

# Ecumenismo y des-colonización

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA,  
AZCAPOTZALCO

---

## Resumen

En los estudios poscoloniales y subalternos no sólo se critica el discurso eurocentrista de la modernidad, su manera de contar-narrar-proclamar la historia y ordenar sus hitos; también se busca un desmantelamiento epistemológico y se promueve una visión crítica que poco a poco permee las realidades afectivas y políticas, desarticulando las narrativas unívocas, preconizando lugares distintos desde los cuales mirar y ser. Pero, ¿ejercen realmente estos estudios una influencia inmediata sobre las formas de vida cotidiana, sobre las micro-realidades? Guiados por esta duda, en este ensayo se hace un recorrido crítico por las distintas teorías que dan cuenta de la oposición centro-periferia, desde la integración sociocultural que postula Aguirre Beltrán, pasando por la transculturación, el decolonialismo, los estudios culturales y latinoamericanos, los poscoloniales y subalternos. Al final se propone un ecumenismo sin barbarie.

## Abstract

In postcolonial and subaltern studies, not only is criticized the Eurocentric discourse of modernity, its way of telling-narrating-proclaiming history and ordering its milestones; an epistemological dismantling is also sought and a critical vision is promoted that little by little permeates affective and political realities, disarticulating univocal narratives, advocating different places from which to look and *be*. But do these studies really have an immediate influence on the forms of daily life, on the micro-realities? Guided by this doubt, this essay makes a critical journey through the different theories that account for the center-periphery opposition, from the sociocultural integration posited by Aguirre Beltrán, through transculturation, decolonialism, cultural and Latin American studies, the postcolonial and subaltern. In the end an ecumenism without barbarism is proposed.

**Palabras clave:** ecumenismo, pensamiento decolonial, integración sociocultural, colonialidad, subalternidad, estudios poscoloniales, estudios subalternos, estudios latino-americanos.

**Key words:** ecumenism, decolonial thinking, sociocultural integration, coloniality, subalternity, postcolonial studies, subaltern studies, Latin American studies.

**Para citar este artículo:** Martínez Ramírez, Fernando, “Ecumenismo y des-colonización”, en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 50, semestre I de 2018, UAM-Azcapotzalco, pp. 207-220.

## 1. El proyecto descolonizador

Los griegos de la época clásica (s. V a. C.) y los griegos y romanos del periodo helenístico (s. III-II a. C.) distinguían entre *cosmos* y *ecumene*. Cosmos era una totalidad natural cuyos confines eran la bóveda celeste y los puntos cardinales. Ecumene era una totalidad geográfica y humana, una visión universal de las sociedades, una forma de conciencia del otro que, no obstante, tenía un núcleo particular. Esto significa que cada cultura, aunque supiera que existían otros pueblos con idioma, costumbres y dioses diferentes, se concebía a sí misma como el pueblo elegido, como el centro del mundo. Así lo pensaron Babilonia, Asiria, Israel, Persia, Grecia, Roma. El *ecumenismo* marca a la antigüedad más allá de las fronteras occidentales, desde los babilonios hasta Roma. Es una forma de negar al otro el *status* que los dioses confieren a un solo pueblo como la nación elegida. En el caso concreto de los griegos, esos otros eran simplemente bárbaros, los que no poseían su cultura y no compartían la axialidad de su saber. La palabra bárbaro no poseía la carga negativa que hoy tiene.

También podemos configurar centralidades y otredades entre las culturas indígenas anteriores a la Colonia, entre las cuales existieron guerras imperiales y sometimientos que, *mutatis mutandis*, responden a una misma actitud frente al otro. Sin embargo, lo que ahora deseo plantear es cómo se articula discursiva y teóricamente esta actitud o esta necesidad de ubicar al otro y de apropiarnos de nuestra propia centralidad y, para ello, resultan emblemáticos Walter Mignolo con su argumentación a favor de la *decolonización*; Nelly Richard y sus críticas a los discursos sobre las relaciones de poder entre las metrópolis y las periferias –discursos que circulan *cómodamente* entre una élite intelectual

pero que no alcanzan a la realidad material<sup>1</sup>-, y, en tercer lugar, los estudios poscoloniales y subalternos, que defienden una decolonización epistémica.

