

Identidad y memoria. Reescrituras decoloniales de la historia*

[Identity and Memory. Decolonial Rewritings of History]

LOLA YON-DOMINGUEZ

Centre d'Étude des Mouvements Sociaux
L'École des Hautes Études en Sciences Sociales
lola.yon-dominguez@ehess.fr
<https://orcid.org/0000-0003-2472-4049>

Resumen: Una de las críticas más trilladas al giro decolonial consiste en afirmar que sostiene una visión esencialista y ahistórica de las identidades. Este ensayo pone a prueba estas acusaciones mediante una revisión de algunos textos fundamentales de la corriente decolonial. Por una parte, muestro que, si bien el giro decolonial retoma el tema tradicional de la identidad latinoamericana, tacharlo de esencialista resulta de una lectura simplificadora y homogeneizadora. Por otra parte, formulo la hipótesis de que el meollo del asunto radica más bien en un “régimen de historicidad” (Hartog 2015) marcado por la primacía del pasado en los discursos sobre la identidad cultural.

Palabras clave: identidades, esencialismo, giro decolonial, Enrique Dussel, Aníbal Quijano

Abstract: One of the most common criticisms of the decolonial turn is that it presents essentialist and ahistorical views of identities. This essay addresses this issue by analyzing some fundamental texts of the decolonial current. On the one hand, I show that although the decolonial turn takes up the traditional theme of Latin American identity, to label this thought as essentialist originates in a simplistic and homogenizing reading. On the other hand, my hypothesis is that the core issue lies in a “regime of historicity” (Hartog 2015), characterized by the prominence of the past in discourses on cultural identity.

Keywords: identities, essentialism, decolonial turn, Enrique Dussel, Aníbal Quijano

*Agradezco a Miriam Hernández Reyna por su cuidadosa lectura y relectura de este trabajo. También a Sofía Reding Blase por su apoyo, a Mario Ruiz Sotelo por sus enseñanzas, así como a Gabriel Martínez Saldívar, Rodrigo Wesche e Irvin Rodríguez por las enriquecedoras discusiones.

Introducción

¿Cuál entonces es nuestra tradición? Y la respuesta aquí es grave, porque nuestra tradición, nuestro pasado, está formado de un continuo indagar por nuestra falta de tradición, de un continuo preguntarnos por qué no somos esto o lo otro. Somos pueblos en suspenso, a la espera de algo que no tenemos y que sólo podemos tener si por un lado tenemos esta expectativa, esta esperanza, esta duda sobre nuestra humanidad, y actuamos, pura y simplemente según lo que queremos ser, sin más. (Zea 1959, p. 143)

La idea de que la tradición filosófica del subcontinente latinoamericano está constituida por una serie de préstamos e importaciones y que, por lo tanto, carece de identidad propia, es un *leitmotiv* del pensamiento latinoamericanista. Esta cuestión se planteó desde el texto de Juan Bautista Alberdi de 1842, *Ideas para un curso de filosofía latinoamericana*, y se amplió en los escritos de José Martí, en el siglo xx a través del Ateneo de la Juventud, el grupo Hiperón y, por último, la filosofía de la liberación. También es evidente en el debate entre la visión pesimista del filósofo peruano Salazar Bondy y la del filósofo mexicano Leopoldo Zea a finales de los años sesenta. La cita de Zea, retomada por Enrique Dussel en un artículo de 1967 titulado “Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional”, sugiere que esta preocupación también ocupó a pensadores de finales del siglo xx, razón por la cual quiero examinar la persistencia de este “viejo problema” (Zea 1959, p. 140) en el pensamiento decolonial latinoamericano. Zea formula la preocupación latente de manera radical: la tradición latinoamericana consiste en estar permanentemente en busca de una tradición. En otras palabras, habría algo así como una carencia de pasado, una ausencia de memoria, de patrimonio intelectual propio, que la caracterizaría. La idea de un pueblo “en suspenso” sugiere una falta de anclaje, de raíces, y establece un vínculo directo entre esta falta de tradición y las dudas sobre el valor intrínseco del ser latinoamericano, sobre su “humanidad”. En este ensayo, quiero mostrar cómo el giro decolonial recupera esta discusión sobre la identidad cultural iniciada por la tradición latinoamericana.

Antes que nada, ¿qué es lo que se entiende exactamente por “identidad cultural”? La identidad, a nivel individual o grupal, pretende dar la sensación de que existe una estructura fija y concreta que garantiza el sentimiento de unidad y continuidad en el tiempo de las características propias de un grupo (Gayon 2020, p. 119). Debido a estas funciones de la identidad cultural, tiende a ser esencializada, presentada como una sustancia ahistórica bajo el mito de los “orígenes” o naturalizada cuan-

do se justifica con factores fenotípicos o biológicos. Por lo tanto, identificarse con un grupo es sentir que se pertenece a él, lo que en nuestro caso no se determina por las fronteras del Estado nación, sino más bien por una comunidad imaginada a escala subcontinental.

Ahora bien, la expresión “identidad cultural” puede parecer redundante. Si el uso del adjetivo “cultural” me parece aquí justificado, es, en un primer nivel, porque se trata de un elemento discursivo recurrente en los textos del giro decolonial. En un segundo nivel, la redundancia de la expresión puede entenderse como una insistencia: esta identidad es “cultural” en la medida en que se refiere a una forma de reivindicación de un patrimonio cultural, a un conjunto de prácticas lingüísticas, rituales, religiosas, políticas y sociales. Estas prácticas compartidas permiten a las personas afirmar su pertenencia a un grupo, un sentimiento que se ve reforzado y cimentado por el hecho de compartir una historia.

La antigüedad de una población suele esgrimirse para medir su prestigio y valor simbólico. Sin embargo, lo que caracteriza al contexto poscolonial es que la revalorización de la identidad cultural termina por ser un medio de reparación: recuperar la propia cultura, la que fue despreciada y destruida por la colonización, es hacerse justicia. La decolonización de la que habla el giro decolonial consiste precisamente en realizar este gesto de recuperación, que resulta ser un gesto memorial. Por esta razón, entra de lleno en el debate historiográfico que opone historia y memoria (Ledoux 2021), ya que uno de los principales proyectos del giro decolonial ha sido proponer una reescritura de la historia, en particular de la colonización y la modernidad. Al adoptar este proyecto historiográfico, sigue los pasos de los estudios subalternos indios y los estudios poscoloniales anglosajones, que han promovido la idea de una historia desde abajo.

En este sentido, la identidad cultural a la que se refiere el giro decolonial, ¿entra en la historia (como discurso científico basado en el trabajo de archivo) o en la memoria (como una representación colectiva basada en reivindicaciones emanadas de la sociedad civil)? La forma en que se aborda esta cuestión en el giro decolonial debería permitir interrogarnos sobre la frontera entre ambas. En otras palabras, la cuestión de la identidad cultural gira en torno a un doble movimiento: por un lado, la determinación de un régimen de verdad sobre el pasado (des-hacer la versión eurocéntrica de la colonización y su supuesto “descubrimiento” del continente) y, por otro, la determinación de una política de la identidad (cómo recuperar esta cultura; cómo efectuar a través de ella una forma de reparación).

Así, el objetivo de este ensayo es aclarar, a través de una lectura atenta de los textos, qué es exactamente lo que los autores y autoras del movimiento decolonial dicen sobre la cuestión de la identidad. Me limitaré a los estudios publicados entre 1990 y 2010, escritos por intelectuales que forman parte de la primera generación (Colin y Quiroz 2023, p. 129) del movimiento decolonial, ya que, a partir de la segunda década de nuestro siglo, las cuestiones de género y de ecología política, aunque ya existentes, adquieren una mayor importancia y siguen siendo de plena actualidad.

Las dos hipótesis que planteo son las siguientes. En primer lugar, el giro decolonial está impregnado por la tentación de una búsqueda de la autenticidad cultural, inseparable de un uso ambivalente de la identidad cultural. Sin embargo, trato de mostrar que este gesto no es propio del giro decolonial y sólo concierne a un puñado de autores, aunque sus detractores hayan generalizado su crítica en contra del esencialismo. Sus discursos sobre la identidad me parecen precisamente decisivos para identificar a los autores con tendencias dogmáticas. En segundo lugar, mi hipótesis es que esta necesidad de recuperar unas identidades culturales perdidas implica un régimen de historicidad (Hartog 2015) marcado por la primacía del pasado en la visión de la historia y, por consiguiente, en la definición de una identidad pensada sobre el modelo de la víctima ancestral. De allí afirmo que las identidades de las que hablan estos autores del giro decolonial tienen una dimensión memorial e histórica que me esforzaré en analizar.

