

EDITORIAL

En México y América Latina, además de otros contextos, las ciencias sociales abocadas a estudiar las diversidades contemporáneas analizan y resignifican estas diversidades, diferencias y desigualdades bajo una mirada “poscolonial” y/o “decolonial”. El poscolonialismo no sólo aporta una crítica al esencialismo dicotómico y simplificante de las conceptualizaciones de origen occidental (Bhabha, 1994), sino que recupera a la vez la mirada histórica, de larga duración, hacia las relaciones entre colonizadores y colonizados tanto en las periferias formalmente descolonizadas como en las metrópolis europeas.

Retomamos en este número monográfico de *Clivajes** las propuestas tanto del poscolonialismo, que originalmente emana del contexto del colonialismo británico y de los llamados “Estudios subalternos” de la India, como de la decolonialidad, surgida en la academia latinoamericana y en su diáspora estadounidense, para reflejar la novedad y riqueza conceptual que engloban ambas propuestas y plantear, asimismo, el necesario debate crítico acerca de ambas corrientes teóricas.

EL POSCOLONIALISMO, UNA RESPUESTA AL MULTICULTURALISMO ANGLOSAJÓN

Como señalan Mignolo (2003) y Santos (2009), el término poscolonial es inherentemente ambiguo, dado que puede hacer alusión tanto a la superación como a la persistencia de estructuras y “gramáticas” coloniales. No obstante, para cada vez más autores, la “poscolonia” (Comaroff y Comaroff, 2006) ya no se refiere a una época ni a una región específica; más bien se trata de una condición generalizable de aquellos países que obtuvieron su independencia en los últimos dos siglos, pero que afecta de la misma forma a sus antiguas metrópolis, con las cuales siguen “enredadas” mediante estrechos vínculos de origen colonial.

* La formación y corrección de estilo de este número estuvieron a cargo de Judith Guadalupe Páez Paniagua, del IIIH-S, y el diseño técnico, a cargo de Erik Said Lara Corro del DIE-CINVESTAV. En esta ocasión, la portada expone una placa del fotógrafo mexicano Gualberto Díaz, titulada “Oventic” (Serie: Nacimiento de los Caracoles). En agosto de 2003, el movimiento zapatista decidió ejercer su autonomía con la creación de los Caracoles. A través de las Juntas de Buen Gobierno –comunidades y bases de apoyo que ejercen el autogobierno–, el zapatismo reivindica el *calpulleque* mesoamericano. Resistencia y autonomía implican a los pueblos que luchan por la democracia, la libertad y la justicia. A la fecha, son cinco los Caracoles que agrupan a los municipios autónomos en rebeldía: La Realidad, La Garrucha (zona selva Tzeltal), Roberto Barrios (zona Norte), Morelia (zona Tzots Choj) y Oventik (zona de Los Altos) en el estado de Chiapas, México.

Para el debate contemporáneo, nos interesa destacar la relación que desde finales del siglo XX se establece entre el poscolonialismo y el multiculturalismo. En los años ochenta, surge en la academia anglosajona una “disidencia intelectual” muy crítica de la ya institucionalizada “política de diferencia” del multiculturalismo. Se cuestiona sobre todo la insistencia del multiculturalismo en la necesidad de construir comunidades delimitables y portadoras de identidades discernibles (Dietz, 2012). Un grupo de intelectuales, historiadores y estudiosos del subcontinente indio, conocido luego como el *Subaltern Studies Group*, desencadena a finales de los ochenta y comienzos de los noventa un debate criticando la excesiva fijación –primero de la historiografía y luego por extensión de la academia anglosajona en general– hacia el elitismo y eurocentrismo en los estudios de los países del sur (Chakrabarty, 2000). Los representantes de este grupo constatan que a pesar de todos los intentos de “multiculturalizar” el ámbito académico anglosajón, la mirada hacia “el otro”, externo y lejano, apenas se distingue de la clásica percepción colonial de la diversidad cultural (Gutiérrez Rodríguez, 2010). El “orientalismo”, ya analizado por Said (1978) como estructurante de la percepción occidental del otro, persiste incluso en la teorización multicultural y anticolonialista de las relaciones norte-sur (Dirlik, 1997). Mediante el multiculturalismo, esta mirada eurocéntrica pretende re-substancializar las identidades poscoloniales que están surgiendo en los países de las antiguas colonias de Occidente. La tarea consiste, por tanto, en “provincializar” la mirada occidental, a la vez que se redimensiona y “reterritorializa” el mundo no-occidental (Gandhi, 1998).

