

La dialéctica de Calibán: pensamientos descolonizantes para la cuestión negra en América Latina

Rosenzvit, Dana

La dialéctica de Calibán: pensamientos descolonizantes para la cuestión negra en América Latina

Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 57, 2017

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50950468005>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-SinDerivar 4.0 Internacional.

La dialéctica de Calibán: pensamientos descolonizantes para la cuestión negra en América Latina

Calibán's Dialectic: Decolonizing Thoughts for the Black Question in Latin America

A dialética de Calibán: pensamentos descolonizantes para a questão negra na América Latina

Dana Rosenzvit * dana.rosenzvit@gmail.com
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Iconos. Revista de Ciencias Sociales,
núm. 57, 2017

Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales, Ecuador

Recepción: 01 Mayo 2016
Aprobación: 01 Octubre 2016

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=50950468005](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50950468005)

Resumen: Sobre la existencia de la cultura latinoamericana, Roberto Fernández Retamar invita a asumir la negatividad por la cual la colonización europea ha marcado a nuestro continente mediante la reappropriación orgullosa del término para hablar de nosotros mismos. Este artículo es un ejercicio descolonizante para pensar desde los márgenes las economías políticas de producción de la diversidad cultural desarrolladas en América Latina en relación con las poblaciones afrodescendientes (categoría subalternizada y racializada por antonomasia). Se propone la ubicación en la fractura epistémica espacial producida por el pensamiento de Frantz Fanon, buscando crear otro conocimiento poscolonial y descolonizador para abordar la tensión entre el presupuesto de universalidad y la diferencia inherente a todo Estado nación en el sistema mundo actual, desigual y combinado.

Palabras clave: América Latina, identidades, colonización, descolonización, diferencia.

Abstract: On the existence of the Latin American culture, Roberto Fernández Retamar invites us to assume the negativity by which the European colonization has marked our continent by the proud re-appropriation of the term to speak about ourselves. This article is a decolonizing exercise to think from the margins of the political economies of production of cultural diversity developed in Latin America in relation to Afro-descendant populations (sub-alternized and racialized category by antonomasia). The location proposed is in the spatial epistemic fracture produced by the thinking of Frantz Fanon, seeking to create another postcolonial and decolonizing knowledge to address the tension between the presupposition of universality and the difference inherent to every nation-state in the current, unequal and combined world-system.

Keywords: Latin America, identities, colonization, decolonization, difference.

Resumo: Sobre a existência da cultura latino-americana, Roberto Fernández Retamar convida a assumir a negatividade pela qual a colonização europeia marcou o nosso continente mediante a reappropriação orgulhosa do termo para falar de nós mesmos. Este artigo é um exercício descolonizante para pensar desde as margens as economias políticas de produção da diversidade cultural desenvolvidas na América Latina em relação às populações afrodescendentes (categoria subalternizada e racializada por antonomásia). Propõe-se a localização na fratura epistêmica espacial produzida pelo pensamento de Frantz Fanon, procurando criar outro conhecimento pós-colonial e descolonizador para abordar a tensão entre o pressuposto de universalidade e a diferença inherente a todo Estado nação no sistema mundo atual, desigual e combinado.

Palavras-chave: América Latina, identidades, colonização, descolonização, diferença.

En Todo Calibán, Roberto Fernández Retamar escribe, desde los albores de la Revolución cubana, respondiendo a la pregunta de si existe la cultura

latinoamericana. El cubano, retomando el personaje de Calibán¹ (el esclavizado, no humano, el otro por anonomasia), explica que nuestra cultura precisa de nuestra existencia, ambas barradas² violentamente por el significante europeo. Invita a su- perar dialécticamente la negatividad que nos marca, asumiéndola orgullosamente para hablar de nosotros mismos. A través de la colonización europea, los países colonizadores ocuparon el lugar de enunciación de la nueva metanarrativa universal, al subsumir las identidades y los tiempos otros en un modelo imperial de conocimiento basado en la clasificación etnocéntrica, racial y patriarcal, a partir del control diferencial de los medios de producción histórica (Lander 2000).

Este artículo surge de la propuesta del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI) que, a través de la colección *El Desprendimiento*, editada por Ediciones del Signo, invita a “abandonar activamente las formas de conocer que sujetan y modelan nuestras subjetividades en las fantasías de las ficciones modernas” (Mignolo 2014, 7). Se propone entonces hacer un análisis que se enmarque en el interior de la “dialéctica de Calibán”, ubicándola en la fractura epistémica espacial introducida por Frantz Fanon a través de la “instalación del sujeto moderno/colonial como legítimo sujeto de conocimiento frente al sujeto moderno/imperial, asumiendo la (desigual) distribución geopolítica del conocimiento” (Mignolo 2010, 312). Se busca denunciar la supuesta *hybris*³ del punto cero en la cual, despótica e históricamente, se posicionó el pensamiento dominante como centro epistémico absoluto y objetivo (Castro-Gómez 2010), para enfrentarlo a través de un conocimiento-otro poscolonial y descolonizador.

Con este objetivo, se hará eco de aquellos autores poscoloniales que, reappropriándose de las teorías europeas, las han hecho balbucear para referirse a la especificidad histórica y política de los países poscoloniales, así como de quienes desde el giro de(s) colonial⁴ han hecho de los sures el espacio por anonomasia para la reflexión y la creación de categorías. En este sentido, los autores que se encuentran en este recorrido no son parte de un todo homogéneo ni dejan de presentar tensiones y hasta, a veces, contradicciones en su interacción. Sin embargo, haciendo nuestra la propuesta del giro de(s)colonial, se emprende un camino que, haciendo alarde de liberación irreverente, se repropone de categorías ajenas “no para “aplicarlas” sino como acto mismo de pensar haciéndonos de modo dialógico y comunitario” (Mignolo 2014, 7), conscientes de que los encuentros complejos y perturbadores enfrentan a reflexiones más ricas que las cómodas charlas de sofá en terreno conocido.