I. *La genealogía de la corriente decolonial vista desde Francia*

1. Una investigación en diálogo con el contexto político francés

Quisiera aclarar la situación desde la que escribo: mi investigación sobre la cuestión de la identidad cultural en el giro decolonial latinoamericano está enraizada en el contexto académico francés. En primer lugar, porque los acontecimientos políticos actuales hacen recordar a Europa que el colonialismo no sólo pertenece a los libros de historia. Las acusaciones de genocidio lanzadas contra Israel, la destrucción sistemática de infraestructuras, hospitales y universidades, el uso del hambre como arma de guerra en el enclave palestino y la mención de las “colonias” de Cisjordania recuerdan a la conciencia contemporánea que el verbo “colonizar” también puede conjugarse en presente. El levantamiento de los independentistas canacos en Kanaky/Nueva Caledonia,¹ situada al

¹ <https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2024/05/17/nouvelle-caledonie-les-questions-pour-comprendre-la-crise_6233778_4355770.html>

sur del océano Pacífico y parte de la República Francesa desde el siglo XIX, también resuena en la historia colonial francesa e impide relegarla a un pasado lejano. En este sentido, hay que valerse sin demora de las herramientas de las tradiciones anticolonial caribeña, poscolonial anglosajona y decolonial latinoamericana para analizar y criticar la pervivencia del colonialismo en todas sus dimensiones. Me parece relevante mencionar esto porque uno de los puntos de partida de esta reflexión es la difícil y controvertida recepción que tuvieron allá los “estudios decoloniales”, percibidos como una amenaza para el prestigio de la tradición intelectual de Occidente. Francia no se reconoce como una nación multicultural o plurinacional en el sentido en que estos términos han sido utilizados por algunos países latinoamericanos, pero la cuestión de la convivencia y la diversidad cultural se plantea cada vez con más fuerza, como demuestran los debates nacionales sobre la inmigración² y la identidad nacional.³

La llegada de las primeras traducciones de los textos del giro decolonial, sobre todo a partir de la década de 2010, ha vuelto a plantear la cuestión del pasado colonial de Francia y, en particular, de la Guerra de Independencia de Argelia. Debido a su discurso crítico, y en particular a su cuestionamiento del universalismo (Grosfoguel 2010), los “decoloniales” (así llamado por sus críticos) fueron acusados de transmitir un discurso de odio hacia la cultura occidental, e incluso de ser cómplices del islamismo radical. Este debate álgido gira en torno a la idea de que el giro decolonial, al oponer a Occidente y a América Latina como dos bloques, y al poner en primer plano las cuestiones raciales y étnicas (Beaud y Noiriel 2021), constituye una ideología y conlleva una visión esencialista de la identidad (Heinich 2021).⁴ Críticas similares se han formulado en México en relación con el tema de la identidad y del peligro dogmático que representan: “al criticar los esencialismos coloniales,

²En diciembre de 2023, durante la redacción de este artículo, se examinaba en la Asamblea Nacional una ley “para controlar la inmigración y mejorar la integración”, promovida por el ministro Gérald Darmanin y destinada principalmente a endurecer las condiciones de residencia y obtención de la nacionalidad. <<https://www.vie-publique.fr/loi/287993-projet-de-loi-immigration-integration-asile-2023>>

³En 2007, bajo la presidencia de Nicolas Sarkozy, se creó un Ministerio de Inmigración, Integración, Identidad Nacional y Desarrollo Solidario, que existió durante dos años. Numerosos intelectuales, entre ellos Edouard Glissant y Patrick Chamouiseau, se movilizaron denunciando la institucionalización de las políticas xenófobas y de inmigración, cuyo objetivo principal era controlar la inmigración, a la vez que se esencializaba la identidad nacional.

⁴A finales del año 2020 se creó el Observatorio del Decolonialismo y las Ideologías Identitarias.

los estudios decoloniales son igualmente esencialistas, pero ahora al revés” (Makaran y Gaussons 2020, p. 29). En este texto, se trata de poner a prueba estas críticas mediante una revisión de los textos.

2. La génesis de los años noventa

En Francia circulan varias obras que rastrean el surgimiento de las teorías decoloniales y las contextualizan. Entre otros, el número 62 del *Cahier des Amériques Latines*, editado por Capucine Boidin y Fátima Hurtado López, la tesis en filosofía de Fátima Hurtado López, defendida en 2013 y dedicada a la ética de la liberación de Enrique Dussel, la primera antología de textos del grupo Modernidad/Colonialidad, publicada en 2014, y que cuenta con un importante prefacio escrito por Philippe Colin y Claude Bourguignon Rougier, y, por último, la publicación en 2023 de un libro dedicado al tema: *Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, de Philippe Colin y Lissell Quiroz. A continuación, resumo la genealogía propuesta en esta última obra.

Aunque se inscribe en una larga historia de acción y reflexión políticas, los inicios del movimiento decolonial se remontan a los años sesenta y setenta. La teoría de la dependencia, fruto de una interpretación original de las tesis marxistas, es uno de los marcos teóricos más influyentes en cuanto a su génesis. Esta teoría, que adquirió notoriedad más allá de América Latina en los años setenta, afirma que el sistema capitalista se organiza en torno a un centro autónomo y una periferia dependiente, y que, dado que el primero no puede existir sin la segunda, los antiguos países colonizados se encuentran en una situación de subdesarrollo del que no tienen ninguna esperanza de salir. Al mismo tiempo, surgió la idea de que las relaciones coloniales, que hasta entonces se pensaban a escala internacional, también podían identificarse dentro de los propios países. En 1978, el sociólogo mexicano Pablo González Casanova afirmó que “Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas” (González Casanova 1965, p. 104). Este “colonialismo interno”, formulado casi simultáneamente por los sociólogos Rodolfo Stavenhagen y González Casanova, refuerza la idea de que los grupos sociales de una misma nación reproducen las relaciones coloniales y que el colonialismo ha organizado a la sociedad a largo plazo en sus aspectos económicos, sociales y culturales.

En los años setenta, el liberacionismo latinoamericano reaccionó ante la certeza de que era necesaria una ruptura con los modelos occidentales. Este movimiento se inició con las ideas del pedagogo brasileño Paulo Freire y la sociología del compromiso de Fals Borda, y fue liderado

inicialmente por sacerdotes de la teología de la liberación. En la confluencia de los mundos militante, religioso y académico, se preconizó la autoemancipación de los oprimidos y se puso en marcha un movimiento social de la Iglesia católica, alimentado por movimientos políticos radicales. En particular, fue Enrique Dussel quien importó esta llamada a la liberación en una teoría secularizada, en una obra escrita durante sus primeros años de exilio político en México: *Filosofía de la liberación*.

Sin embargo, el movimiento decolonial propiamente dicho surgió en los años noventa en América Latina en un contexto sociopolítico singular. Tras dos décadas de la “doctrina del *shock*” neoliberal en los años setenta y ochenta, y en respuesta a sus efectos devastadores en las sociedades latinoamericanas, se produjo una revitalización de los movimientos sociales (incluido un movimiento indio) y un “giro a la izquierda” de los gobiernos (Bourguignon Rougier, Colin y Grosfoguel 2014, p. 17). El subcontinente latinoamericano adoptó entonces la forma de un bloque político y económico que afirmaba su autonomía frente a las políticas del Norte. Según el antropólogo colombiano Arturo Escobar, se produjo una doble crisis: la del modelo neoliberal y la de la ideología de la modernidad occidental (Bourguignon Rougier, Colin y Grosfoguel 2014, p. 17).

Philippe Colin y Lissell Quiroz sitúan el nacimiento de la teoría decolonial en 1992. El año en que se celebró el quinto centenario de la Conquista también fue una época de contracelebraciones que permitieron que se oyeran voces críticas. El contexto político de la década de los noventa fue también de fuertes protestas contra el neoliberalismo y la aparición del movimiento zapatista en el sur de México, en coincidencia con la firma del tratado de libre comercio, el TLCAN.

Es importante destacar que el tema de la memoria ya era central en estas protestas. Por ejemplo, en 1992 se derribó una estatua de Diego de Mazariegos en la ciudad de San Cristóbal de las Casas (Ramírez Gutiérrez 2018) con motivo de las marchas de celebración de “500 años de resistencia indígena y popular”, lo cual sacudió a la retórica oficial y al deseo de apaciguamiento del gobierno español. Este vasto movimiento de descolocar estatuas continúa hasta nuestros días, y se sigue asociando con un enfoque decolonial: en 2020, la estatua de Cristóbal Colón fue retirada del Paseo de la Reforma, y en 2021 la alcaldesa de la capital, Claudia Sheinbaum, declaró que sería sustituida por una escultura de una mujer olmeca creada por el artista mexicano Pedro Reyes.⁵

⁵ <https://www.lemonde.fr/international/article/2021/09/07/au-mexique-une-statue-de-christophe-colomb-remplacee-par-celle-d-une-femme-indigene_6093690_3210.html>

Por último, a comienzos de la primera década de este siglo el movimiento se estructuró e institucionalizó en torno al grupo Modernidad/Colonialidad, cuyo nombre fue sugerido por el antropólogo Arturo Escobar (Escobar 2003) en un artículo que sirvió de programa al colectivo. A través de una serie de coloquios internacionales organizados entre la Universidad de Duke en Estados Unidos, de Quito en Ecuador y de Bogotá en Colombia, una red de intelectuales transdisciplinarios y transnacionales se reunió en torno a la necesidad de pensar la forma en que el colonialismo sigue estructurando las sociedades latinoamericanas contemporáneas. En este sentido, la corriente decolonial puede verse como el fruto de una convergencia entre discursos “endógenos”, es decir, provenientes de las tradiciones críticas latinoamericanas, y “exógenos”, como los estudios poscoloniales y subalternos presentes en aquel momento en las universidades estadounidenses.

3. Una corriente heterogénea

Frente a la homogeneización que suele prevalecer cuando se trata de este movimiento, es esencial subrayar el carácter plural de este colectivo, o incluso hablar de “pensamientos decoloniales” ya que, lejos de haber establecido una escuela de pensamiento, se asemeja mucho más a una “corriente de interpretación dispersa y plural” (Colin y Quiroz 2023, p. 10). El grupo de investigación Modernidad/Colonialidad surgió a mediados de la década de los noventa. Fue el principal órgano del movimiento decolonial y el fruto de un movimiento de coordinación y federación de las diversas críticas surgidas en América Latina, y se distinguió por su carácter transnacional y transdisciplinar.⁶ Aunque el programa general de investigación fue unificador y sus miembros compartían una serie de hipótesis y valores, los desacuerdos políticos llevaron a la disolución del grupo a finales de la primera década del 2000. Es menester precisar que no todos los autores que afirman que forman parte de la “corriente decolonial” comparten necesariamente

⁶Reproduzco aquí la lista de sus principales miembros, según Fátima Hurtado López: además de Enrique Dussel, han contribuido el sociólogo peruano Aníbal Quijano, el semiólogo y teórico de la cultura argentino-estadounidense Walter D. Mignolo, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, la semióloga argentina Zulma Palermo, el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el sociólogo venezolano Edgardo Lander, el antropólogo venezolano Fernando Coronil, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel y la lingüista y teórica cultural estadounidense Catherine Walsh (Hurtado López 2009, p. 30).

las ideas de los líderes del grupo, que pueden identificarse como Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Walter Mignolo. El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, que había ayudado a estructurar el grupo de investigación, terminó por alejarse de él.

Del mismo modo, la distinción entre las corrientes poscolonial y decolonial es una cuestión que se plantea en particular en el contexto francés, donde tienden a confundirse (Boidin 2009). La primera diferencia es el objeto de estudio y, por ello, el periodo histórico: mientras que los estudios poscoloniales se centran en el Imperio Británico (del siglo XIX al XX), los estudios decoloniales tratan de captar las características y los métodos específicos de la empresa colonial española y portuguesa que tuvo lugar entre los siglos XVI y XIX (Castro-Gómez y Garzón 2007, p. 1). La segunda diferencia se refiere al enfoque epistémico: las reflexiones sobre el eurocentrismo y las aportaciones de los estudios poscoloniales y subalternos informan el pensamiento decolonial, pero lo decolonial trata de distinguirse de lo poscolonial, en particular con una radicalización de su crítica de la modernidad occidental y de su lectura de la historia, distanciándose de los autores europeos. La tercera diferencia es disciplinaria y genealógica (Boidin 2009): las teorías poscoloniales están enraizadas en los departamentos de literatura estadounidenses desde los años ochenta y se dedican a deconstruir el eurocentrismo a nivel discursivo, mientras que el giro decolonial está más arraigado en las humanidades y las ciencias sociales. Por último, los y las autoras de este movimiento reivindican un corpus distinto y endógeno, las filosofías criollas e indias de los siglos XIX y XX, filósofos andinos (José Carlos Mariátegui, Rodolfo Kusch), indígenas (Fausto Reinaga), pero también autores afrocaribeños (Césaire, Fanon) y españoles (Bartolomé de Las Casas) (Castro-Gómez y Garzón 2007, p. 2).

No obstante, es necesario matizar esta oposición. Es evidente que los enfoques poscolonial y decolonial comparten una misma ambición: demostrar la actualidad del colonialismo. Ambos cuestionan la narrativa de la modernidad y critican el eurocentrismo, intentando escapar de él al reescribir la historia “desde abajo”. Tanto las teorías anglosajonas como las latinoamericanas se basan en la tradición anticolonialista afrocaribeña, así como en el pensamiento marxista, aunque cada una plantea interpretaciones diferentes. La relevancia de los pensadores de la negritud entre los decolonialistas, en particular de Fanon y Césaire,⁷

⁷ El filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres es probablemente uno de los que más se inspira en su obra, pero también está presente en la obra de Dussel, quien dedica su filosofía de la liberación a los “condenados de la tierra” en homenaje

surgidos del pensamiento anticolonialista de los años cincuenta, recuerda la compleja circulación de ideas críticas hacia la colonialidad entre el Caribe francófono, Europa y América Latina, más allá de una oposición simplista entre Europa y América.

He ahí lo que sabemos sobre la genealogía, la composición y las tesis del giro decolonial. Quisiera ahora explicar cómo uno de los gestos fundadores del movimiento decolonial fue participar en la crítica de una historiografía tradicional, eurocéntrica y basada en una visión lineal de la temporalidad, influida por el desarrollismo y la ideología del progreso. Luego abordaré cómo este cuestionamiento de la centralidad de Europa en la historia mundial afecta de manera directa las cuestiones de identidad y de revalorización de las culturas colonizadas.

II. *Reescribir la historia*

Una de las propuestas centrales del movimiento decolonial es afirmar la necesidad de reescribir la historia mundial de la colonización y de revalorizar el lugar de América Latina en ella. En este apartado, me detendré en primer lugar en las principales críticas que el movimiento decolonial dirige a la historiografía tradicional, para después mostrar cómo sus análisis conllevan un discurso implícito sobre la identidad. Para ello, me centraré en dos autores que forman el corpus clásico del movimiento decolonial, en el sentido de que sus textos se consideran que son los que inauguraron el campo de los estudios decoloniales: Enrique Dussel y Aníbal Quijano (Colin y Quiroz 2023, p. 118).

1. La colonialidad: pensar la Conquista más allá del colonialismo

La principal aportación del movimiento decolonial es, sin duda, la noción de colonialidad, la cual se atribuye al sociólogo Aníbal Quijano bajo la forma del concepto de colonialidad del poder (Quijano 1992). En un primer nivel, el concepto de colonialidad pretende describir la subsistencia del colonialismo: si bien es posible situar en el tiempo el principio y el final de la era colonial, el colonialismo como organización sociopolítica perdura: “la conquista no es un acontecimiento, es una estructura” (Colin y Quiroz 2023, p. 8). No puede entenderse únicamente en términos económicos y políticos, como lo hacía la teoría de la depen-

al título de la obra de Fanon, Grosfoguel, que retoma la idea de “zona de no-ser” de *Piel negra, máscaras blancas* (Grosfoguel 2012) y la idea de Césaire de un “universal abstracto” (Grosfoguel 2010).

dencia, sino que también debe revelarse el modo en que informa las estructuras cognitivas, simbólicas y culturales. Este concepto, definido en muchos lugares (Bourguignon Rougier, Colin y Grosfoguel 2014, p. 12), también adquiere matices diferentes según la perspectiva de cada autor. Para el filósofo Nelson Maldonado-Torres que ha, por ejemplo, formulado la idea de una colonialidad del ser y propone un enfoque fenomenológico de la cuestión, la colonialidad es omnipresente, intersticial.⁸ No obstante, para Aníbal Quijano la colonialidad es ante todo un fenómeno estructural histórico, económico y racial:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se basa en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población mundial como piedra angular de este modelo de poder, y opera en cada uno de los planos, niveles y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y social. (Quijano 2014, p. 285)

Así pues, la colonialidad es a la vez anterior y posterior al colonialismo, y el colonialismo se presenta como un momento de la colonialidad. ¿Significaría entonces que el concepto de colonialidad es un concepto transversal y transhistórico? De cierta manera, parece que la colonialidad parte de la atractiva hipótesis de que hay algo común en todas las experiencias coloniales que es capaz de tematizar. Tal generalización es problemática desde un punto de vista histórico. Por supuesto, no hay una colonialidad, sino muchas colonialidades, y tantos regímenes y formas de organización política y administrativa diferentes como situaciones históricas coloniales. Pero se podría argumentar que este concepto no es una simplificación, ya que se trata de una herramienta que debe utilizarse de una forma detallada y contextualizada.

Hay, sin embargo, una molestia al hablar de colonialidad, cierta “confusión temporal” (Rufer y Añón 2022), pues si bien la colonialidad no es una estructura “transhistórica e inmutable”, ni una “ideología”, sí produce cierta incomodidad en la medida en que invoca un régimen de historicidad singular (Hartog 2015). Para Rufer y Añón, el movimiento decolonial, y en particular el concepto de colonialidad, produce tres re-

⁸“Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente” (Maldonado-Torres 2003, p. 131).

gímenes: la anacronía (es decir, la presencia inquietante del pasado en el presente), la permanencia (que la noción común de tiempo homogéneo no nos permitiría pensar) y, sobre todo, la reactualización (la idea de que la organización administrativa, política e intelectual colonial se reproduce y amplía por otros medios).

Así, este concepto no sólo cuestiona la secuencia pasado–presente–futuro, sino también su permeabilidad y la idea misma de linealidad del paso del tiempo, para pensar en particular la actualidad del pasado en el presente o la posibilidad de proyectarse en un futuro hecho de recuperación del pasado, como es el caso de las identidades culturales. Lo post y lo decolonial entran así en tensión con el gesto histórico por excelencia que pretende estudiar la historia como un pasado terminado:

Nos exigen trabajar la actualización temporal, salir de la noción clásica de concatenación de la secuencia para entrar en la noción de conexión de tiempos de la experiencia. Esto es clave por una razón: la idea de una presencia de lo colonial en el presente (hablemos de colonialidad, conquistualidad, poscolonialidad o “presente colonial”) exige impugnar la noción moderna de la historia disciplina que concibe al pasado como diferencia pura y alteridad. (Rufer y Añón 2022, p. 89)

He aquí, pues, una primera irrupción de la teoría decolonial en la disciplina histórica: hay una forma de colonialidad en juego en la representación del tiempo histórico, una colonialidad epistemológica en la escritura de la historia, que tanto el movimiento de la historia *from below* como el movimiento decolonial pretenden replantear.

2. Crítica de la modernidad y surgimiento de nuevas identidades

El movimiento decolonial busca también redefinir los orígenes cronológicos y culturales de la modernidad, y es en esto, una vez más, donde el gesto de la reescritura histórica aparece como central en el giro decolonial. Tanto para Aníbal Quijano como para Enrique Dussel, la modernidad es un mito en varios sentidos: en primer lugar, no es el producto *sui generis* de Europa ni la prueba de la excepcionalidad o superioridad de su cultura. En segundo lugar, la Conquista de América y el encuentro con el “Otro”, según la expresión consagrada, fue un acontecimiento capital de la modernidad. Por último, y esto es una consecuencia de los dos primeros puntos, la modernidad es por lo menos tan latinoamericana como europea, y si se manifiesta de forma tangible en la producción intelectual únicamente a partir del siglo XVIII, las condiciones mismas de su posibilidad, tanto materiales como culturales, se encuentran en el

siglo xv con el descubrimiento y en el siglo xvi con la Conquista de América. En este sentido, Dussel y Quijano no abogan simplemente por una descentralización, es decir, por dejar de situar a Europa en el centro de la historia mundial de la colonización, ni siquiera por tener en cuenta el punto de vista de los colonizados en la forma de una historia desde abajo, sino que proponen una corrección, una reescritura de la versión europea de la historia de la modernidad.

Aníbal Quijano y la visión materialista de la identidad

El sociólogo peruano Aníbal Quijano presenta una visión de la historia marcada por el marxismo y el materialismo histórico. Si la modernidad está ligada a la colonialidad, y si aparece a partir de la Conquista, es precisamente por su relación con la división del trabajo y la acumulación de riqueza que pondrá en marcha la colonización. Lo que me interesa aquí es el hecho de que Quijano desarrolla lo que llamaría una visión materialista de la identidad. Lejos de esencializar la identidad y pensarla como una naturaleza profunda o una sustancia que siempre estuvo ahí, conceptualiza las identidades como el resultado de procesos materiales. En el caso de la colonización, la división del trabajo y la jerarquización de las poblaciones fueron, a su juicio, la causa material del surgimiento de nuevas identidades, tanto por parte de las poblaciones indígenas como de las poblaciones autóctonas, es decir, los colonizadores o las poblaciones que se vieron obligadas a emigrar como parte de la esclavitud. Escribe:

Basada en América, la cuenca atlántica se convirtió en el nuevo eje central del comercio mundial durante el siglo xvi. Los pueblos y grupos dominantes que participaron en el control de este eje dieron lugar rápidamente a una nueva región *histórica y constituyeron así 'Europa' como nueva identidad geocultural y como centro hegemónico del naciente capitalismo mundial.* (Quijano 2007, p. 117; las cursivas son mías.)

En otras palabras, han surgido nuevas identidades “geoculturales” como resultado de la aparición de un nuevo tipo de relación comercial. El “mito de la modernidad” también puede reinterpretarse a la luz de este marco teórico materialista: lo que hizo creíble la modernidad fue la confusión entre la hegemonía comercial que adquirió Europa y su hegemonía cultural, que aparece ante el sociólogo como resultado de una naturalización de su centralidad comercial. Hay que decir, sin embargo, que el nivel de generalidad de Quijano aquí es insatisfactorio desde el punto de vista histórico, y que hay una notable falta de ejemplos que apoyen sus argumentos. Aunque su visión de la identidad no puede

calificarse de ahistórica, lo cierto es que no explicita lo que aquí se entiende por el término “identidad geocultural”.

Enrique Dussel, el ego conquiro y la tentación de lo latinoamericano

La muerte en noviembre de 2023 del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, a las puertas del congreso de la Asociación Mexicana de Filosofía, ha enlutado a la comunidad filosófica latinoamericana. Teólogo e historiador llegado a México en los años setenta y obligado al exilio por la dictadura argentina, Enrique Dussel fue un importante teórico del pensamiento decolonial latinoamericano.

Junto con Quijano, Dussel fue uno de los primeros en formular una crítica de la modernidad. En su libro *1492. El encubrimiento del Otro*, distingue dos modernidades: la primera, iniciada en el siglo xv con la Conquista, y la segunda, surgida en los Países Bajos a partir del siglo xviii. También coincide con el análisis de Quijano en que la acumulación de riqueza que hizo posible la colonización fue la condición para su aparición.

Según el filósofo, también dio forma al *ethos* del hombre moderno su famoso *ego conquiro*, que ve encarnado en la figura del conquistador. La libertad absoluta de la que gozaban los conquistadores, sobre todo como consecuencia de su alejamiento de sus superiores jerárquicos, habría permitido el surgimiento de una subjetividad que se afirma mediante la violencia y la negación de la humanidad de las poblaciones nativas locales. Desde esta perspectiva, la modernidad ya no aparece como un proceso histórico, sino como una narrativa apologética destinada a justificar la colonización. La posición de Dussel, aunque también está impregnada de una forma de materialismo histórico, es más matizada. En primer lugar, si bien el filósofo comparte con el sociólogo la idea de que la modernidad se ha constituido como un mito, no representa para él un mal, y no la rechaza por completo. Es posible “salvar” la modernidad en su dimensión de proyecto emancipador, aunque también haya servido para justificar la violencia colonial:

1492, según nuestra tesis central, es la fecha del “nacimiento” de la Modernidad; aunque su gestación —como el feto— lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. (Dussel 1992, p. 8)

Mi hilo interpretativo me lleva a subrayar en esta cita el léxico de la identidad: la Alteridad, el Otro, el ego, el nacimiento. Me parece que para Dussel, así como para Quijano, uno de los desafíos de esta reescritura de la historia de la modernidad es mostrar cómo la cultura europea moderna nunca habría sido lo que fue sin el “descubrimiento” de las Américas. En la Conquista está en juego la constitución de las identidades colectivas, aunque sólo sea en la forma en que la “recuperación” del Otro, para usar los términos de Dussel, implicó una negación de la humanidad de las poblaciones indígenas, como lo ilustra la Controversia de Valladolid.

Me parece que el tipo de lectura de la historia que ofrecen aquí Quijano y Dussel se caracteriza por el deseo de alcanzar una forma de justicia epistémica (Bhargava 2013), uno de cuyos objetivos es el reconocimiento del papel y del valor históricos de las culturas latinoamericanas. Parece innegable que estas culturas han sido objeto de desprecio y de una producción organizada de su invisibilidad (Santos 2016), que sigue teniendo cierta pertinencia al considerar los programas de filosofía impartidos en las universidades francesas.

Por ejemplo, el programa de estudios para la *agrégation* en filosofía en Francia (un prestigioso examen que es condición para acceder a puestos docentes en la enseñanza secundaria y superior), incluye pruebas de comentario de textos en lenguas extranjeras, entre ellas el griego, el latín, el alemán, el inglés, el árabe y el italiano (desde hace casi veinte años), aunque sigue faltando el español. Para Dussel, una de las salidas hacia un mundo universitario menos marcado por la colonialidad del saber reside precisamente en nuestra capacidad para reconocer que la filosofía no nació en Grecia, y que no es prerrogativa de un puñado de países y culturas. Por consiguiente, no se trata sólo de reescribir la historia mundial de la filosofía, sino también de rehacer los programas de estudio desde una perspectiva intercultural y transmoderna (Dussel 2009).

Lo que está en juego en esta reescritura de la historia, y en este cuestionamiento de las periodizaciones de la historiografía tradicional es, en última instancia, una exigencia de reconocimiento y una exigencia de reparación. Me parece que esto implica, entre otras cosas, el desarrollo de un discurso sobre la identidad cultural en el sentido de lo que escribió Leopoldo Zea:

Más que una confrontación u oposición a Europa y a la cultura occidental, lo que buscamos es el reconocimiento de la identidad. Que la cultura occidental reconozca la existencia de otros pueblos, los pueblos del continente americano que crean, y que también tienen una cultura. (Zea 1991, p. 22)

Esta cita muestra la proximidad de las ideas de Zea con las del movimiento decolonial. Destaca el hecho de que, lejos de ser un movimiento tan revolucionario como parece, la corriente decolonial se nutre en gran medida de las teorías críticas latinoamericanas que la precedieron.

III. *¿Qué significa la identidad para el pensamiento decolonial?*

Un intento de cartografía

En esta sección quiero, en primer lugar, intentar responder a las críticas de los detractores del giro decolonial mostrando la manera en que retoma un discurso preexistente, el del latinoamericanismo. A continuación, deseo explorar dos formas de abordar la cuestión de la identidad en el giro decolonial que me parecen especialmente centrales: la cuestión de la raza y la cuestión de la cultura indígena.

1. Génesis del discurso sobre la identidad: de Nuestra América al giro decolonial

A primera vista, el posicionamiento del giro decolonial con respecto a la identidad parece basarse tanto en el rechazo de la cultura occidental como en la reafirmación de la “propia” cultura latinoamericana. Esto es precisamente lo que ha llevado a algunos críticos a afirmar que existe un “vasto proceso de homogeneización cultural que remite a la categoría de ‘eurocentrismo’” (Makaran y Gaussens 2020, p. 16). Sin embargo, este punto de vista reduce la diversidad de posturas que caracterizan al pensamiento decolonial. Sin embargo, una cosa es cierta: la reivindicación de la “latinoamericanidad” no es exclusiva del pensamiento decolonial; al contrario, forma parte de una línea argumentativa ya bien asentada en el panorama intelectual latinoamericano.

Muchas de las ideas reduccionistas del pensamiento decolonial se encuentran ya en la tradición del latinoamericanismo que, a partir del siglo XIX, se caracterizó por la voluntad de elaborar un pensamiento propio del subcontinente (Bohórquez, Dussel y Mendieta 2011). Por ejemplo, en 1891 José Martí escribió *Nuestra América*, en el que expresaba la necesidad de una emancipación cultural del modelo europeo. También ya denunciaba el carácter falso de la independencia alcanzada por la mayoría de los países latinoamericanos en la década de 1820, en particular porque la mayor parte de los logros fueron conseguidos por descendientes de colonos nacidos en la región, y la participación de las poblaciones indígenas y afrodescendientes en las luchas anticoloniales fue, por lo tanto, en gran medida invisibilizada.

Es interesante señalar que, en sus primeras etapas, este pensamiento todavía se inspiraba en autores clásicos europeos, como fue el caso de Juan Bautista Alberdi, a quien a menudo se presenta como uno de sus iniciadores. Fue apenas en las primeras décadas del siglo xx que evolucionó hacia un pensamiento que promovía la obra de intelectuales latinoamericanos, en contraposición a los intelectuales occidentales.

La idea de que la filosofía latinoamericana podía competir con la filosofía occidental fue planteada en estos términos a principios del siglo xx por intelectuales como Antonio Caso en México y José Carlos Mariátegui en Perú, y alimentó en los años sesenta el famoso debate entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la cuestión de la existencia de un auténtico pensamiento filosófico latinoamericano que no fuera resultado de una simple importación del pensamiento europeo. Ante las dudas sobre la existencia misma de tal unidad cultural latinoamericana, Arturo Roig respondió a principios de los años ochenta afirmativamente, planteando la hipótesis de un “*a priori* antropológico” común. Puesto que América Latina se formó sobre la base del pasado colonial, el “nosotros histórico”, la “nosotridad” latinoamericana no es un artificio, sino que se construye sobre la base de una condición histórica común, la del pasado colonial (Roig 2004). Éstas son las cuestiones de las que se ocuparon tanto la filosofía de la liberación de finales de los setenta como el pensamiento decolonial surgido en los noventa.

2. ¿Qué lugar ocupa el concepto de raza?

Con todo, y contrario a lo que sugiere la recepción francesa del giro decolonial, la cuestión de la raza no ocupa un lugar central en sus preocupaciones, aunque tal vez esté más presente en las teorías decoloniales africanas. Relativamente pocos autores han escrito sobre este tema: el sociólogo Quijano, el filósofo puertorriqueño de inspiración fanoniana Maldonado-Torres y Castro-Gómez, filósofo colombiano que ha sido bastante crítico con el grupo Modernidad/Colonialidad (Castro-Gómez 2019, pp. 7–16).

De estos tres autores, Quijano es el más conocido por sus escritos sobre la raza y el racismo. Escribe que “La idea de raza es, con toda seguridad, el instrumento más eficaz de dominación social inventado en los últimos 500 años” (Quijano 2007, p. 111). Para él, la raza es un sistema de clasificación social elaborado ya en el siglo xv, extendido a lo largo de los siglos siguientes, y fue en torno a este criterio de clasificación que se distribuyeron las diferentes “identidades sociales y geoculturales del mundo” (p. 111).

El racismo es, pues, una de las manifestaciones de la colonialidad del poder. Según el autor, la etnicización del trabajo y el orden social producido por el racismo no sólo son elementos que permiten el funcionamiento del capitalismo histórico, sino que son su principio mismo. Al mismo tiempo, afirma el carácter inseparable del capitalismo, el racismo, la modernidad y la colonialidad, lo que lo lleva a afirmar que “la modernidad, el capital y América Latina nacieron el mismo día” (Quijano 1992). Esta tesis representa una profundización de la tesis de Marx sobre la acumulación primitiva, en la que muestra que el capitalismo necesitó un pecado original para nacer: la expropiación de la tierra y el endeudamiento. Al igual que Marx cuestionó el mito del capitalismo y la narrativa según la cual éste surgió de forma natural, Quijano y Dussel muestran que la modernidad, y las ideas de progreso y desarrollo que la acompañan, también tienen una dimensión mítica.

Por ello, Quijano sostiene que, aunque el racismo tomó la forma de una teoría científica en el siglo XIX, en realidad es posible hablar de racismo ya en el siglo XV. Para este autor, aunque la biopolítica racista del siglo XIX representó una versión perfeccionada y formalizada del racismo, sus orígenes se remontan a la Conquista. La raza es, pues, un instrumento crucial del capitalismo moderno, y una categoría más eficaz que la de clase social, que parece inadecuada para comprender América Latina: “porque no da cuenta de la eficacia de la jerarquía racial en la explotación, la energía extractiva y la división del trabajo” (Rufier 2019).

Además, aunque reconoce que la asociación del color de la piel con la raza fue posterior, y que en el siglo XV el color no tenía una dimensión racial porque esta asimilación se produjo en la época de la trata de esclavos, para Quijano el término “raza” nace con la Conquista de América y hace referencia a las diferencias fenotípicas entre indios y conquistadores, pero no se refiere al color de piel. Sin embargo, este análisis ha sido criticado, en particular por Castro-Gómez, que califica su análisis de “error histórico”, pues sostiene que la noción de raza no estuvo asociada a criterios fenotípicos sino hasta el siglo XVIII, y en la época de la Conquista era el criterio de “pureza de sangre” el que imperaba (Castro-Gómez 2010).

Así pues, aunque la cuestión de la raza está muy presente en el giro decolonial, en particular a través del pensamiento de Quijano, me gustaría mostrar, en el siguiente apartado, que aquello en torno a lo cual giran los debates actuales no reside ahí. La asociación entre la teoría crítica de la raza y las teorías decoloniales, a menudo realizada en el contexto francés, es el producto de una proyección de las preocupacio-

nes políticas sobre el pasado colonial de Francia y los debates sobre el racismo y las políticas antinmigración.

Me parece que el asunto nodal de esta cuestión reside en el discurso elaborado por el movimiento decolonial sobre las poblaciones indígenas. En efecto, varios son los autores que comparten la siguiente idea: “decolonizar” no es sólo criticar el eurocentrismo y la herencia cultural colonial, sino también tratar de actualizar en el presente una cultura que se considere antecolonial y, por lo tanto, relicario de la autenticidad cultural latinoamericana: las poblaciones indígenas.

3. La cultura indígena: ¿el meollo del asunto?

Hablar hoy en el contexto latinoamericano de identidad cultural significa a menudo hablar de culturas indígenas. Al igual que el rechazo de la cultura occidental, que demostré con el latinoamericanismo que no era un discurso específico del movimiento decolonial, la equivalencia entre la identidad nacional y las culturas indígenas apareció mucho antes que las teorías decoloniales propiamente dichas.

En primer lugar, no hay nada original en la tendencia a destacar las raíces antiguas para fundamentar la legitimidad de una cultura y, en particular, la legitimidad de una población para ocupar un territorio. Sin embargo, la forma en que la narrativa colonial y la visión desarrollista han relegado a las poblaciones indígenas a la prehistoria las ha convertido en un verdadero tema de reconquista. A lo largo del siglo xx, se han convertido en la garantía de la singularidad histórica de las culturas latinoamericanas. La declaración de José Martí en 1891 puede considerarse el primer paso hacia la rehabilitación de la historia antigua latinoamericana: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra” (Martí 1973).

Sin embargo, el estatus otorgado a la historia precolonial y a las culturas indígenas ha sido objeto de numerosos debates a lo largo del siglo xx. En la primera parte del siglo se instauró lo que se conoció como indigenismo de Estado, una política paternalista de control de la población que, a la vez que pretendía establecer a las poblaciones “nativas” como “portadoras históricas de la esencia de la nación” (Colin y Quiroz 2023, p. 59), convertía a estas poblaciones en un problema social que había que resolver. En reacción a estas políticas, antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla en México han demostrado que estos tratamientos constituyen una continuación de las políticas coloniales.

Según este autor, se ha vuelto imperativo permitir que los grupos socioculturales recuperen sus identidades locales (Bonfil Batalla 1992, p. 36). También plantea la hipótesis de que, a lo largo de los siglos de colonización, se ha preservado la identidad profunda de estas poblaciones debido al hecho mismo de su marginalidad.

Me parece que la hipótesis de Bonfil Batalla, y más en general la visión de que las culturas indígenas son receptáculos de la esencia nacional, atraviesa algunas reflexiones decoloniales, en particular la de Enrique Dussel, para quien las poblaciones antiguamente colonizadas pueden encontrar en su marginación histórica una “exterioridad” que puede y debe convertirse en una fuerza crítica, que proporcione nuevas herramientas para salir del paradigma moderno/colonial.

En el texto “Transmodernidad e interculturalidad”, Dussel sostiene que el periodo durante el cual la cultura europea fue verdaderamente hegemónica fue relativamente corto, lo que sólo le habría dado tiempo para afectar superficialmente a las demás culturas con las que entró en contacto. Afirma: “Esas culturas han sido en parte colonizadas (incluidos en la totalidad como negadas, [...]), pero en la mejor estructura de sus valores han sido más excluidas, despreciadas, negadas, *ignoradas más que aniquiladas*” (Dussel 2016, p. 17; las cursivas son mías).

Aquí parece formular una tesis bastante cercana a la de Bonfil Batalla. La razón reside en la marginalidad de las poblaciones indígenas: su “exterioridad cultural” con respecto a la “cultura dominante”. Aclara que no es porque su cultura haya sido marginada que se ha conservado tal cual, y por ello la hipótesis parece menos radical, aunque sigue siendo problemática en la medida en que reproduce y mantiene una visión esencializadora y victimista de las poblaciones indígenas. Varios otros ejemplos recorren su obra: en su *Filosofía de la liberación* (Dussel 2023, p. 144) o en su *Ética de la liberación* dedicada, entre otros, a Rigoberta Menchú, presentada como la víctima por excelencia: “El punto de partida aquí será desde ahora la víctima, como Rigoberta Menchú (mujer, indígena, de raza morena, campesina, guatemalteca...)” (Dussel 1998, p. 13).

Además, cabe señalar que una nueva corriente historiográfica hace más compleja la relación entre colonos y colonizados. La investigación de Lidia Gómez (Gómez García 2011) muestra, por ejemplo, que ciertas poblaciones indígenas (los tlaxcaltecas) buscaron aliarse con los conquistadores para preservar sus privilegios y consolidar su poder frente a otras poblaciones con las que competían. Esto pone en perspectiva la idea de que la colonización representó una ruptura en su organización política, y no se puede descartar la hipótesis de cierta continuidad. Si bien no se trata en absoluto de producir una visión negacionista de la

historia y de poner en tela de juicio su condición de dominados y la violencia de la colonización en general, sí se trata de complejizar esta visión maniquea de la historia, que confina a las poblaciones autóctonas a la condición de víctimas.

En el caso de Dussel, el mandato de revalorización de las poblaciones indígenas parece ser ante todo un gesto de memoria, destinado a reforzar el sentido de un pasado compartido para fundamentar un movimiento de decolonización cultural. Este vínculo es muy explícito en un discurso que pronunció el filósofo en 2018, en el que estableció un paralelismo entre la necesidad de revalorizar las culturas indígenas y la necesidad de retirar la estatua de Cristóbal Colón del Paseo de la Reforma en la Ciudad de México.⁹

Sin embargo, esta asimilación de lo decolonial a lo indígena me parece problemática. En primer lugar, al igual que ocurre con el concepto de “colonialidad”, la categoría sociopolítica de lo indígena y sus usos políticos se caracterizan por una confusión temporal. Existen dos tendencias paradójicas. En primer lugar, una valorización: las poblaciones indígenas son representadas como depositarias de la autenticidad cultural, gesto tanto más problemático en la medida en que remite a la homogeneización y ocultación que ya denunciaba Bonfil Batalla, y que es característica de la visión colonial del “encubrimiento del Otro”. Dussel también parece tener una conciencia muy clara de ello: el “‘indio’, no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): ‘en-cubierto’” (Dussel 1992, p. 31).

En segundo lugar, de manera simultánea y contradictoria, se sigue estigmatizando a las poblaciones indígenas, que representan el sector de la población notoriamente más afectado por la inseguridad material y la discriminación racista. Asimismo, se da lo que Miriam Hernández Reyna y Juan Castillo Cocom denominan “oscilación identitaria” (Hernández Reyna y Castillo Cocom 2021): el hecho de que, dentro de la política de la interculturalidad llevada a cabo por el Estado mexicano, los pueblos originarios sean a la vez valorados como antepasados históricos de la nación y denigrados como víctimas ancestrales del colonialismo, alimentando un discurso sobre la deuda histórica y la necesidad de reparación.

Por último, pero no menos importante, estas representaciones y usos políticos de la historia encierran a las poblaciones indígenas en un pasado terminado. Aquí quiero volver al hilo interpretativo de este

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=Q86_LPat-IQ>

texto, tratando de explicitar la presencia de un régimen de historicidad marcado por la primacía del pasado. Aparte de la exotización y esencialización que produce esta retención en un pasado lejano, también plantea un problema político: las poblaciones nativas deben luchar para ser reconocidas como actores políticos contemporáneos.

En una versión actualizada del indigenismo de Estado, las poblaciones indígenas se ven a veces despojadas de sus luchas políticas y relegadas a un segundo plano. Por ejemplo, los debates en torno a la cuestión de las reparaciones son una buena ilustración de la división política que existe entre el discurso del Estado, el discurso académico del giro decolonial y los movimientos sociales indígenas. Cuando el expresidente Andrés Manuel López Obrador exigió que España se disculpara en nombre del sufrimiento de las víctimas ancestrales, o sea las poblaciones indígenas, un comunicado del EZLN rechazó esta instrumentalización política de sus intereses y expresó opiniones discrepantes.¹⁰ Negándose a “exigir disculpas” a España, llamó al gobierno mexicano a preocuparse de asuntos más urgentes, como la “impunidad estructural” de los feminicidios, en lugar de recurrir a los “fastos del imperio azteca” para “alimentar un nacionalismo trasnochado”. Del mismo modo, el caso de la estatua de Tlali en sustitución de la de Colón evidenció un hiato similar, echando mano de una figura indígena tan homogeneizada como siempre y dejándoles pocas oportunidades de ser actores de su propia representación artística y política.¹¹ El análisis que formulo aquí sobre el tema de las demandas de reparación se refiere, pues, estrictamente al movimiento decolonial latinoamericano en su versión académica. Es importante recordar que no representa en modo alguno a las poblaciones indígenas.

Tal crítica la formula Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana y creadora del Taller de Historia Oral Andina (THOA), que muestra perfectamente cómo esta relegación al pasado y a la condición de antepasado es una forma de violencia, que además ignora por completo la realidad de que las poblaciones indígenas también tienen su propia modernidad:

Todo ello muestra que los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión —el *aka pacha*— se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad. El postmodernismo

¹⁰ <<https://elpais.com/mexico/2020-10-06/el-ezln-rechaza-el-reclamo-de-lopez-obrador-a-espana-por-la-conquista-no-hay-nada-que-perdonar.html>>

¹¹ <<https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/la-escultura-tlali-no-me-representa-afirma-la-poeta-zapoteca-oaxaquena-irma-pineda>>

culturalista que las élites impostan y que el estado reproduce de modo fragmentario y subordinado nos es ajeno como táctica. No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio esperanza” o “conciencia anticipante” (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo [...] El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadores del *status quo* y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo [...]. (Rivera Cusicanqui 2010, pp. 54–55)

Esto nos remite a la cuestión de la lectura de la historia y al cuestionamiento de su linealidad, aunque la posición de Rivera Cusicanqui se caracteriza por una distancia crítica frente al movimiento decolonial *stricto sensu*, es decir, frente a los autores que formaron lo que hoy se considera el corpus clásico y la tríada Mignolo-Dussel-Quijano (Colin y Quiroz 2023, p. 127). Para Rivera Cusicanqui, las promesas de los pensadores decoloniales no se han cumplido debido a su falta de compromiso político y desconocimiento de las realidades de las poblaciones indígenas. En opinión de la autora, necesitamos construir un nuevo tipo de pensamiento crítico sobre el colonialismo, enraizado en la *práctica* de la descolonialidad. Por esta razón, la adición de la “s” pretende restaurar la forma correcta del prefijo privativo en español, pero también sirve para distanciarse de la primera generación de teóricos decoloniales de las realidades sociales y políticas. Esto retoma una posición que reivindica la herencia anticolonialista del pensador martiniqués Franz Fanon, basada en la práctica militante y en vínculos estrechos con las luchas de las poblaciones autóctonas.

Conclusión

En primer lugar, traté de exponer el contexto francés en el que se recibió el giro decolonial, una recepción a la vez tardía desde el punto de vista académico y particularmente polémica desde el punto de vista político. Con el tema de las “ideologías identitarias” en un lugar central, esto también me permitió establecer el contexto del presente análisis, realizado entre Francia y México, aunque inscrito académicamente en

una institución francesa. Al mismo tiempo, he tratado de ofrecer una breve genealogía del movimiento decolonial a partir de las publicaciones francesas más recientes sobre el tema con el fin de proporcionar al público mexicano una visión de conjunto de su lectura.

También he demostrado que una de las principales contribuciones del movimiento decolonial es la reescritura de la historia, tanto en términos de forma como de contenido, y la crítica de la historiografía tradicional y de la historia mundial eurocéntrica de la colonización. En particular, el concepto de colonialidad me parece una ilustración perfecta del desafío del movimiento decolonial a las formas en que se representa la historia. La colonialidad consiste en mostrar la actualidad del pasado colonial en el presente y, por lo tanto, cuestiona la permeabilidad de la secuencia clásica pasado–presente–futuro.

Por último, al explorar la narrativa histórica decolonial, traté de mostrar el carácter inseparable de su representación del pasado y de su representación de la identidad cultural. El discurso de recuperación de la identidad propia no se basa sólo en una crítica del eurocentrismo, sino también en una operación de recuperación de unas “raíces” que conllevan una visión ambigua y mítica de la identidad y, a la par, de la historia. En este sentido, y apoyándome sobre el cuadro teórico de los regímenes de historicidad establecido por Hartog 2015, quise proponer el análisis siguiente: la narrativa histórica decolonial se basa en una visión presente–pasado en el que el pasado antecolonial aparece como el punto nodal y la clave interpretativa del presente. De ahí la importancia de las políticas memoriales, como la caída de las estatuas, y de la reescritura de la historia como modo de consolidación de la identidad propia.

Sin embargo, y esto es fundamental, no he tratado de formular juicios cualitativos sobre esta narrativa, pues el objetivo de este texto es analítico, no normativo, así como un intento de clarificación conceptual. Por otra parte, traté de recalcar el hecho de que esta visión presente–pasado de la historia no es propia de las teorías decoloniales, y que, por el contrario, se inscribe en la continuidad del latinoamericanismo decimonónico. Con todo, también es posible afirmar que el discurso indigenista del siglo xx no parece haber sido completamente abandonado si volteamos a ver el recurso a la retórica nacionalista por parte de ciertos autores del movimiento decolonial que hacen de las poblaciones indígenas la encarnación de la autenticidad cultural mexicana o latinoamericana. Para sostener esta hipótesis, examiné en primer lugar la obra de Quijano sobre la cuestión racial, y luego la de Dussel sobre la cuestión indígena. De este modo, traté de demostrar que el asunto de

la identidad cultural se plantea más a través de la cultura indígena que a través de la cuestión de la raza.

Mi conclusión es, pues, que sólo se puede acusar al movimiento decolonial de esencialismo a costa de homogeneizar y simplificar la diversidad de posiciones que caracteriza lo que hoy, tras la disolución del grupo Modernidad/Colonialidad, se parece más a una nebulosa de autores que a un movimiento estructurado. Sin embargo, no es menos cierto que el desconocimiento de las culturas indígenas, y de las realidades sociales y políticas de su modernidad y contemporaneidad, lleva a veces al movimiento decolonial a producir una visión idealizada de las mismas, resultado de un “esencialismo estratégico” (Spivak, 1985) y circunstancial. Por lo tanto, sostengo que el movimiento no es portador de un mensaje identitario, contrariamente a lo que afirman los críticos que he mencionado, porque la identidad cultural, y en particular la identidad indígena, no es un fin en sí, sino uno de los medios que permiten formular una revalorización de su patrimonio, sus epistemologías, su política y su modo de vida. El deseo de justicia histórica y epistémica que anima a este movimiento tiende a hacer de la figura del “indígena” —un Otro sin rostro— la solución a los problemas políticos y económicos de las sociedades modernas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bhargava, Rajeev, 2013, “Overcoming the Epistemic Injustice of Colonialism”, *Global Policy*, vol. 4, pp. 413–417. <<https://doi.org/10.1111/1758-5899.12093>>
- Beaud, Stéphane y Gérard Noiriel, 2021, *Race et sciences sociales. Essai sur les usages publics d'une catégorie*, Agone, Marsella.
- Bohórquez, Carmen, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta, 2011, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos, Siglo XXI, México.
- Boidin, Capucine, 2009, “Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français”, *Cahiers des Amériques Latines*, no. 62, pp. 129–140. <<https://doi.org/10.4000/cal.1620>>
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1992, *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Fondo Editorial del CEHASS, Universidad de Puerto Rico, San Juan.
- Bourguignon Rougier, Claude, Philippe Colin y Ramón Grosfoguel, 2014, *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges.
- Castro-Gómez, Santiago, 2019, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

- Castro-Gómez, Santiago, 2010, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar Bogotá, Bogotá.
- Castro-Gómez, Santiago y María Teresa Garzón (eds.), 2007, *Teorías decoloniales en América Latina, Nómadas*, no. 26, Universidad Central, Colombia, Bogotá.
- Colin, Philippe y Lissell Quiroz, 2023, *Pensées décoloniales. Une introduction aux théories critiques d'Amérique Latine*, Zones, París.
- Dussel, Enrique, 2023, *Philosophie de la libération*, PUF, París.
- Dussel, Enrique, 2016, “Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, *Astrágalo. Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, no. 21, pp. 31–54.
- Dussel, Enrique, 2009, “Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques”, *Cahiers des Amériques Latines*, no. 62, pp. 111–127. <<https://doi.org/10.4000/cal.1619>>
- Dussel, Enrique, 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.
- Dussel, Enrique, 1992, *1492. El encubrimiento del Otro (hacia el origen del “mito de la modernidad”)*, Nueva Utopía, Madrid.
- Escobar, Arturo, 2003, “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa*, no. 1, pp. 51–86.
- Gayon, Jean (coord.), 2020, *L'identité. Dictionnaire encyclopédique*, Gallimard, París.
- Gómez García, Lidia E., 2011, “Introducción al dossier ‘La nobleza india del centro de México durante el periodo novohispano. Adaptaciones, cambios y continuidades’”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, vol. 11. <<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60622>>
- González Casanova, Pablo, 1965, *La democracia en México*, Era, México.
- Grosfoguel, Ramón, 2012, “Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos”, *Mouvements*, vol. 72, no. 4, pp. 42–53. <<https://doi.org/10.3917/mouv.072.0042>>
- Grosfoguel, Ramón, 2010, “Vers une décolonisation des ‘uni-versalismes’ occidentaux : le ‘pluri-versalisme décolonial’, d’Aimé Césaire aux zapatistes”, en François Vergès, Florence Bernault, Ahmed Boubeker, Achille Mbembe y Pascal Blanchard (comps.), *Ruptures postcoloniales*, La Découverte, París, pp. 119–138. <<https://doi.org/10.3917/dec.bance.2010.01.0119>>
- Hartog, François, 2015, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Édition augmentée), Seuil, París.
- Heinich, Nathalie, 2021, *Ce que le militantisme fait à la recherche*, Gallimard, París.
- Hernández Reyna, Miriam y Juan A. Castillo Cocom, 2021, “‘Ser o no ser indígena’: Oscilaciones identitarias dentro de la interculturalidad de Estado en

- México”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 26, pp. 147–171. <<https://doi.org/10.1111/jlca.12532>>
- Hurtado López, Fátima, 2013, *Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine: Vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération*, tesis de doctorado, Université Panthéon-Sorbonne-Paris I, Universidad de Granada, España.
- Hurtado López, Fátima, 2009, “Pensée critique latino-américaine: de la philosophie de la libération au tournant décolonial”, *Cahiers des Amériques Latines*, no. 62, pp. 23–35. <<https://doi.org/10.4000/cal.1509>>
- Ledoux, Sébastien, 2021, “La memoria, ¿un mal objeto para el historiador?”, trad. M.H. Reyna, *Oficio. Revista de Historia e Interdisciplina*, no. 13, pp. 129–144. <<https://doi.org/10.3917/ving.133.0113>>
- Ledoux, Sébastien, 2017, “La mémoire, mauvais objet de l'historien?”, *Vingt-tième Siècle. Revue d'Histoire*, vol. 133, no. 1, pp. 113–128. <<https://doi.org/10.3917/ving.133.0113>>
- Makaran, Gaya y Pierre Gaussens (coords.), 2020, *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, UNAM-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México.
- Maldonado-Torres, Nelson, 2003, “Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 565–610. <<https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0jr5.23>>
- Martí, José, 1973, *Nuestra América*, Ariel, Barcelona.
- Quijano, Aníbal, 2014, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLASCO, pp. 285–327, Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal, 2007, “‘Race’ et colonialité du pouvoir.”, *Mouvements*, vol. 51, no. 3, pp. 111–118.
- Quijano, Aníbal, 1998, “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*, CLASCO, Buenos Aires, pp. 777–830.
- Quijano, Aníbal, 1992, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, pp. 11–20.
- Ramírez Gutiérrez, Fabiola, 2018, *Colonialismo monumental: Memorias, conmemoraciones y resistencias en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1974–1994*, tesis de maestría, Tulane University, Nueva Orleans.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, 2010, *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Roig, Arturo, 2004, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rufer, Mario, 2019, “Postcolonialism and Decoloniality”, en Olaf Kaltmeier, Josef Raab, Michael Stewar Foley, Alice Nash, Stefan Rinke y Mario Rufer

- (coords.), *The Routledge Handbook to the History and Society of the Americas*, Routledge, Oxon, pp. 379–392.
- Rufer, Mario y Valeria Añón, 2022, “La disputa de la colonialidad: Representación, temporalidad, mediación”, *Chuy. Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos*, vol. 9, no. 12, pp. 67–94.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2016, *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, Routledge, Londres.
- Spivak, Gayatri, 1985, “Criticism, Feminism and the Institution”, *Thesis Eleven*, vols. 10–11, no. 1, pp. 175–187. <<https://doi.org/10.1177/072551368501000113>>
- Zea, Leopoldo, 1991, *L'Amérique latine face à l'histoire*, trad. J. Mazoyer, Lierre et Coudrier, París.
- Zea, Leopoldo, 1959, *La cultura y el hombre de nuestros días*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras y Consejo Técnico de Humanidades, México.

Recibido el 8 de mayo de 2024; revisado el 29 de agosto de 2024; aceptado el 13 de septiembre de 2024.