Contra el generalizado victimismo cultivado acerca de la “condición colonial” por las elites académicas tanto en el ámbito anglosajón como en los países del sur, una nueva generación –a menudo formada entre universidades del norte y del sur– reivindica la memoria histórica ante la “mistificante amnesia colectiva acerca de las secuelas coloniales” (Gandhi 1998: 4). El resultante discurso poscolonial problematiza la lógica binaria de colonizadores *versus* colonizados, aún presente en el análisis de Said. En vez de reproducir de forma acrítica los postulados occidentales acerca de la sociedad contemporánea, una re-conceptualización de la dialéctica relación entre colonizadores y colonizados y su persistencia en los países poscoloniales cuestionará asimismo las nociones occidentales de “identidad”, “cultura” y “nación” (Gandhi, 1998).

Las identidades que se están generando en la época poscolonial no corresponden a límites territoriales o a delimitaciones culturales. Los nuevos sujetos participan, a la vez, de varias tradiciones culturales –occidentales, autóctonas y/o mestizas. Por ello, no es posible postular, tal como lo hacía el multiculturalismo, una tendencia a la congruencia entre sujetos, identidades, culturas y comunidades (Gutiérrez Rodríguez, 2010). Las

identidades se tornan “límitrofes” y parciales, se constituyen como “puntos de sutura” (Hall 1996: 5) entre culturas y comunidades.

El sujeto poscolonial está simultáneamente “dentro y fuera” de su ámbito cultural de origen, creando así un “tercer espacio” entre la cultura hegemónica y la cultura subalterna. Como sujeto colectivo, surgirá una comunidad identitaria, necesariamente híbrida y autorreflexiva, que rehusa las exigencias externas de lealtades antagónicamente enfrentadas (Bhabha, 1994). Sus facetas de identidad serán producto de un proceso de “hibridación” o “creolización” cultural. La hibridez cultural no es un producto privilegiado de los países del sur, dado que la persistente condición poscolonial enlaza profundamente la suerte de Occidente con la de sus antiguos espacios de imaginación colonial.

La consecuente hibridación de las identidades articuladas en las metrópolis de los antiguos imperios coloniales desafía el credo multicultural, ya que sus actores a menudo se resisten a cualquier tipo de clasificación (Gutiérrez Rodríguez, 2010). Ni siquiera las denominadas *hyphenated identities*, las “identidades escritas con guion” para expresar la ambigua lealtad e identidad de sus portadores “afro-caribeños”, “paquistaníes-británicos” o “franco-argelinos”, logran reflejar el abanico posible de identificaciones, puesto que nuevamente equiparan identidad con cultura y nacionalidad (Dietz, 2012).

Es ahí donde sus propios críticos también detectan una limitación importante del potencial explicativo del discurso poscolonial: la celebración de la multiplicidad, del solapamiento y de la recíproca fertilización de identidades concebidas como fluidas, a veces parece enfocar demasiado una determinada situación histórica: la búsqueda de nuevas identidades en contextos posteriores al derrumbe de los grandes imperios. Generalizar a partir de esta situación concreta acerca de las identidades adolece de “un exceso metafísico y a la larga historizante” (Grüner, 1998: 59).

¿ESENCIALISMO COMO ESTRATEGIA?

La contribución principal del discurso poscolonial al debate en torno al multiculturalismo y su institucionalización reside en la cuestión del esencialismo. El énfasis, sobre todo de Bhabha, en el carácter ambivalente, fluido e híbrido de las diferencias culturales y las consecuentes políticas identitarias desafía las posibilidades de generar sujetos políticos alternativos. La deconstrucción poscolonial de las identidades delimitables corre el riesgo de desmovilizar al movimiento social y pedagógico y/o a deslegitimar la institución educativa multiculturalizada mediante políticas de acción afirmativa.

Frente a esta sensación de “vacío identitario”, Hall (1996) y Spivak (1998) han resaltado la capacidad de los nuevos actores sociales de recurrir a una especie de “esencialismo estratégico” que, temporal y transitoriamente, permite a las nuevas comunidades culturalmente híbridas “encubar” sus múltiples facetas identitarias. Sólo así les será posible sobrevivir como colectivo en el conjunto de la sociedad multicultural. Este concepto acerca la crítica poscolonial al multiculturalismo institucionalizado en el ámbito educativo: a pesar de los evidentes riesgos de la política de acción afirmativa, en determinadas fases las comunidades étnicas y/o culturales requieren de *empowerment*, un “empoderamiento” explícito y estratégico que necesariamente fomentará la esencialización identitaria, pero creará simultáneamente las condiciones para que los miembros de estas comunidades puedan acceder a las instituciones educativas de la sociedad mayoritaria.