Según Mignolo, "modernidad" es una categoría europea con la cual se impone una perspectiva única del mundo, del saber y de la historia. La modernidad es un contexto de enunciación, con referentes históricos, culturales y cognoscitivos que no tienen los colonizados; representa un horizonte ideológico que abarca lo mismo a un pensador cristiano que a uno marxista, ya que ambos actúan bajo una marca geo-histórica, bajo el imperio de un mismo marco filosófico y paradigma de conocimiento. "La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. [...] El capitalismo, tal como lo conocemos, está en la esencia de la noción de modernidad y de su lado oscuro: la colonialidad."<sup>2</sup>

A partir de esto se han configurado los grandes relatos (*grand récit*) donde el que narra decide cómo hacerlo, quién entra y quién no. América Latina fue incluida en Occidente pero ubicada al mismo tiempo en la periferia. La modernidad es el discurso mediante el cual Europa y Estados Unidos construyen sus propios intereses de dominación; es una construcción ideológica, un monólogo impositivo. Asistimos, como se ve, a una actualización del ecumenismo, sólo que ahora es un concierto de naciones las que asumen su carácter de ombligos del mundo, como si hubiera una tácita identidad de clase o de pasado común a pesar de las diferencias. Lo raro hubiese sido que se tomara en cuenta el *sentimiento de axialidad* inca o azteca para trazar mapas y producir narrativas no ecuménicas, polifónicas o dialógicas.

Lo que hay que hacer, dice Mignolo, es que hable el nosotros, y para lograrlo primero debemos despojarnos de los conceptos que han traído los colonizadores, es decir, debemos emprender una *decolonización epistémica*, reescribir la historia desde otra lógica, con otro lenguaje y otras marcas de pensamiento. La idea central de su argumentación es que del pensamiento mismo de la modernidad surge la resistencia decolonial. ¿Cómo? No a través del discurso

<sup>1</sup> Vid. Max Horkheimer, "Montaigne y la función del escepticismo", en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995, pp. 139-201.

<sup>2</sup> Walter D. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 18 *passim*. Con respecto al concepto, escribe Néstor García Canclini: "Adoptamos con cierta flexibilidad la distinción hecha por varios autores, desde Jürgen Habermas hasta Marshall Berman, entre la *modernidad* como etapa histórica, la *modernización* como proceso socioeconómico que trata de ir construyendo la modernidad, y los *modernismos*, o sea los proyectos culturales que renuevan las políticas simbólicas con un sentido experimental o crítico." En Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, CONACULTA-Grijalbo, México, 1990, p. 19.

sino en las *prácticas epistémicas* del colonizado. En otros términos, diríamos que el pensamiento decolonial es una reacción defensiva, contracultural, contraideológica: el colonizado, desde su subalternidad y diferencia (Derrida *dixit*), desde su destierro (*damnés*), reinventa sus formas de existir a pesar de la herida que le han infligido...

Preguntémosnos, sin embargo, si realmente hay un *giro epistémico decolonial* o solamente es un proyecto político de protesta por parte de un grupo que atribuye a la entelequia llamada "modernidad" un poder ideológico y terrenal casi omnívoro, casi inexorable, casi fraguado como destino manifiesto por un dios bíblico cuyo *telos* reduce a unos al destierro (*damnés de la terre*) y a otros los conduce al dominio perpetuo. Las prácticas epistémicas responden a determinada organización del saber. Por lo que hemos dicho acerca del ecumenismo, no puede haber muchas de estas prácticas ni podemos entrar y salir de ellas a placer. ¿De qué episteme abjuramos con la decolonización?<sup>3</sup> ¿A qué clase de práctica conversa nos está invitando Mignolo? ¿Cuál es ese mundo-otro que nos promete? ¿Hay un pensamiento decolonial y una multitud de individuos desperdigados que lo profesan, o sólo unos cuantos intelectuales postulan su existencia? ¿Dónde viven estos intelectuales, desde dónde enuncian, a quién se dirigen? ¿Gozan de los privilegios de la modernidad modernizadora o han decidido irse a vivir a la Selva Lacondona o a la Amazónica?

El pensamiento decolonial, continúa Mignolo, es planetario "y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales"<sup>4</sup>. Se trata de un pensamiento fronterizo, es una subjetividad de frontera o una doble conciencia diferencial entre lo colonial y lo imperial, la cual al sujeto dominante no le resulta natural, sólo al sometido, pues en él vive la herida colonial.<sup>5</sup> No se puede empezar de cero sino de lo que hay, y a partir de ahí convivir, des-colocar... Pareciera que Mignolo lleva a nivel de estrategia lo que en realidad se da como colisión dramática entre culturas, es decir, "pensamiento decolonial" es una actualización de la categoría "transculturación"<sup>6</sup>, que a su vez había obviado lo que Gonzalo Aguirre Beltrán llamó "integración sociocultural", que es un proceso de adaptación o *integración* en tres niveles. El primero es el de la *con-*

<sup>3</sup> Vid. Fernando Martínez Ramírez, "La lógica del pensamiento y sus formas de expresión oral y escrita", *Casa del Tiempo*, volumen vi, época III, núms. 8-9, julio-agosto de 2005.

<sup>4</sup> Walter D. Mignolo, "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", en Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (editores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 34.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>6</sup> Fernando Ortiz y Ángel Rama *dixerunt*.

*versión paralela*, en el que las sociedades en contacto coexisten manteniendo su independencia. El segundo es el de la *conversión alternativa*, en el que los individuos de ambos grupos pasan a formar parte, fragmentaria pero reiteradamente, del grupo opuesto. El tercer nivel es el de la *integración polar*, donde ya se ha producido la fusión de ambos grupos debido al nivel de interdependencia estructural que alcanzaron.<sup>7</sup> Tanto el colonizador como el colonizado resultan transfigurados.

Habría que rescatar en este giro epistémico, émulo del famoso giro lingüístico –muy occidental, por cierto–, la idea del lugar de enunciación: desde dónde se piensa y a quién se interpela, son dos variables que debemos considerar a la hora de dislocar el discurso y las formas de saber –premisas que, por cierto, Mignolo comparte con los teóricos del poscolonialismo–. Hay que romper la lógica de la colonialidad: del poder, del saber y del ser.<sup>8</sup> En fin, la propuesta ecopolítica que subyace a estas argumentaciones es que se puede vivir de otra manera, *pluriversal*, donde se articulen prácticas económicas, políticas, sociales y subjetivas “otras”, lo cual, bien visto, no precisa de metadisursos sobre la decolonialidad. Sin embargo, el pensamiento decolonial, admite Mignolo, no es un discurso articulado sino un impulso que identifica a sus ocupantes, que consiste en pensar desde lo negado. Es un paradigma-otro que puede coexistir con el de la modernidad y cuyo fin práctico es el buen vivir y no el bien acumular.<sup>9</sup> Es, según lo vemos, una práctica hedonista que, de acuerdo con nuestro autor –¡y no dejamos de sorprendernos!– “anuncia el cierre del pensamiento hegemónico de la Modernidad eurocentrada”<sup>10</sup>. Estamos ante un nuevo ecumenismo... ¿Será posible tal empresa o resulta solamente una utopía?

## 2. ¿Quién lee a Nelly Richard?

Según Nelly Richard, los estudios latinoamericanos y los estudios culturales convergen alrededor de ciertas temáticas, tales como las relaciones de poder entre las metrópolis y las periferias, la relación entre las identidades no hegemónicas y las hegemónicas, el efecto globalizador sobre las prácticas populares

<sup>7</sup> Vid. “Integración sociocultural”, en Gonzalo Aguirre Beltrán. *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, FCE, 1992.

<sup>8</sup> Walter Mignolo, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, en Walter Mignolo, Catherine Walsh et al., *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.

<sup>9</sup> Vid. Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, 2001.

<sup>10</sup> Walter Mignolo, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, p. 20.

y sobre los nacionalismos; también comparten categorías y formulaciones teóricas de distinto origen disciplinar, como es la antropología, la sociología, la crítica literaria, la filosofía... Sin embargo, debemos asumir que toda teorización está condicionada geopolíticamente, que todo discurso debe ser contextualizado. A partir de esto formula su hipótesis crítica principal: *los estudios culturales tienen como ámbito de influencia sólo la academia y su función es normalizar las formas del pensamiento dominante dentro del circuito de las instituciones*. El simulacro que le impone la posmodernidad a este circuito consiste en incluir en sus discursos culturalistas o latinoamericanistas voces u otredades antes ignoradas –étnicas, sociales, de género– y en decir que el centro ya no es el lugar absoluto de dominio y control, pues se ha modificado el viejo esquema binario de jerarquía y subordinación. “Sin embargo –repite Richard– no es cierto que las divisiones de poder se han vuelto inmateriales, que las posiciones de sujeto son todas reversibles, permutables e intercambiables, que los límites ya no limitan.”<sup>11</sup> La academia y, por tanto, la metrópoli, ha resultado una máquina de producción y validación del discurso y de las teorías poscoloniales; ella pretende reconocer especificidades pero lo hace mediante un discurso globalizador. No basta con que los discursos poscoloniales incorporen la figura de la otredad y de la periferia para que las reglas del poder se vuelvan igualitarias. Hay todavía una gran distancia entre la teoría y la realidad. La lógica del poder la impone el centro, y la academia, con sus medios y modas de circulación del saber, confirma tal poder. El reto de los estudios latinoamericanos, por tanto, no es sólo asumir con voluntarismo político una voz intermediadora con la subalternidad, sino reformular epistemológicamente esta voz para que no sea leída desde el código de la autoridad y confinada al dominio de la institución académica.

“El enfoque de Richard –dice Jean Franco– es sobre los ‘fragmentos no oficiales’, ‘los pequeños huecos’ y las ‘otras formas del sentido’ que ocurren en la periferia.”<sup>12</sup> Pero, ¿se puede hablar y teorizar desde afuera, desde un borde callado, rebelde a toda clase de domesticación? Estas hablas-otras, cuando existen, automáticamente excluyen de su ser y saber la voz mediadora de la

<sup>11</sup> Nelly Richard, “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (editores), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, *passim*. Versión digital consultada: <<http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf>>.

<sup>12</sup> “Richard’s focus is on the ‘unofficial fragments,’ ‘the slight gaps,’ and the ‘falling apart of sense’ that occur on the ‘periphery.’” Jean Franco, “Foreword”, en Nelly Richard, *Cultural Residues. Chile in Transition*, Minneapolis-London University of Minnesota Press, 2004, p. xii.

academia. Se erigen en realidades ajenas, nouménicas, de las que suponemos su existencia, no las negamos, pero tampoco las comprendemos realmente.

La academia, cuando se enfrenta a estas voces, carece de poder de penetración, no tiene incidencia real, salvo cierto voluntarismo político que no es sino una cura en salud o la ratificación de una práctica epistémica de poder. Las traduce para convertirlas en lecturas metropolitanas de algo que no son ellas, para legalizar su actividad institucional, para dialogar entre pares dentro de una dinámica de poder que en nada modifican las condiciones materiales de ese otro objeto del discurso.<sup>13</sup> Es la Ciudad Letrada embelesada por La Comarca Oral por un efecto de desfamiliarización antropológica. La razón es simple: si alguien no habla de lo latinoamericano, lo latinoamericano se vuelve mudo, salvaje, inexistente en las micro-realidades de la vida cotidiana. Por eso, la academia tiene que decretar la existencia de la latinoamericanidad como alternativa descolonizadora, como actividad legitimante de un saber y de una práctica, como compromiso ético con los desfavorecidos o descentrados, quienes en sus *habitus* desconocen que alguien habla por ellos, que alguien formula saberes acerca de ellos. La academia crea, pues, sus metáforas identitarias, sus teorías de la marginalidad. Pero no es lo mismo la teoría que la práctica. Por eso —dice Nelly Richard— el conocimiento debe estar *localizado*, estar situado, en contexto. Teorizar sobre la experiencia es algo que no se puede hacer desde los centros hegemónicos sino en las prácticas coyunturales, situacionales. Las nuevas teorizaciones deben encontrar sus propias superficies de emergencia, que desde luego no figuran en el mapa institucional.<sup>14</sup>

Lo paradójico de esta formulación es que sigue siendo un discurso del posicionamiento: desde dónde y para quién debe hablar el estudioso de la cultura. Unas veces parece una reflexión epistemológica, es decir, acerca de la configuración de los saberes; otras parece una serie de recomendaciones metodológicas dirigida a los que la leemos, a los investigadores académicos. Y no deja de ser un metadiscurso para lectores especializados, con conceptos técnicos que no pueden escapar a lo que critican. La otredad resulta ajenidad, noumenicidad. Es un discurso sobre el discurso sobre el discurso... Es una teoría sobre la teoría sobre la teoría... Cajas chinas, canon en perpetua fuga. Es también la confesión de una angustia: la del intelectual que parece estar

<sup>13</sup> Vid. Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1997; *La interpretación de las culturas*, Madrid, Gedisa, 1988.

<sup>14</sup> Escribe Jean Franco: "Those divisions, the scars of past violence, and the channeling of desires into safe outlets are the focus of much of Richard's cultural criticism, which also monitors the violence of modernization that has altered language, affected all manner of representation, and profoundly changed the way people live their lives." *Op. cit.*, p. viii.

hablando solo, o a unos cuantos pares, situado en un lugar de confort que, si no se tenía, al menos se ha llegado a él. ¿Cómo escapar a la dinámica ominosa del poder desde el poder? ¿Cómo hacer circular un saber que se sale de los circuitos de comunicación impuestos por dinámicas institucionalizadas? ¿Cómo salir de la mudez en que el otro, el subalterno, el marginal me mete, pues no tiene la menor idea de mi existencia y mucho menos de mi práctica?

Como solución, Nelly Richard propone buscar el descentramiento constante, a fin de hacer fracasar la voluntad simplificadora de la institución académica. Abandonar el *paper* impuesto como estándar de comunicación, volver a la práctica individual de la escritura que proponía Barthes, asumir un estilo propio, romper con los léxicos aceptados. Lamentablemente la misma Richard asume un léxico estándar, abstruso, académico, que conspira contra lo que defiende y su saber no deja de ser una práctica institucional —como lo que ahora mismo hago—, por más que desee ser una intervención. ¿Quién realmente lee a Nelly Richard? ¿Qué marginal ha transformado su vida gracias a su discurso? ¿Cómo sabe Nelly lo que pienso de lo que piensa?

### 3. Lo poscolonial y lo subalterno

Uno de los signos de la llamada condición posmoderna es, según sus preconizadores,<sup>15</sup> la crisis de las nociones de razón y verdad, así como de la pretendida objetividad científica; también se desarticulan los grandes relatos (*grand récit*) sobre la historia uniforme, el progreso permanente y el bienestar tarde o temprano alcanzable; pierden su poder explicativo las nociones de centro y periferia, adentro-afuera, identidad-otredad, y toda una serie de repartos conceptuales binarios. En esta línea de recusamiento se inscriben los llamados *estudios poscoloniales* de los que, a decir de Joan Picas Contreras,<sup>16</sup> participan los *estudios subalternos*. Sin embargo —acota Picas Contreras siguiendo a Aníbal Quijano—, una cosa es que termine el colonialismo como acontecimiento geopolítico y otra que hayamos dado fin a la “colonialidad”, pues las relaciones de sometimiento también tienen una dimensión epistémica y cultural, como ya hemos señalado. “La colonialidad del poder implica necesariamente una colonialidad del saber.”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Jean François Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1994; Gianni Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, *Ántrhopos*, 1994.

<sup>16</sup> Joan Picas Contreras, “Poscolonialismo, conocimiento y poder. Contribuciones epistemológicas”, en *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 5(2), 2011, disponible en <<http://www.intersticios.es>>.

<sup>17</sup> *Ibid.*



Para una emancipación absoluta, falta una segunda descolonización que la primera dejó intacta, concerniente a las relaciones étnico-raciales, económicas, epistémicas y de género. Esto implica rescatar formas de saber subalternas, es decir, renunciar a un mundo de articulaciones discursivas que las supeditan aún. Así lo han visto –siguiendo a Michel Foucault, Jacques Derrida y Antonio Gramsci– Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, Homi Bhabha, Mamadou Diouf, y en el ámbito latinoamericano, Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Dignolo, entre otros.

La pregunta central en las reflexiones poscolonialistas es, quizás, quién habla y desde dónde lo hace, y las respuestas tienen una dimensión discursiva y otra teórica. Desde ambos flancos se pretende negar toda clase de conceptos *marcados* por el pensamiento eurocentrista y se ponen en juego las ideas mismas de saber y de ciencia. Se busca dejar de ser dependiente de una racionalidad cognitiva, hermenéutica y estética, descubrir fuentes teóricas autóctonas, romper el entramado saber-poder que lleva al subalterno, a pesar de ya no ser colonia, a adoptar formas jurídicas y morales que representan modos de dominación a las que Silvia Rivera Cusicanqui llama “colonialismo interno”<sup>18</sup>, formas que excluyen a todo aquel que no nació bajo su imperio y administran la vida de las culturas no hegemónicas. Lo que se busca es redefinir la relación saber-poder y devolverle la palabra al subalterno, siempre fragmentada y dominada por un discurso universalista que construye de manera arbitraria unidades nacionales, como los Estados-nación, y sin distinciones, inserta a los sometidos en la dinámica de la globalización, que también resulta una construcción discursiva, de poder –como hemos insistido.

Por nuestra parte, tendríamos que preguntarnos, de manera preliminar, si todo este alegato de la subalternidad no nos coloca en una situación aporética, pues termina por inventar aquello que al parecer ya estaba inventado: la dinámica del poder cuya consecuencia es el ecumenismo. Y así los estudios subalternos no son sino metadiscursos de la nostalgia y la protesta, sin ninguna incidencia *real* en la forma de vida y en el pensamiento de los subalternos, es decir, sin ninguna eficacia política; metadiscursos que en la praxis siguen los canales de legitimación impuestos, pues de no hacerlo estarían condenados al silencio y sus pretensiones político-epistémicas reducidas doblemente al silencio.

Precisamente, en esta línea de argumentación debemos leer a Gayatri Spivak, la cual –al reflexionar sobre el quién habla y desde dónde lo hace– interpela su propia relación con el grupo de Estudios de la Subalternidad al que

<sup>18</sup> *Ibid.* Véase la nota 5 del ensayo citado.

pertenece. Sostiene que la posición lectora de los miembros debe ser estratégica, no puede subvertir un orden para imponer otro, ya que entonces caería en la misma lógica que impugna. No, la posición debe ser descentrada: no imponer una verdad, nuevamente autoritaria, sino construirla en relación con las exigencias prácticas,<sup>19</sup> lo cual supone que la verdad es un bastimento discursivo, no un referente metafísico, impersonal.

Quizás uno de los momentos más luminosos en la reatribución de la palabra al subalterno resulte el marxismo. Sin embargo, dice Spivak, el marxismo es una teoría que impone una narrativa de élite, la cual presupone una igualdad abstracta y, por tanto, malintencionada al coronar a su modo el individualismo burgués, que acoge ideológicamente dicha igualdad, aunque en la práctica la destierre. Este discurso le impone a la historia formas de transición universales cuasi diáfanos que tienen que ver sólo con luchas materiales, sin que los sistemas simbólicos y de signos se confronten y entren en crisis.<sup>20</sup> En otras palabras, la subalternidad es una *teoría* de la conciencia y, por tanto, de la cultura; supone una ruptura con las formas de llamar a las cosas, una ruptura epistémica. Asistimos al fracaso de *una* forma de conocer el mundo, no obstante su éxito político. Pero —hemos de decirlo— no deja de ser una teoría.

En los estudios poscoloniales no sólo se hace una crítica política al discurso eurocentrista de la modernidad, a su manera de contar-narrar-proclamar la historia y ordenar sus hitos; también se hace una crítica epistemológica: se desarticulan los discursos narrativos, se promueven lugares distintos desde los cuales mirar. Y aunque no tengan una impronta sobre las formas de vida, sobre las micro-realidades, sí tienen, al menos, una consecuencia estética y política, y tal vez, tarde o temprano, esto alcance las formas de vida no tocadas. Estratégicamente, las formas de contar que surgen en los centros hegemónicos deben ser deconstruidas, pues han fracasado cognoscitivamente: lo que han postulado como saber no es sino el afianzamiento de una visión monológica de la historia, del saber, enmascaran como ciencia historiográfica y como teoría algo que es eminentemente ideológico y clasista. Sus teorizaciones son discursos de poder y sus saberes, a todas luces, autoritarios. Resulta que el colonizado —advierte Spivak— también está actuando en el teatro de la cognición, que debemos cuestionar la autoridad del sujeto que investiga. Desde ahora todo discurso está descentrado. Si se pretende hegemónico, automáticamente proclama su fra-

<sup>19</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, "Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía", en Sandro Mezzadra, Gayatri Spivak, *et al.*, *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008, pp. 33-67.

<sup>20</sup> Recordemos lo que dice Gonzalo Aguirre Beltrán a propósito del choque cultural.

caso cognoscitivo debido a su parcialidad. Puede hablar el subalterno, sí, pero su posición discursiva tampoco es privilegiada. Es –digamos, siguiendo a Mijail Bajtín– dialógica: forma parte de un juego de polifonías, de confrontaciones y de poder.

Tal estrategia de la subalternidad obliga a problematizar las nociones de lectura y de texto, a desplazar su alcance semántico y, a partir de pensadores como Michel Foucault y Roland Barthes, también obliga a preguntarnos por el héroe, es decir, por el supuesto sujeto soberano, el autor, el sujeto de la autoridad, el sujeto imperialista que hasta ahora había sido el héroe del humanismo, que así queda desenmascarado pues su misión jamás fue desinteresada: con su saber y sus formas de representación ha favorecido la hegemonía de cierta clase de discursos y ha aplastado otros. Desde ahora la conciencia deja de ser una entidad metafísica que yace detrás de los fenómenos y asume su verdadera condición histórica y política. Nos hacemos conscientes de nosotros mismos –sostiene Spivak– al desear el poder del otro, esto es, la conciencia es una construcción con el otro –sociocultural–, no una esencia ni una condición de clase (Freud, Marx), sino un accidente, una mera contingencia.

La estrategia para salir de la subalternidad comienza por no repetir las pautas discursivas hegemónicas –conceptos, teorías, formas de saber–. La rebeldía deconstructiva empieza por el discurso. “Las descripciones teóricas no pueden producir universales. Tan sólo pueden producir generalizaciones provisionales...”<sup>21</sup> No hay una sola forma de tomar conciencia de sí ni de comunicarse. Por ejemplo, el rumor, descartado como instrumento de comunicación y como representación cognoscitiva, puede resultar, dice Spivak, un modo de conciencia colectiva, porque no pertenece a nadie, carece de origen o de fuente, es errante en su circulación y promueve ciertas fórmulas de camaradería. Podríamos, por ejemplo, pensar en el carácter rumoral de la escritura y así tomar al autor como dialogante –otra vez Bajtín–. El rumor se asumiría como un alto breve en la errancia de un saber construido polifónicamente, sin huellas de autoría.

Los estudios subalternos hacen, implícitamente, una filosofía del conocimiento: de sí, en sí, e inclusive problematizan la noción misma de saber, como algo temáticamente condicionado, ideológicamente marcado. La propuesta radical es su postulación de una nueva forma de conciencia. El discurso pretendidamente neutral, ponderado por la ciencia o por “la razón” (cierto *logos*), ha resultado una quimera o, en todo caso, un mensaje ideológico, una ilusión. El

<sup>21</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, “Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía”, *op. cit.*, p. 50.

discurso es también un campo de fuerzas: el que habla se sitúa o está situado dentro de él, y es posible verlo como estrategia. El subalterno puede hablar a condición de siempre estar en movimiento. Nos referimos, desde luego, al que habla *como si* fuera subalterno: el teórico, el filósofo, el historiador... La subalternidad es también una estrategia y por tanto una opción política. Esta condición genera un discurso emancipador que conlleva su propia teorización, que a la larga también resulta ética y estética.

En resumen, y siguiendo a Sandro Mezzadra,<sup>22</sup> los estudios poscoloniales, y con ellos los estudios subalternos, renuevan la mirada, descentran toda clase de narración eurocéntrica y nos obligan a desconfiar de las interpretaciones que proponen las nociones de centro-periferia. No podemos seguir pensando que la historia y la civilización comienzan con Europa y que los otros pueblos no tienen historia, como lo proponía Hegel. Debemos abandonar la historia evolutiva de Europa como ámbito de referencia, abandonar las narraciones lineales que van del “viejo continente” a la “periferia”. Narrar así es asumir la misión civilizadora de Europa y asumir un solo concepto de civilización. Las fases de desarrollo no son todas incoadas en un solo lugar, sino *híbridas*. Hay que “democratizar en clave ‘multicultural’ el canon historiográfico o, tal vez, apostar a las ‘historias’ contra la ‘Historia’”<sup>23</sup>. Debemos cuestionar epistemológicamente a la historiografía, sobre todo en su manera de construir sus generalizaciones y, por tanto, sus categorías históricas. Un problema de carácter político se convierte, con esto, en una deconstrucción epistemológica. Los discursos de la ciencia también son ideológicos, como demostró Michel Foucault.<sup>24</sup> Inclusive el mismo concepto de “modernidad” es un condicionante discursivo, un referente abstracto que limita nuestra reflexión y le inyecta teleologismo a las otras historias. El asunto es cómo contar al margen de categorías que homogeneizan el discurso.

