que estos procesos son reforzados por la extremada concentración de poder oligopólico de las transnacionales de la biotecnología, como Monsanto, cuyos paquetes tecnológicos subordinan o excluyen a los medianos y pequeños productores. La tecnología *Terminator*, que consiste en la alteración genética de plantas transgénicas para volverlas estériles, pone en manos de las empresas transnacionales la llave de la reproducción biológica de la agricultura.

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Seminario de Héctor Alimonda: "Colonialidad de la naturaleza"*

XIMENA GONZÁLEZ BROQUEN
Y EISAMAR OCHOA
(moderación, registro y sistematización)

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

* I Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, jueves 13 y viernes 14 de octubre de 2016. Este es un resumen de los puntos planteados durante el seminario en la dinámica de debate (los puntos, ideas y argumentos sintetizados en este texto fueron validados *in situ* por los participantes del seminario).

El debate arrancó planteando que la colonialidad de la naturaleza como expresión de la expansión de las fronteras en la lógica de producción de mercancías trae implícita una racionalidad que expresa la colonialidad misma del ser, el saber, la existencia y la vida.

Es una racionalidad que se expresa en el mismo proceso histórico de opresión a la mujer y de los cuerpos como territorios de explotación por parte del patriarcado, y que presenta un paralelismo con la lógica de feminización de la naturaleza que subyace al antropocentrismo y que atraviesa sistemáticamente las subjetividades del ser moderno.

Dentro de esa racionalidad se inserta el patrón productivo de nuestra región, esencialmente extractivista, que ha sido impuesto a partir del despojo de saberes, racionalidades y territorios.

En este sentido se hace necesaria la activación de un debate nacional que permita analizar y comprender en su integridad y complejidad histórica, social y territorial los conflictos, como el que rodea al tema del Arco Minero del Orinoco. Sobre este tema particular, el cual fue central en el debate generado, se esbozaron una serie de propuestas y planteamientos, que resumimos a continuación:

Primero, en todo se resaltó la necesidad de crear espacios de debate y acción que permitan la reapropiación de los saberes e historias despojados en los territorios mineros. En efecto, la centralidad que ha adoptado el tema del Arco Minero a raíz del decreto ha invisibilizado y relegado a un segundo plano los otros conflictos de diversa índole que se encuentran en el territorio y que no deben dejarse de lado. Por eso es necesario insertar el tema del Arco Minero dentro del contexto amplio de la región, para realizar investigaciones comparadas que permitan tener una perspectiva amplia del problema en su complejidad.

El debate público en torno al Arco Minero se ha polarizado entre la escala geopolítica y la escala local, y se hace necesario centrar la mirada

ENCUENTROS
en un punto medio que permita analizar la interacción que existe entre las realidades de esos dos ámbitos.

DESCOLONIALES:
MEMORIAS
Esta situación revela la necesidad de interpelar al Estado desde su función de mediación, entendiendo que este es anterior al gobierno, lo que lo obliga a mantener una comunicación transparente sobre las condiciones del acuerdo, los actores involucrados, la ejecución de los estudios de impacto ambiental, así como las consultas y consentimientos previos. En este sentido, se solicitó que se abran para el debate de estos temas tanto la Comisión de Desarrollo Ecosocialista, el Consejo Nacional de Economía como la Sala Político Administrativa del TSJ.

DE LA
PRIMERA
Sin embargo, este proceso de interpelación no tiene que invisibilizar la importancia de pasar de la identificación exclusiva de los problemas, en el ejercicio descolonizador del Estado, a la identificación de los actores y avanzar, de este modo, en la construcción de imágenes prospectivas que nos permitan evitar la satanización del Estado y comprender que hay un proceso permanente de interacción en la región entre el Estado y lo popular.

ESCUELA
En este sentido, la propuesta venezolana de Estado comunal debe entenderse como construida a través de una militancia territorializada, y esto implica que la investigación también debe ser territorializada para poder comprender bien los contextos, las relaciones de poder, los discursos y la complejidad de los conflictos. Esto conlleva a la construcción de una agenda de investigación-acción participativa transformadora que permita construir propuestas concretas en el reconocimiento de la realidad de los sujetos y los territorios.