Siguiendo a Stuart Hall (2010), esta investigación se inscribe en la política de la ubicación, comprometida en acto y en pensamiento con el espacio y punto de vista latinoamericano y caribeño, al interior de las tramas del discurso de poder y sentido dominantes. En contra del proyecto ontologizador colonial, se mantendrá una perspectiva historiográfica para abordar teóricamente el largo y discontinuo proceso por el que pasaron las poblaciones negras en América Latina desde su

importación violenta como mano de obra esclava en el sistema colonial, hasta el proceso de reco-nocimiento de derechos colectivos y diferenciales en el marco de las reformas consti-tucionales a partir de finales de la década de 1980. Se busca representar a los sujetos históricos a la manera del Darstellen,⁵ lo que, siguiendo a Gayatri Spivak, significa tomar una posición política al interior de los aparatos productores del saber, sin querer representar la voz del otro, sino luchando por la transformación de las políticas académicas de representación (Castro-Gómez y Mendieta 1998).

El signo

Para pensar el proceso por el cual Europa surge como realidad, centro hegemónico del colonialismo a través de la dominación y objetivación violenta de sus otros colonizados, se propone entender la identidad como proceso relacional y posicional que implica la participación de un otro abyecto que queda siempre afuera de la definición; a través de esta violencia performativa, se produce una diferencia, producto del establecimiento de un límite (Derrida 1998; Hall 2010). En su libro *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon da cuenta de esta violencia simbólica al interior de la dialéctica hegeliana, explicando que en América no hubo lucha abierta entre el blanco y el negro: un día el dueño blanco reconoció sin lucha al negro esclavo. Según el autor, en esta relación el amo no quiere el reconocimiento del esclavo, sino trabajo. El negro, en vez de devenir señor, es un esclavo al que se le ha permitido adoptar una actitud de señor; el negro ha sido actuado (Fanon 1970, 122 y 179-181).

En América Latina, las poblaciones afrodescendientes han atravesado diversos (y no siempre progresivos ni lineales) régimenes, desde el racismo estructural –régimen en el cual la estructura social se correspondía con la estructura racial a través de una sobredeterminación entre roles e identidades, producto de la trata atlántica y del proceso de esclavización– hasta el multiculturalismo constitucional –proceso que se dio a escala global y en el cual participaron los Estados latinoamericanos, de reconocimiento de derechos a poblaciones históricamente subalternizadas–. Trayecto problemático que lleva cinco siglos al interior de un sistema mundo desigual y combinado que, en constante mutación del imperialismo al imperio, se reproduce siempre relationalmente, construyéndose a costas de un otro, o tantos otros, que incorpora y excluye, que define y fija, y que sin embargo siempre por algún lado se escapa.

Para pensar lo, se propone un ejercicio de(s)colonial en contra del imperialismo cultural que “escandalice e incomode a sus prácticas y élites sedimentadas en pos de una apropiación contextuada, crítica e irreverente con inspiración y finalidad política” (Restrepo 2012, 149 y 166). En este sentido, se dibujará con los autores un mapa que podría ser el del colonialismo pero que se prefiere llamar de la descolonización permanente, haciendo eco también a veces (pocas veces) de autores provenientes de países colonialistas pero que han sabido desde su interior

ser audaces críticos de sus posiciones de saber/poder dominantes. Ello, teniendo siempre en cuenta los espacios de producción de las teorías aquí presentadas, los espacios desde donde parten las palabras, espacios que llevan un nombre que se convierte en el lugar de enunciación desde donde se dice, desde donde se entiende, desde donde surge la posibilidad de la inteligibilidad de la narración, que se convierte en historia y produce identidad. Desde los espacios de este/sur poscoloniales y en una apuesta de(s)colonial, en busca de la contrahegemonía, se irá en pos de este movimiento que significa en el habla, en cada lucha por el signo, por la producción de la realidad social (Voloshinov 1992).

En su seminario *La differánce*, Jacques Derrida describe a la diferencia como “el movimiento del juego que produce estos efectos de diferencia” en cuanto “es la dominación del existente lo que viene a solicitar la diferencia en el sentido en que solicitar significa, sacudir como un todo, hacer temblar la totalidad”, explicando que “diferencia designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos” (Derrida 1998, 7, 10, 19 y 20). La invención de la raza y la consiguiente marcación de los dominados como diferentes producida performativamente en lenguaje europeo, es definida por Aníbal Quijano como el “más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años ya que sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio” (Quijano 2000a, 37). En este sentido, se entiende a la raza como un signo (Segato 2007), como el efecto de una marcación violenta producto de un proceso de subalternización y dominación sobre las poblaciones colonizadas, indispensable para el desarrollo del sistema capitalista, en tanto reproductora de desigualdad a través de la producción de diferencia (Briones 2005; Grüner 2010; Segato 2007). A través de dicho proceso, se configuró desde Europa y también para Europa un nuevo mapa de identidades sociales e históricas, una reidentificación de cada zona del mundo según su lugar geográfico y temporal en el capitalismo moderno, que nacía inseparable del colonialismo y de un nuevo orden cultural global basado en los mitos del dualismo y del evolucionismo eurocéntricos (Quijano 2000b, 209-211).