Sin embargo, junto con esta discusión sobre cómo y desde dónde contar, hemos de decir que los referentes espacio-temporales, en tanto que hitos, siguen siendo los mismos. Toda narración local, si quiere ser oída, precisa de abstracciones globales... Lo que sí se puede hacer es replantear los protagonismos, rearticular las fronteras, visibilizar zonas antes ignoradas, dislocar los puntos de vista narrativos, asumir que los subalternos son sujetos cuya acción ha sido ignorada en los relatos y por la historiografía. Por lo pronto, la subal-

<sup>22</sup> Sandro Mezzadra, “Introducción”, en Sandro Mezzadra, Gayatri Spivak, et al., *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, op. cit., pp. 15-31.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>24</sup> Vid. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1996.

ternidad no puede ser la negación radical de la palabra y de la acción política. La subjetividad de los subalternos no es pura negatividad: muchas de sus prácticas, como la revuelta, la fuga, la negociación, el carnaval, son formas de diálogo con y contra aquel que insiste en negarlo... Y nosotros, desde las suaves academias, y sin misiones civilizadoras ni conmiseración alguna, podemos proclamar que el mundo, a pesar de sus huellas reales sobre la vida, puede ser pensado de otras maneras. ¿Para qué? Está por verse... Se trataría, en principio, de un ecumenismo sin barbarie.

## Fuentes

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, FCE, 1992.
- Franco, Jean, "Foreword", en Nelly Richard, *Cultural Residues. Chile in Transition*, Minneapolis-London University of Minnesota Press, 2004.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1996.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, CONACULTA-Grijalbo, México, 1990.
- Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1997.
- , *La interpretación de las culturas*, Madrid, Gedisa, 1988.
- Horkheimer, Max, "Montaigne y la función del escepticismo", en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995, pp. 139-201.
- Liotard, Jean François, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1994.
- Martínez Ramírez, Fernando, "La lógica del pensamiento y sus formas de expresión oral y escrita", *Casa del Tiempo*, volumen vi, época III, núms. 8-9, julio-agosto de 2005.
- Mezzadra, Sandro, "Introducción", en Sandro Mezzadra, Gayatri Spivak, et al., *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.
- Mignolo, Walter D., "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial", en Walter Mignolo, Catherine Walsh et al., *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.
- Mignolo, Walter D., "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", en Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (editores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Mignolo, Walter D., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Picas Contreras, Joan, "Poscolonialismo, conocimiento y poder. Contribuciones epistemológicas", en *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 5(2), 2011, disponible en <<http://www.intersticios.es>>.

- Richard, Nelly, "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (editores), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998. Versión digital consultada: <<http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf>>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía", en Sandro Mezzadra, Gayatri Spivak, et al., *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.
- Vattimo, Gianni et al., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, *Ánhtropos*, 1994.
- Villoro Luis, *De la libertad a la comunidad*, México, Fondo de Cultura Económica/ Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, 2001.

ISSN 0188-8900

\$80.00

R  
E  
V  
I  
S  
T  
A

# FUENTES

HUMANÍSTICAS



HUMANIDADES > AÑO 29, NÚMERO 55, II SEMESTRE 2017, JULIO-DICIEMBRE 2017

Universidad  
Autónoma  
Metropolitana  
Casa abierta al tiempo Azcapotzalco



División  
de Ciencias  
Sociales y  
Humanidades

ISSN 0188-8900

\$80.00

R  
E  
V  
I  
S  
T  
A

# REVISTA HUMANÍSTICAS



HUMANIDADES > AÑO 28, NÚMERO 54, I SEMESTRE 2017, ENERO-JUNIO 2017

LENGUAS Y CULTURAS  
EN EL MARCO DE LA FRANCOFONÍA

Universidad  
Autónoma  
Metropolitana  
Casa abierta al tiempo



Azcapotzalco



División  
de Ciencias  
Sociales y  
Humanidades



# TEMA Y VARIACIONES DE LITERATURA 49

SEMESTRE II, 2017 | ISSN 1405-9959 | \$60.00 | NUEVA ÉPOCA



Literatura  
y diversidad

Universidad  
Autónoma  
Metropolitana  
Casa abierta al tiempo Azcápotzalco

SH  
División  
de Ciencias  
Sociales y  
Humanidades