DE PENSAMIENTO
DESCOLONIAL
En este marco se destacó la importancia de reconocer la cartografía emocional como método que permite la sensibilización acerca de lo que es el patrimonio, para poder romper con la idea que transversaliza el ámbito turístico de la protección de monumentos por su valor único material, avanzando hacia la valoración de los territorios a través del sentimiento y de la apropiación sobre la historia que está detrás de ese patrimonio.

NUESTROAMERICANO
Todo este camino implica asumir, desde la conciencia de la ecología de los pobres, la tarea pedagógica que debemos ejecutar como activadores y multiplicadores para la construcción de nuevas alternativas y para la

visibilización y validación de las que ya existen en los territorios. Es importante pensar en las escalas de las alternativas, particularmente en el caso de las políticas del Estado.

El cuestionamiento al modelo se muestra más efectivo si se hace desde la construcción de posibilidades concretas que puedan sustituir la situación cuestionada, antes que desde la denuncia. Esta construcción de alternativas a la racionalidad moderna debe hacerse desde la praxis cotidiana e implica la construcción de una nueva cultura de vida que implica a su vez cuestionar lo urbano, lo académico, lo educativo, lo productivo y las propias subjetividades. Por eso se hace necesario contextualizar el tema del Arco Minero del Orinoco como el más general de las áreas protegidas, dentro del debate de los bienes comunes, y visibilizar cómo el efecto de este proyecto afecta a todos los sujetos, incluyendo los que se encuentran en los contextos urbanos, lo que hace fundamental identificar los puntos comunes de las luchas que nos permitan articularlas y fortalecerlas desde el reconocimiento de su diversidad.

Esto conllevó a abordar el tema del modelo agrícola, el cual también debe entenderse dentro de este contexto como impregnado y determinado por relaciones de poder que deben analizarse y comprenderse desde la realidad del territorio, y desde el involucramiento de los actores en procesos de diagnóstico e investigación participativa, destacando la importancia de comprender los antecedentes históricos de las realidades del campo y la ciudad para poder orientar acertadamente las luchas y los análisis que se enmarcan en estas realidades dicotómicas. En este marco, la organización popular alrededor del tema de las semillas locales, campesinas, indígenas y afrodescendientes, así como el reconocimiento de los conocimientos, prácticas y creencias asociadas a estas (la cual dio lugar a la aprobación de la Ley de Semillas construida por y desde una pluralidad de movimientos sociales populares, reunidos en el colectivo de colectivos Semillas Libres) constituye una praxis emancipadora invalorable, cuya sistematización y divulgación aportarían sin duda algunas luces para entender muchas de las dinámicas aquí planteadas.

El debate finalizó planteando que la ecología política latinoamericana, tal como se entiende desde esta mesa de trabajo, se caracteriza entonces

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

por ser esencialmente descolonial, estar atravesada por una historia común de saqueo y construida desde una vinculación directa con la historia del pensamiento latinoamericano. En ella se encuentra una articulación entre las nociones de territorio y cuerpo, lo que implica el abandono de una postura contemplativa, y una territorialización del diálogo permanente con las realidades locales, desde un particular afecto por la tierra, los territorios y la diversidad biológica y cultural-social que los habita. Esto trae como consecuencia el reconocimiento del papel protagónico de los movimientos sociales, en los cuales se reconoce la existencia de una fuerte influencia de los feminismos comunitarios y de la lógica del cuidado de la vida, existiendo aún desafíos pendientes relacionados con la problematización sobre los patrones de consumo que continúan reproduciéndose.