Este patrón de poder mundial apareció como el primero que cubrió la totalidad de la población del planeta. Parecería poder decirse que por primera vez, y solo desde una posición de poder determinada, el mapa identitario internacional estaba completo, seguro y fijo. En este sentido, Edgardo Lander explica que el poder trabaja conjuntamente con la historia, en ella todo evento se inscribe dejando por fuera a una parte de sí que es constitutiva (Lander 2000, 29). En este sentido, es necesario realizar un estudio de los silencios de la historia, para escuchar la voz de los acallados. En palabras de Fanon, “el colono hace la historia, y sabe que la hace, mas no la del país al que despoja sino la de su nación que piratea, viola y hambrea” (Fanon 1983, 45). Este proceso es explicado por Edward Said (2004a) en Orientalismo a través de la penetración de la sociedad política en los dominios de la sociedad civil, saturándola de significaciones

que producían definiciones según la estructura de poder “universal”. Un universalismo que dejaba poco lugar para los particularismos del cual dependía. Según Eduardo Grüner, el pensamiento eurocéntrico ha operado un simultáneo doble movimiento en el que, por un lado, ha deglutiido las historicidades diferenciales de las otras culturas al postular su particularismo como universalismo, al pretenderse el Todo, de la civilización, de la razón, de la historia, mientras, con el mismo gesto, ha admitido la diferencia del otro pero postulándola como absoluta radical alteridad, construyendo alrededor de ella una completa exterioridad (Grüner 2010, 23-24). El pretendido universalismo del pensamiento europeo es generado “a partir de la universalización de una determinada experiencia hipostasiada como única, ocultando las relaciones sociales del cual emergió, bloqueando toda pretensión de universalidad abierta e imponiendo formas de alienación” (Roig 1981, 275; Roig 1993, 101).

La lógica de fijación y exclusión colonial e imperial a través de la cual se impuso “universalmente” la modernidad eurocéntrica y su inherente negación de la otredad no logró ser nunca completa ni definitiva; en cuanto heterarquía,⁶ su control no fue nunca total y como todo ejercicio de poder potenció la creación de “indeterminación residual” (Castro-Gómez 2007), prácticas de resistencia y contrahegemonía múltiples, moleculares y localizadas, generando desde los márgenes experiencias híbridas, multitemporales y contradictorias. La resistencia –primero africana y des-pués afrodescendiente– contra la trata atlántica, la esclavitud y las prácticas de des-humanización en las que se sostuvieron, se desarrolló de manera física y/o cultural, organizada o espontánea y comenzó ya en los barcos cargueros en los cuales los esclavizados fueron traídos al continente. Entre estas, resaltan particularmente las re-vueltas y fugas de esclavizados de las cuales hay registros a lo largo y ancho de toda América Latina desde el siglo XVI; el movimiento cimarrón; el establecimiento de palenques, quilombos y reinos de zambos como territorios autónomos y rebeldes, de los cuales se destaca el caso de San Basilio del Palenque, declarado por decreto del rey de España en 1713 el primer territorio libre de América; la conservación del vudú y de lenguajes y prácticas nativas; y la Revolución de Haití (1791-1804) que implicó la abolición de la esclavitud, la primera independencia del continente, trastocó el orden internacional y dejó en evidencia las falencias de la Revolución francesa.

La reproducción

Exceptuando el notable caso de Haití, el proceso de descolonización latinoamericano no fue heredero y continuador de este proceso de producción de identidad y diferencia. A pesar de la participación de los esclavizados y de los libres de color en las guerras independentistas, el proceso decolonial producido por las independencias latinoamericanas devino en una reconfiguración de la jerarquía étnico-social anterior al interior de los nuevos Estados nación, construidos a partir del mito europeo de la comunidad imaginada (Anderson 1983). El ideal mestizo

funcionó como régimen de verdad a partir del cual se construyó la ficticia homogeneidad nacional de los Estados latinoamericanos, a través de procesos de marcación de maledad y diferencia, deshistorizantes y esencialistas, continuadores del patrón de poder colonial. Junto a Said y Bhabha, se entiende a la nación como una formación discursiva, una narración inherentemente ambivalente que da cuenta del narcisismo de la autogeneración, que mantiene a la cultura en su posición más productiva en pos de la unidad de la nación como fuerza simbólica (Bhabha 2010; Said 2004b). Al interior de las naciones latinoamericanas, la colonialidad del poder (Quijano 2000b) –o las colonialidades heterárquicas del poder (Castro-Gómez 2007)– garantizó la durabilidad de las fronteras raciales que funcionaron como base de las formaciones nacionales de alteridad (Briones 2005; Segato 2007) resultantes de las articulaciones entre el sistema económico, la estructura social, las instituciones jurídico-políticas y los aparatos ideológicos (Briones 2005, 19-20), garantizando así la construcción de hegemonía nacional necesaria para la continuación del vasallaje económico en manos del mercantilismo internacional.

La reparación moral que pudiera significar la independencia para los flamantes Estados nacionales no logró alcanzar la soberanía necesaria para terminar con la estructura de dominación económica a la que el mundo en compartimientos los condena. El proceso de construcción de las naciones latinoamericanas estuvo marcado por la colonialidad del poder (Quijano 2000b) a través del cual las poblaciones alterizadas continuaron sometidas a posiciones de subalternización y explotación. En este sentido, se entiende en este trabajo a los Estados nacionales cuyo proceso de construcción implicó la ruptura del pacto de dominación colonial, particularmente a las naciones latinoamericanas, como poscoloniales. Dando cuenta de que esta categoría no implica que las relaciones de dominación consolidadas en el marco del colonialismo hayan sido superadas, sino en cambio que estas han sido reconfiguradas o modificadas al interior de los Estados independientes, presentando continuidades en cuanto a la estructura y relaciones de poder, que todavía hoy es preciso y urgente decolonizar.

El proceso que aquí se estudia es producto de esta doble determinación cuyos orígenes se ubican en la colonización europea por la cual los pueblos colonizados fueron marcados por la dominación cultural y política, garantizando ideológicamente su explotación económica y social. Al final de la década de 1980, la nueva configuración del capital internacional, en tanto financiero y transnacional, generó las condiciones de emergencia para la institucionalización a nivel global de la politización de la identidad y la diferencia. Al interior de los Estados nación poscoloniales, la ciudadanía se convirtió en un espacio de lucha y negociación en cuanto los sujetos subalternizados devinieron agentes en busca de reconocimiento constitucional,⁷ al tiempo que, a través de la emergente gubernamentalidad (Foucault 1991) neoliberal, los sectores hegemónicos redefinieron a los sujetos gobernables (Comaroff y Comaroff 2012).

Se asiste a un nuevo ciclo de “políticas de la diferencia que a la vez que permite visibilizar y construir ciertas diferencias, invisibiliza e imposibilita la existencia de otras, generando así una existencia histórica de estas y haciendo (im)posibles determinadas posiciones” (Restrepo 2013b, 159).

El multiculturalismo que redefinió constitucionalmente el carácter de los Estados nacionales implicó una mutación de “la economía política de producción de diversidad cultural a partir de la cual se articulan los dispositivos de racialización y otrificación de los ciudadanos con el sistema de explotación económica de la fuerza de trabajo” (Briones 2005, 19). Este proceso de juridización de la diferencia es explicado por Comaroff y Comaroff como fetichismo de la ley en cuanto:

capacidad del plano jurídico de tallar realidades concretas a partir de frágiles ficciones, a través de un lenguaje que individualiza al ciudadano, y procura transmutar la diferencia en igualdad, tratando a la identidad cultural como un bien privado antes que como una posesión colectiva, al tiempo que constituye a los sujetos como empresarios y consumidores (Comaroff y Comaroff 2012, 130).

La organización política moderna fundada en una cultura de la legalidad ha sido intensificada con el alcance global del capitalismo neoliberal, fundamentando la ciudadanía en lo jurídico, otorgándole a la Constitución una capacidad casi mágica (Comaroff y Comaroff 2012, 129). La proliferación de nuevas constituciones en la década de 1990, alentadas por los organismos internacionales en el marco del mercado global, dan cuenta del intento por administrar la diferencia, legalizarla y subsumirla al interior de la red de contratos y divisas internacionales en donde todas las personas circulan en cuanto ciudadanas y consumidoras trasnacionales. Las nuevas constituciones nacionales colaboran (si no son productos directos) con una nueva configuración del capital global que funciona con y a través de la especificidad, basándose en un pluralismo que es, de hecho, una forma de poder económico, concentrada, corporativa y condensada, que vive culturalmente a través de la diferencia, evidenciando que la anterior forma mercantilizante del capital que traducía todo en sí mismo, indiferente a las diferencias en cuanto todo podía ser capitalizado como fuerza de trabajo (Hall 2010, 510 y 512), y que supo mutar a la par de los nuevos tiempos en que la diferencia como tal también puede ser publicitada y consumida.

El multiculturalismo que redefine constitucionalmente el carácter de los Estados nacionales es definido por Hall (2010) como las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad. Los problemas de la dependencia, el subdesarrollo y la marginación, típicos del período alto colonial, retoman una nueva configuración en el marco de las luchas internas en las sociedades poscoloniales. Su resolución a partir del fetichismo de la ley forma parte de un sistema que, al tiempo que debilita las soberanías nacionales, impone la obligación de lidiar con las consecuencias.

Pero no hay que olvidar la enseñanza del Grupo de Estudios Subalternos⁸ (en sus versiones asiática y latinoamericana) en cuanto al papel activo del subalterno, entendiendo que las nuevas reformas

constitucionales son fruto también de demandas y luchas de los colectivos indígenas y afrodescendientes por el reconocimiento como espacio donde negociar la alteridad (Bhabha 2013, 32), luchas que, a través del “esencialismo estratégico”, teorizado por Spivak, hicieron de los “márgenes el espacio donde negociar la autoridad cultural y el poder político” (Bhabha 2010, 15), logrando poner en cuestión el guión que mantiene en tensión a la idea del Estado nación. De vuelta con Derrida (1998, 20 y 23), “la diferencia fomenta la subversión de todo reino, lo que la hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida por todo lo que desea el reino, la presencia pasada o futura de un reino”. Debemos lamentar que el reino sea fuerte, versátil y en perpetua mutación productora de plusvalía.

Aunque sometidos por una misma lógica capitalista, todavía colonialista y profundamente racista, el proceso de movilización social y el consiguiente reconocimiento de derechos diferenciales atravesado en América Latina por las poblaciones indígenas y por las poblaciones afrodescendientes ha sido cualitativamente disímil (Hooker 2005; Wade 1997). Mientras 15 países han establecido derechos colectivos diferenciales para el primer colectivo, solo siete lo han hecho para el caso del colectivo que aquí se estudia,⁹ cuestión que responde a diversas y múltiples causas. En primer lugar, las poblaciones indígenas han sido más exitosas en sus procesos de organización y movilización generando movimientos más fuertes a nivel nacional y regional, y con mayor trayectoria política a partir de la década de 1970. Sin embargo, y particularmente a partir de la década de 1990, las heterogéneas y localizadas organizaciones afrodescendientes han logrado niveles de unificación nacional y una mayor visibilización política, proceso que se intensificó en los albores del siglo XXI a través de la transnacionalización del movimiento afrodescendiente. Este proceso se inició en la “Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia” en Durban, Sudáfrica (2001) y en América en la preparativa “Primera conferencia regional de las Américas contra el racismo, la xenofobia, la discriminación y formas conexas de intolerancia”, realizada en Santiago de Chile en 2000, en la cual se acuñó el término “afrodescendiente” a través de una reappropriación y resignificación de las marcas históricas de la dominación. En palabras de Romero Rodríguez, líder de la organización Mando Afro en Uruguay “entramos negros y salimos afrodescendientes” (Laó-Montes 2011, 223). Resultado de estos encuentros y de la organización que suscitó es el actual alcance continental del movimiento afrodescendiente del que dan cuenta los “Encuentros de parlamentarios afrodescendientes de las Américas y el Caribe”; el Parlamento Negro de las Américas conformado en 2005; los encuentros de “Afrodescendientes contra el neoliberalismo” (2006); “Afrodescendientes por las transformaciones revolucionarias en América Latina” (2007); y el “Foro de la sociedad civil de las Américas” (2008) de cara a la revisión del proceso de Durban y la conformación de la “Alianza estratégica de afrodescendientes” y de la “Red de mujeres afrolatinoamericanas, afrocariibeñas y de la diáspora”.

La segunda causa que explica el disímil reconocimiento de derecho implica también el carácter del reconocimiento en cuanto tal, en tanto los derechos reconocidos a los colectivos en cuestión han estado sobre determinados por las demandas y realidades de las poblaciones indígenas, generando un marco legal que privilegia la cultura y la etnicidad por sobre las cuestiones referidas a la raza. Autores como Peter Wade (1997) y Eduardo Restrepo (2013a) explican que este proceso da cuenta, por un lado, de las estrategias e intereses de las clases dominantes y/o gobernantes a los que respondieron las recientes reformas constitucionales en nuestro continente y, por otro lado, de las estructuras de alteridad históricas o formaciones nacionales de alteridad (Briones 2005; Segato 2007) a las que pertenecen ambos colectivos.

En el primer caso, la posibilidad de reconocer derechos de matriz étnico-culturalista se corresponde con la matriz neoliberal celebratoria de la diferencia, así como de la necesidad estatal de administrar la diversidad (Wade 1997), legitimándose en el marco de la democracia nacional e internacional sin atravesar un proceso de redistribución de recursos y, por último, de abrir canales de diálogo con los habitantes de áreas proclives a ser explotadas por su biodiversidad (Escobar 2010). La misma lógica es replicada en cuanto a la posición que ambos colectivos ocuparon históricamente en la estructura de alteridad nacional, en tanto la raza como marca de un proceso de subalternización y dominación –a diferencia de la cultura o el carácter “original”– que implica dificultades a la hora de ser reappropriado como bandera para el otorgamiento de derechos y que conlleva un reconocimiento que debería venir acompañado de una redistribución de recursos y reparaciones históricas tanto simbólicas como materiales. En este sentido, las reticencias de los grupos gobernantes a otorgar derechos colectivos diferenciales a las poblaciones afrodescendientes dan cuenta de su posición como subordinados inaceptables o etnicidades ilegítimas al interior de los umbrales de diferenciación nacional, de acuerdo con lo teorizado por Briones (2005), así como de obstáculos que implican codificar legalmente una discriminación que es funcional a un sistema de dominación y explotación. El reconocimiento concedido a las “comunidades negras” en Colombia a través de la Ley 70 o a los “garífunas” en Guatemala en 1985 deja por fuera a los afrodescendientes que habitan las ciudades y que igualmente requieren un marco de reparaciones en torno a la discriminación histórica. En esta línea, a partir del año 2000 los movimientos afrodescendientes han privilegiado demandas en torno a las “afrorreparaciones” en pos de políticas públicas redistributivas y de acciones afirmativas (Antón Sánchez 2010; Mosquera y Barcelos 2007), poniendo en jaque al multiculturalismo que reconoce la diferencia para admitirla sin vistas a transformar la matriz de redistribución.

El proceso por el cual se establece una homogeneidad de los diferentes, dentro de los marcos del mercado y de la legalidad, da por perdida una perspectiva concreta de la particularidad, disimulando que las diferencias en el plano de la representación identitaria son, en primer lugar, una

producción del poder, de la dominación y del racismo (Grüner 2010, 51). El afrodescendiente en América Latina permanece marcado con la huella de un racismo que constituyó una fractura al interior de su identidad; su condición de exiliado, de importado, lo mantiene al interior de una subjetividad fractal; la fiesta de la diversidad homogeneizante oculta para ellos la posibilidad de una auténtica diferencia, la cual ya aparecía imposibilitada en la lógica binaria de identidad y alteridad. Frente a la misma problemática, Rita Segato señala que la politización de las identidades dentro del modelo global de la política enfatiza fronteras interidentitarias fomentando la incomprendión y el segregacionismo, dan lugar a la construcción de identidades políticas globales superficiales que impiden el surgimiento real de la diversidad.

Los derechos tribales, en cuanto enunciados performativos que se otorgaron a las poblaciones afrodescendientes a través del Convenio 169 de la Organización Inter- nacional del Trabajo (OIT) –legislación internacional en torno al reconocimiento de derechos a las poblaciones indígenas y “tribales”, ratificada constitucionalmente por 13 países latinoamericanos– dan por tierra sus identidades híbridas y conflictivas, su relación con África, su modo de organización y sistemas de entendimiento, el brutal proceso migratorio al que fueron condenados, colocándolos todos bajo la categoría de tribal, que ni siquiera alcanza la ancestralidad de los pueblos originarios. Su aplicación internacional da cuenta de “la exportación planetaria de gran éxito de categorías intelectuales norteamericanas, que producen deshistorización, y falsa universalización, alimentando al malentendido estructural” (Bourdieu y Wacquant 2014, 169 y 219). Daniel Mato (1998) explica el accionar de los agentes globales que a través de organizaciones no gubernamentales (ONG) o de la Organización de Naciones Unidas (ONU) alientan el surgimiento de identidades globales localizadas en función de sus propios intereses nacionales o comerciales, a costas de las formas tradicionales de alteridad con sus culturas asociadas, producto de una determinada convivencia histórica al interior de la nación. De esta manera, se transforma una experiencia de lo vivido correspondiente a la diferencia, o alteridad, en una autoclasificación mecánica y objetivante al interior de una lógica que produce identidades equivalentes, intercambiables, mercantilizables, todas parte de una “buena convivencia internacional” que ahoga la diferencia en un derecho a la diversidad (Segato 2007). Así, la lógica del multiculturalismo se opone con éxito a las estrategias de la suplementaridad por la cual agregar no supone sumar sino alterar la articulación, intentando no negar las contradicciones del pasado sino renegociar los signos de la historia (Bhabha 2010, 404).

El Informe de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) de 2000 acerca del alcance de las (hasta entonces) 11 nuevas constituciones latinoamericanas en relación con el racismo dice: “Es cierto que este cambio no ha significado transformaciones en el campo distributivo, pero es posible pensar que el reconocimiento de sus particularidades, su diversidad interna, puede ayudar a superar los mecanismos y dispositivos de exclusión por color de piel o por

pertenecer a tal o cual cultura” (CEPAL 2000, 68) . Tal o cual cultura es la manera en que, en concordancia con el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, se nombra a los pueblos originarios del continente cuya cultura fue destruida por el colono español; color es la forma de llamar al sometimiento brutal al que fueron condenadas las poblaciones africanas basado en un racismo estructural que los separó para siempre de su cultura original. Desde el documento legal, es posible ver el ocultamiento del proceso que produjo diferencia como límite para la producción de la identidad europea. En el plano efectivo, el mismo documento deja claro que, para las transformaciones que superen lo simbólico, todavía habrá que esperar. Aunque el documento aquí presentado posee cierta antigüedad, es el que presenta la mayoría de las legislaciones de la región en torno al reconocimiento de derechos diferenciales a las poblaciones afrodescendientes, a pesar de los cambios gubernamentales y de las experiencias de movilización y organización afrodescendiente a nivel nacional y regional; solo dos Estados latinoamericanos han atravesado desde el año 2000 procesos de reforma constitucional.

Sin embargo, entre 2000 y 2010, 16¹⁰ Estados latinoamericanos incorporaron a sus censos nacionales la variable afrodescendiente para clasificar sus poblaciones, proceso que da cuenta de las luchas de este colectivo por su visibilización, del interés estatal en la administración poblacional y en el desarrollo de un proceso de políticas públicas dirigido a las poblaciones en cuestión. Por otro lado, es necesario señalar las dificultades y obstáculos en el desarrollo de los censos nacionales, en cuanto a la identificación estatal y autoidentificación de las poblaciones afrodescendientes. Actualmente se encuentran en el continente seis maneras distintas de identificación: según la ancestralidad; las costumbres; la identidad; la pertenencia a un grupo; la apariencia física, y la raza (Loverman 2014), dificultando una valoración precisa del peso poblacional del colectivo, el desarrollo de soluciones efectivas a las condiciones de explotación económica y/o abandono estatal y la puesta en funcionamiento de re-paraciones reales para, de alguna manera, enmendar las secuelas producidas por 500 años de identificaciones forzadas y violentas.

Habrá que ver, y queda en el tintero, cuáles son las rupturas y continuidades que las nuevas constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008) significan para los pueblos subalternizados de nuestro continente, interrogando si en estos dos casos nacionales particulares se puede hablar finalmente de un nuevo constitucionalismo latinoamericano o de un “pluralismo étnico-jurídico superador del etnocentrismo jurídico blanco” (Filippi 2015), que introduce legalmente el funcionamiento de una nueva economía política de producción de la diversidad cultural, en la cual esta última no sea un producto para el mercado generado a partir de la explotación de los diferentes, sino el producto de una batalla ganada por quienes, reappropriándose de su diferencia, van en pos de su igualdad.

En busca de la subversión

A lo largo de este trabajo, se intentó generar un marco teórico para pensar el proceso que atraviesan las poblaciones afrodescendientes en la actualidad global y multicultural, habiendo sido sus ancestros pioneros sin elección del proceso masivo de migración laboral que hoy caracteriza al mercado globalizado. Sus descendientes, separados por un océano de su lugar de origen, protagonizan, otra vez desde sus márgenes, el proceso de acumulación de riqueza, antes en manos europeas, ahora en unas manos sin nación que, como las anteriores, explotan los recursos de otras áreas, construyendo un sentido que legitima su acción. Antes la civilización, ahora el respeto a la diversidad. Esta diversidad que es heredera de aquellas marcas que construyeron al otro indígena y al otro negro, como el reverso del europeo, y que ahora permite al capital global –tras reestructurar la diversidad constitucionalmente– colocarse en el lugar de un igual jurídico que, desde lo económico, saca provecho de su construcción anterior y de las ruinas humanas que generó y reproduce. El otro del europeo, y en particular el otro negro, que es visiblemente otro, funcionó siempre como fuente de sentido para hacer visible y legible la identidad de un amo, que aún estando lejos, se construyó como absoluto y esencial; es este mismo amo el que ahora reconoce a sus otros legalmente, obligándolos a reconocerlo realmente como el amo trascnacional que trasciende las fronteras del Estado nación. Es el mismo mecanismo que denuncia Fernández Retamar por el cual, quienes inventaron la supuesta barbarie de nuestros pueblos, se daban el nombre de civilización e inventan hoy “el mundo libre” al que también violentamente intentan englobarnos (Fernández Retamar 2004, 45 y 61).

No es que no sea un mundo mejor este globalizado que aquel totalizante, la dificultad está en la capacidad de sus clases dominantes de mutar y transformar las estructuras de opresión siempre un poco más rápido que quienes las resisten, usufructuando del cambio siempre a costas de los mismos. Pero yendo más allá de la lógica binaria que a veces funciona como una jaula para el pensamiento, dejando de lado por un rato que los vencedores están escribiendo la historia, es importante resaltar las condiciones de emergencia que este proceso establece para las fugas y posibilidades de escape que una política real de la identidad precisa para, desde los márgenes, inscribir la propia narrativa, al interior de lo que Spivak define como “la política como tal” y que implica la prohibición de marginalidad que está implícita en toda explicación conllevando el deseo de tener un sí mismo y un mundo (Spivak 2007, 186 y 196). Una narrativa que ya no será la de los pueblos originarios víctimas de las masacres del colonialismo ni la de los esclavizados africanos que buscan su madre patria, sino la que puedan escribir hoy sus descendientes o quienes tomen responsablemente su historia entre las manos, para narrar esos pasados que han sido borrados y que todavía hoy cuesta desenmascarar de su ocultamiento. Es necesario, con este objetivo, elaborar categorías a la manera de Hall:

que no funcionen como la voluntad de verdad sino como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse en una forma dialógica, pero también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo donde produciría alguna diferencia, donde tendría algún efecto (...) Allí se encuentra toda la diferencia en el mundo entre entender la política del trabajo intelectual y sustituir el trabajo intelectual por la política (Hall 2010, 63).

Para poder así reescribir la historia desde sus silencios, retomando la memoria y haciendo balbucear al pensamiento dominante en honor a quienes, por “balbucear” (hablar un lenguaje no europeo) fueron llamados bárbaros. Tomando otra vez pres- tadas voces que enuncian una posición y así una diferencia, se termina este trabajo con Grüner y Aimé Césaire: “El pasado es irreparable”, pero nuestras lecturas de él todavía pueden repararse (Grüner 2010, 546).

Referencias

- Anderson, Benedict. 1983. Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México DF: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Antón Sánchez, Jhon. 2010. “Afroecuatorianos: reparaciones y acciones afirmativas”. En Igualdad y no discriminación: el reto de la diversidad, editado por Danilo Caicedo y Angélica Porras. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos.
- Bhabha, Hommi. 2013. Nuevas minorías, nuevos derechos. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bhabha, Hommi 2010. Nación y narración, entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Loïs Wacquant. 2014. “Sobre las astucias de la razón imperialista”. En Intelectuales, política y poder, por Pierre Bourdieu, 205-222. Buenos Aires: Eudeba.
- Briones, Claudia. 2005. Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires: Gearprona.
- Castro-Gómez, Santiago. 2010. La *hybris* del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Instituto Pensar / Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago 2007. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Tabula Rasa* 6: 153-172.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, comps. 1998. Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México DF: Miguel Ángel Porrúa.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 2012. Teorías desde el sur. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, Jacques. 1998. “La *différance*. Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de enero de 1968”. Márgenes de la filosofía. Madrid:
- Escobar, Arturo. 2010. Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes. Popayán: Envión.
- Fanon, Frantz. 1983. Los condenados de la tierra. Buenos Aires: FCE.

- Fanon, Frantz. 1970. *¡Escucha, blanco!* Barcelona: Nova Terra.
- Fernández Retamar, Roberto. 1971. Calibán. México: Editorial Diógenes.
- Fernández Retamar, Roberto. 2004. Todo Calibán. Buenos Aires: CLACSO.
- Filippi, Alberto. 2015. Constituciones, dictaduras y democracia. Los derechos y su configuración política. Buenos Aires: Infojus.
- Foucault, Michel. 1991. "La gubernamentalidad". Espacios de poder. Madrid: La Piqueta.
- García Canclini, Néstor. 1991. "¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual". *Alteridades* 1: 58-64.
- Grüner, Eduardo. 2010. La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución. Buenos Aires: Edhosa.
- Hall, Stuart. 2010. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Quito: Envió Editores.
- Hooker, Juliet. 2005. "Indigenous Inclusion / Black Exclusion: Race, Ethnicity, and Multicultural Citizenship in Latin America". *Journal of Latin American Studies* 37 (2): 285-310.
- Lacan, Jacques. 2013. Seminario 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.
- Lander, Edgardo. 2000. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 11-40. Buenos Aires: CLACSO.
- Laó-Montes, Agustín. 2011. "Hacia una cartografía del campo político afrodescendiente en las Américas". *Revista de la Casa de las Américas* 264: 16-38.
- Loverman, Mara. 2014. *National Colors, Racial Classification and the State in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.
- Mato, Daniel. 1998. "On Global Agents, Transnational Relations, and the Social Making of Transnational Identities and Associated Agendas in "Latin" America". *Identities* 4: 155-200.
- Mignolo, Walter. 2014. "Prefacio". En *Ejercicios descolonizantes en este sur (subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*, compilado por María Eugenia Borsani, 7-12. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter. 2010. "Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político". En *Piel negra, máscaras blancas*, por Fanon Frantz, 309-326. Madrid: Akal.
- Mosquera, Claudia y Luiz Barcelos, eds. 2007. *Afrorreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Quijano, Aníbal. 2000a. "¿Qué tal raza?" *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6 (1): 37-45.
- Quijano, Aníbal 2000b. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado Edgardo Lander, 201-242. Buenos Aires: CLACSO.
- Restrepo, Eduardo. 2013a. *Etnización de la negridad. La invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Restrepo, Eduardo 2013b. "Articulaciones de la negridad, políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia". En *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, compilado por Karina Bidaseca y Alejandro Grimson, 147-164. Buenos Aires: CLACSO.
- Restrepo, Eduardo 2012. *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo XXI. Roig, Arturo. 1993. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Said, Edward. 2004a. *Orientalismo*. Barcelona: Sudamericana.
- Said, Edward 2004b. *El mundo, el texto y el crítico*. Buenos Aires: Debate. Segato, Rita.
- Segato, Rita. 2007. *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo Libro.
- Spivak, Gayatri. 2007. "Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía". En *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, compilado por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán. Bogotá: Universidad Surcolombiana.
- Spivak, Gayatri 1994. "Can the Subaltern Speak?" En *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, editado por Patrick Williams y Laura Chrisman, 66-111. Nueva York: Columbia University Press.
- Voloshinov, Valentín. 1992 . *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza. Wade, Peter. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina). 2000. *Etnicidad, raza y equidad en América Latina y el Caribe*. Acceso en abril de 2016. <http://alertacontraelracismo.pe/wp-content/uploads/2013/01/Etnicidadraza-yequidad-en-america-latina-y-el-caribe.pdf>
- OIT (Organización Internacional del Trabajo). 1989. *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*. Convenio 169. Acceso en junio de 2014. http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

Notas

- 1 El personaje de Calibán fue creado por William Shakespeare en la obra *La tempestad*. En ella Próspero, un duque traicionado y exiliado de su reino naufraga con su hija en una isla paradisíaca en donde encuentra dos seres desconocidos de su universo natal. Ambos serán tomados como servidores. Calibán aparece como el hijo de la anterior habitante de la isla, al cual Próspero (mal) trata como esclavo, es decir como no-humano o monstruo. En la literatura latinoamericana, se ha postulado que Calibán es un anagrama entre nuestro Caribe –presente en el imaginario europeo del siglo XVII a partir de las noticias que los colonizadores repetían y deformaban– y la palabra caníbal, con la cual estos mismos nombraban a los habitantes de las tierras que era preciso combatir y civilizar (Fernández Retamar, 1971).
- 2 El término “barrado” da cuenta del proceso teorizado por Jacques Lacan por el cual el significante amo marca y fija violentamente a un sujeto barrándolo y sujetándolo a una identificación particular a través del discurso (Lacan 2013).
- 3 Concepto griego para referirse a la desmesura por la cual el hombre transgrede los límites divinos. Sobre este concepto, se recomienda consultar la obra de Santiago Castro-Gómez 2010.

- 4 El uso de la letra “s” en el signo “decolonial” responde al debate que se desarrolló al interior del colectivo de autores que conforman el pensamiento en cuestión. En aras del espíritu emancipatorio, la discusión se zanjó en que cada autor utilice el término de la manera en que prefiera siempre y cuando se respete su significado. En este artículo se utiliza “de(s)colonial” para dar cuenta de ambos usos y de la manera en que la tensión fortalece su sentido.
- 5 Spivak (1994) realiza una distinción entre *Vertreten* y *Darstellen*, ambos términos alemanes que implican el acto de representar. El primero desde la posición del saber académico dominante que se quiere objetivo, el segundo dando cuenta de esta posición y asumiendo además una posición política en su interior (Castro-Gómez y Mendieta 1998).
- 6 Santiago Castro-Gómez (2007) discute las representaciones jerárquicas del poder por las cuales se suele pensar al colonialismo y a la colonialidad, defendiendo una representación del poder heterárquica, que implica tomar en cuenta las resistencias y la importancia de lo local y lo molecular.
- 7 Las constituciones por las cuales se reconoció el carácter multicultural y pluriétnico o multiétnico y pluricultural del Estado nación son: Argentina (1994); Bolivia (1994); Brasil (1988); Colombia (1991); Costa Rica (1997); Ecuador (1998); Paraguay (1992); Perú (1993); México (1992), y Venezuela (2000). Posteriormente Bolivia (2009) y Ecuador (2008) reconocieron su carácter intercultural y plurinacional.
- 8 El Grupo de Estudios Subalternos es un grupo interdisciplinario del sur de Asia enfocado en el estudio de las sociedades poscoloniales y posimperiales a nivel mundial, fundado por Ranajit Guha durante la década de 1980. Durante la década de 1990, bajo la inspiración de esta experiencia, se fundó el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos.
- 9 Las constituciones nacionales que reconocen derechos especiales a las poblaciones indígenas son: Argentina (1994); Bolivia (1994-2009); Brasil (1988); Chile (1980); Colombia (1991); Costa Rica (1997); Ecuador (1998-2008); Guatemala (1985); Honduras (2005); México (1992); Nicaragua (1987); Panamá (2004); Paraguay (1992); Perú (1993), y Venezuela (2000). Las constituciones nacionales que reconocen derechos especiales a las poblaciones afrodescendientes son: Bolivia (2009); Brasil (1988); Colombia (1991); Ecuador (1998-2008); Guatemala (1985); Honduras (1982), y Nicaragua (1987).
- 10 Los censos nacionales que han incorporado la variable “afrodescendiente” entre los años 2000 y 2010 son: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela.

Notas de autor

- * Dana Rosenzvit. Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina y estudiante de la Maestría en Estudios Sociales Latinoamericanos en la misma universidad. Integrante de UBACYT y del Grupo de Estudios Subalternidades en Latinoamérica (GESLAT), Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Argentina.
danarosenzvit@gmail.com