RESPUESTAS DESDE LA MODERNIDAD Y COLONIALIDAD LATINOAMERICANA

Si esta condición poscolonial es compartida entre antiguas colonias y metrópolis, se hace necesario superar dicotomías clásicamente modernas, para pensar la “colonialidad” (Quijano, 2005) como algo inherentemente moderno y no opuesto a la modernidad. Así, “modernidad/colonialidad” (Escobar, 2007), como dos caras de una misma moneda, nos obligan a superar la lógica modernista de la “alterización”. Esto tiene consecuencias para el análisis social: lo que caracteriza dicha condición poscolonial es la persistencia de relaciones histórica y estructuralmente asimétricas entre los grupos que conforman una sociedad dada. Las “zonas de contacto” (Pratt, 1992), que enlazan de forma desigual y jerárquica a estos grupos, siguen funcionando hasta la fecha como espacios liminales y limítrofes entre culturas.

Por consiguiente, las nociones actuales de diversidad se vinculan a estos espacios liminales contemporáneos, pero siguen estando histórica y colonialmente definidos. Las “castas” coloniales, como categorías intergrupales, reaparecen por tanto en el debate actual sobre las políticas de identidad de los grupos subalternos de los continentes latinoamericano, africano y asiático. Ello ilustra que la colonialidad persiste no como estructura política ni administrativa, sino como estructura de la percepción, conceptualización y práctica de la diversidad.

En este sentido, la colonialidad sobrevive como una de las formas más generalizadas de dominación en el mundo; una vez destruido el colonialismo formal europeo en tanto modo explícito del poder, nos enfrentamos a un régimen de “colonialidad global”, que forma parte del sistema-mundo y que nos obliga a ir más allá de “fundamentalismos eurocéntricos

y ‘tercermundistas’” (Grosfoguel, 2007). ¿Qué consecuencias tiene esta propuesta conceptual para las ciencias sociales? ¿Cómo “teorizar desde el sur” (Comaroff & Comaroff, 2006) estos fenómenos interdependientes?

En primer lugar, si la colonialidad es una característica, aunque no exclusiva, inherente al contexto latinoamericano, se requiere de un “locus de teorización” propio para reflejar las particularidades de este contexto, para visibilizar el carácter situado y relacional de todo tipo de conocimiento. Reconocer el carácter colonial de las sociedades latinoamericanas nos lleva a intuir el carácter igualmente colonial de sus sistemas de saberes, de sus conocimientos. Estas continuidades y su impacto en nuestras percepciones y autoimágenes plantean la necesidad de una “reconstitución epistemológica” (Quijano, 2007).

La respuesta a este desafío colonial sería una “decolonialidad” (Walsh, 2003) que permite generar una “gramática de la de-colonialidad” (Mignolo, 2007), punto de partida para una paulatina descolonización de saberes, lenguas y subjetividades. En varios contextos sobre todo latinoamericanos y africanos, pero incipientemente también europeos y/o anglosajones, esta mirada decolonial está generando propuestas programáticas alternativas, situadas y contextualizadas, que desembocarían en lo que Krotz (1997) acuñó como las “antropologías del sur” y que Santos (2009) agrupa bajo el denominador común de una “epistemología del sur”.

CUESTIONAMIENTOS A LA DECOLONIALIDAD

LA DECOLONIALIDAD COMO PROPUESTA TEÓRICA Y METODOLÓGICA HA RECIBIDO CRÍTICAS sustanciales. Varias autoras y autores que explicitan su locus de enunciación desde el sur hacen hincapié en el carácter persistentemente occidental de los conceptos y análisis que maneja la propuesta decolonial. En vez de recurrir a epistemologías propiamente latinoamericanas, por ejemplo aquellas arraigadas en cosmovisiones de los pueblos originarios o en el *ethos* barroco de origen colonial (Santos, 2001), la “inflexión decolonial”, como la denominan Restrepo y Rojas (2010), tiende a reproducir las distinciones binarias de identidad/alteridad características del pensamiento europeo, de origen greco-latino-judío-cristiano. Como un “espejo” involuntario del mencionado orientalismo analizado y criticado por Said (1978) en el contexto del poscolonialismo, el pensamiento decolonial cae en una especie de “occidentalismo” conceptual: mientras que el pensamiento hegemónico eurocéntrico requiere de “Oriente” como la alteridad extrema frente a la cual construir lo que Occidente tiene en común, en este caso el pensamiento decolonial tiende a construir una noción artificialmente homogénea de “Occidente” como

la alteridad extrema de un “pensamiento otro”, propiamente del sur y/o latinoamericano (Walsh, 2003).

En estrecha relación con este tipo de pensamiento binario, la propuesta decolonial plantea la posibilidad de “salirse” no solamente de la colonialidad, sino también de la modernidad, del régimen capitalista contemporáneo y de su sistema de producción de desigualdades. Ello conduce a sus teóricos y teóricas a confundir los paradigmas de diferencia y alteridad (identitaria) y de desigualdad (socioeconómica, capitalista). Restrepo y Rojas (2010: 202) constatan, por tanto, “una suerte de nostalgia por la exterioridad (constitutiva), por la diferencia (colonial)”. Al plantear las desigualdades contemporáneas como expresiones de alteridades de origen colonial, se pretende “crear en una alteridad como paraíso perdido” (Soria, 2014: 62).

Por último, pensadoras y pensadores indígenas, como Rivera Cusicanqui (2010), señalan que paradójicamente la propuesta decolonial es formulada desde la academia occidental y no desde los actores sociales. Se reprocha una especie de “colonialismo intelectual” desde la producción occidental de textos nominalmente decoloniales frente a las prácticas potencialmente decoloniales.

EL PRESENTE NÚMERO DE CLIVAJES

Ante este panorama contemporáneo de propuestas conceptuales y sus respectivas críticas, hemos reunido en este número temático de *Clivajes* aportaciones programáticas, discursos reflexivos y trabajos empíricos que de una manera u otra parten del enfoque poscolonial o de la perspectiva decolonial.

Abre la sección de Ensayos del presente volumen “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”, un texto autobiográfico, muy reflexivo y personal, en el que Catherine Walsh (Universidad Andina Simón Bolívar, Quito) analiza su propia trayectoria como académica y activista en los dos ámbitos continentales –tanto estadounidense como latinoamericano– donde trabaja desde hace décadas. En sus aportaciones, a través de una metodología de investigación militante, la autora procura abrir “grietas” en el sistema político y cognitivo imperante.

Esta reflexión se complementa en el segundo ensayo, con un estudio de caso empírico. En “Espacios transculturales – (des)encuentros afectivos: una perspectiva decolonial sobre intimidad translocal, migración latinoamericana y trabajo doméstico en Alemania”, Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Justus-Liebig Universität Giessen) analiza los encuentros y desencuentros afectivos que ocurren entre trabajadoras domésticas

latinoamericanas, inmigrantes en ciudades alemanas, y sus empleadoras, como parte de procesos translocales de feminización del trabajo y de colonialidad del poder en el contexto de políticas represivas de control e ilegalización de las migraciones contemporáneas hacia la Unión Europea.

De forma muy similar a la metodología decolonial y feminista que desarrolla Gutiérrez Rodríguez, en el tercer ensayo, “Infancia, diferencia y desigualdad: aportes en la clave de los feminismos poscoloniales”, Laura Victoria Martínez (Universidad de Buenos Aires) conjuga un enfoque poscolonial con la corriente latinoamericana decolonial y un análisis crítico desde los estudios de género, para descifrar las desigualdades y diferencias que las “retóricas salvacionistas” imperantes generan sobre los derechos de la infancia, derechos analizados aquí en clave colonial.

El cuarto ensayo, titulado “Traducción cultural y poscolonialismo: aportaciones desde Gayatri Spivak”, constituye una aplicación del enfoque poscolonial a los estudios literarios, en general, y a la traducción, en particular. Irlanda Villegas (Universidad Veracruzana) demuestra, a partir de la obra de Spivak y de su propia experiencia en la traducción —de Spivak, entre otros autores y autoras— cómo la labor traductora tiene implicaciones coloniales y requiere de una conceptualización más amplia y crítica, en tanto traducción cultural.

En “La teología de la liberación en México (1968-1993): una revisión histórica”, quinto ensayo de este número, Luis J. García Ruiz (Universidad Veracruzana) analiza las condiciones históricas que favorecieron la aparición de un movimiento teológico-político al interior de la Iglesia Católica latinoamericana y mexicana. La teología de la liberación constituye un antecedente fundamental para los nuevos enfoques críticos de la teología y filosofía intercultural, que nutren hasta la fecha el pensamiento decolonial del continente.

En la sección “Avances de investigación” contamos con tres trabajos de investigaciones en curso. El primero aborda los fenómenos migratorios como expresiones de regímenes de colonialidad contemporáneos. En “Migración indocumentada y colonialidad: una aproximación tentativa”, Sergio Prieto Díaz (Universidad Iberoamericana) interpreta, desde una perspectiva histórico-geográfica, los caminos tanto materiales como simbólicos que recorren las personas que migran y se enfrentan a lógicas de “seguridad nacional” y de “governabilidad”, expresiones contemporáneas de la colonialidad del poder.

En el segundo avance de investigación, “Contractualismo colonial y pueblos indígenas en la América hispana: un pluralismo jurídico y político efectivo al orden”, Daniel Montañez Pico (Universidad Nacional Autónoma de México) analiza los procesos de conquista y genocidio frente a los pueblos originarios de las Américas, a partir de la

imposición de un “contrato colonial”. El “Derecho indiano” es interpretado como un caso temprano de pluralismo jurídico, instaurado como una “ideología de justificación de las jerarquías y condiciones de vida existentes”, cuya lógica asimétrica persiste hasta la fecha en el continente.

Daniel Bello López, autor del tercer avance, presenta resultados de su investigación etnográfica sobre la construcción de ciudadanía en el ámbito comunitario del pueblo tepehua. En “Movimiento indígena: negociación y construcción de la ciudadanía diferenciada entre los tepehuas de la Huasteca veracruzana”, Bello López interpreta las negociaciones que a lo largo del siglo XX mantienen las comunidades tepehuas con actores externos, como estrategias para mantener un régimen de ciudadanía diferenciada de reminiscencias coloniales, una ciudadanía basada en la etnicidad y en la diversidad cultural.

Gunther Dietz
Universidad Veracruzana

REFERENCIAS

- BHABHA, H. (1994). *The Location of Culture*. London-New York, NY: Routledge.
- CHAKRABARTY, P. (2000). *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- COMAROFF, J., COMAROFF, J. (Eds.) (2006). *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. México: FCE.
- DIRLIK, A. (1997). *The Postcolonial Aura: Third World criticism in the age of global capitalism*. Boulder, CO: Westview.
- ESCOBAR, A. (2007). Worlds and Knowledges Otherwise: the Latin American Modernity/Coloniality Research Program. *Cultural Studies* 21(2-3), pp. 179-210.
- GANDHI, L. (1998). *Postcolonial Theory: a critical introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- GROSFOGUEL, R. (2007). The Epistemic Decolonial Turn. *Cultural Studies* 21(2), pp. 211-223.
- GRÜNER, E. (1998). El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek. En: JAMESON, F. Y ZIZEK, Z. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 11-64). Buenos Aires: Paidós

- GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, E. (2010). Decolonising Postcolonial Rhetoric. En: *Migration, Domestic Work and Affect*. London: Routledge.
- HALL, S. (1996). Introduction: Who needs identity? En: HALL, S. Y DU GAY, P. (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-17). London: Sage.
- KROTZ, E. (1997). Anthropologies of the South: their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology* (17), pp. 237-251.
- MIGNOLO, W. D. (2003). *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
- _____. (2007). Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies* 21 (2-3), pp. 449-514.
- PRATT, M. L. (1992). *Imperial Eyes: travel writing and transculturation*. London-New York: Routledge.
- QUIJANO, A. (2005) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: LANDER, E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies* 21 (2-3), pp. 168-178.
- RESTREPO, E., ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SAID, E. W. (1978). *Orientalism*. New York, NY: Pantheon.
- SANTOS, B. DE SOUSA (2001). Nuestra América: reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución. *Revista Chiapas* (12). Recuperado de <http://www.revistachiapas.org/No12/ch12desousa.html>.
- _____. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO, Siglo XXI.
- SORIA, S. (2014). El “lado oscuro” del proyecto interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión. *Tabula Rasa* (20), pp. 41-64.
- SPIVAK, G. C. (1998). *A Critique of Postcolonial Reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WALSH, C. (2003). Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En: WALSH, C., GARCÍA LINERA, A.,

MIGNOLO, W. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (pp. 21-70). Buenos Aires: Ediciones del Signo.