Sobre los autores

ENRIQUE DUSSEL

Argentino naturalizado mexicano. Licenciado en Filosofía, Universidad de Mendoza, Argentina. Doctor en Filosofía, Universidad Complutense, Madrid. Licenciado en Ciencias de la Religión, Instituto Católico de París. Doctor en Historia, La Sorbonne, París. Fue rector interino de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Autor de diversos libros entre los cuales destacan: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, *Política de la liberación*, *Filosofía de la liberación*, *20 tesis de política*, *16 tesis de economía política* y *Filosofías del Sur*. *Descolonización y Transmodernidad*, entre otros.

RAMÓN GROSFUGUEL

Puertorriqueño. Sociólogo, Universidad de Puerto Rico. Posdoctorado, Fernand Braudel Center/Maison des Sciences de l'Homme, París. PhD en Sociología, Temple University, EE. UU. Se desempeña en el grupo Modernidad-Colonialidad de la Universidad de Berkeley, EE. UU. Entre sus obras destaca *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (compilador). Además, ha publicado trabajos en diferentes publicaciones periódicas y compilaciones.

JOSÉ ROMERO-LOSACCO

Venezolano. Antropólogo, Universidad Central de Venezuela (UCV). Doctor en Ciencias para el Desarrollo Estratégico, Universidad Bolivariana de Venezuela. Cursa posdoctorado en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC): Laboratorio de Estudios Descoloniales del Centro de Estudio de las Transformaciones Sociales. Profesor en la Universidad Bolivariana de Venezuela y profesor invitado en el Programa de Formación Avanzada en Artes y Culturas del Sur de la Universidad Nacional Experimental de las Artes (Unearte).

ENCUENTROS

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

DE LA

PRIMERA

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

ENCUENTROS

JUAN JOSÉ BAUTISTA SEGALES

Boliviano. Ganador del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2015. Licenciado en Sociología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. Licenciado y magíster en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde también es doctor en Estudios Latinoamericanos. Entre sus libros destacan: *Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna*, *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana* y *¿Qué significa pensar desde América Latina?*

DESCOLONIALES:

MEMORIAS

KARINA OCHOA MUÑOZ

Mexicana. Profesora-investigadora asociada de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Cursa posdoctorado en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco. Integrante del colectivo La Guillotina. Ha participado en diversas publicaciones en calidad de autora, editora y compiladora y ha colaborado en espacios como Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (Glefas).

DE LA

PRIMERA

HÉCTOR ALIMONDA

Argentino. Fue profesor asociado de la Universidade Federal do Rio de Janeiro, investigador visitante en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Universidad de Buenos Aires, coordinador del Grupo de Trabajo en Ecología Política del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) y participó en diversos centros e instituciones académicas como docente, conferencista o panelista. Impulsor de la ecología política latinoamericana y luchador por los derechos de nuestros pueblos indígenas. Falleció en mayo del 2017.

ESCUELA

DE PENSAMIENTO

DESCOLONIAL

NUESTROAMERICANO

Este libro reúne a algunas de las principales voces latinoamericanas de la corriente descolonial: Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Juan José Bautista, Karina Ochoa y Héctor Alimonda. Los trabajos aquí reunidos se unifican en el planteamiento de que para la superación de la actual crisis civilizatoria y el tránsito hacia un mundo más justo, no basta con trascender el orden capitalista, sino que también es necesario poner en cuestión el paradigma de la Modernidad, que transversaliza toda nuestra existencia. Así, estos escritos, producto de las jornadas de la I Escuela Internacional de Formación Ecosocialista y Pensamiento Crítico Descolonial Nuestramericano, abordan la descolonización desde la resemantización de la política, la filosofía, el feminismo, la misma Modernidad y la ecología política, aportando también a la reinterpretación del devenir histórico.

José Romero-Losacco

Es antropólogo por la Universidad Central de Venezuela (UCV) y doctor en Ciencias para el Desarrollo Estratégico por la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV). Se desempeña como profesor del Programa de Relaciones Internacionales y como profesor invitado en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (Unearte). Es posdoctorante en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), participando en el Laboratorio de Estudios Descoloniales del Centro de Estudio de las Transformaciones Sociales.



Fundación Editorial

elperroylarana



Gobierno Bolivariano
de Venezuela

Ministerio del Poder Popular
para Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología

