

Lo poscolonial en América Latina

Postcolonial in Latin America

Alfredo Gómez-Muller

Universidad de Tours, Francia

agomezmr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9507-0399>

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 18 de marzo del 2022. **Fecha de aprobación:** 16 de enero del 2023.

DOI: 10.15446/cp.v17n34.106785

Cómo citar este artículo:

APA: Gómez-Muller, A. (2023). Lo poscolonial en América Latina. (Trad. Evelyne Toussaint). *Ciencia Política*, 17(34), 309-319.

MLA: Gómez-Muller, A. «Lo Poscolonial En América Latina». *Ciencia Política*, vol. 17, n.º 34, febrero de 2023, pp. 309-319.

-
- * El presente texto es la traducción al castellano del artículo “Le postcolonial en Amérique Latine”, publicado originalmente en la obra colectiva *Postcolonial/ Décolonial. La preuve par l’art*, coordinada por Evelyne Toussaint y editada por Presses Universitaires du Midi (Toulouse, 2021, pp. 75-80). Agradecemos al editor por su amable autorización para publicar la presente traducción, hecha por el autor del texto.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Partiendo de una definición de lo colonial como régimen de poder que establece un reparto asimétrico y violento del mundo, basado en la clasificación de grupos humanos en función de criterios étnico-culturales, el presente estudio examina la noción de lo poscolonial a partir del contexto histórico latinoamericano, proponiendo una introducción a una serie de aspectos importantes del debate contemporáneo sobre la condición poscolonial en este continente.

Palabras clave: poscolonial, descolonización, subalternos, etnocentrismo, modernidad.

1. La palabra “poscolonial”

¿Qué sentido puede tener la palabra “poscolonial”, aplicada a la América Latina de hoy? La morfología de la palabra evoca un “después” de lo colonial, lo cual remite históricamente al periodo inaugurado en general hace más de dos siglos por la ruptura del vínculo colonial con España y Portugal. ¿No hay algo singular en el hecho de caracterizar a las sociedades latinoamericanas contemporáneas utilizando un término que remite a una realidad histórica aparentemente muy lejana? A nadie se le ocurriría caracterizar a la sociedad francesa de hoy como “posrevolucionaria” en referencia a la Revolución de 1789. Por otra parte, “después” de lo colonial sigue lógicamente lo no-colonial y, por ende, la superación de lo colonial. Este último pertenecería pues a un tiempo definitivamente pasado, al cual sucedió un tiempo nuevo de signo no-colonial. Estas consideraciones semánticas y cronológicas explican tal vez en parte la escasez inicial de referencias a Latinoamérica en los estudios poscoloniales que se propagan primeramente en el mundo anglohablante de los años ochenta. Como indicio de esta escasez, *The Post-Colonial Studies Reader* de 1995 no incluye ningún estudio sobre el área latinoamericana. Los 86 textos que lo componen —casi todos redactados inicialmente en inglés— tratan de sociedades descolonizadas en su mayor parte durante la segunda mitad del siglo XX, y antiguamente colonizadas en particular por Gran Bretaña y Francia.

La noción de “poscolonial”, no obstante, tal como es utilizada generalmente en los *Post-Colonial Studies*, hace referencia a una realidad que es también latinoamericana. Según este uso, lo poscolonial designa una totalidad de ideas y prácticas que han sido inauguradas por el hecho colonial y se reproducen en el tiempo posterior a la independencia política: mucho después de la independencia, el colonialismo *continues in a neo-colonial mode to be active in many societies* (Ashcroft et al., 1995).¹ Pese a las reservas que puede generar esta identificación de lo poscolonial y lo neocolonial, el uso del término “poscolonial” para significar una determinada permanencia de lo colonial en las sociedades “posteriores” a la independencia política, puede proporcionar un marco hermenéutico unificado con vistas al estudio y la articulación de hechos que han sido tradicionalmente considerados como epifenómenos desprovistos de todo vínculo, o que simplemente han sido ignorados. En tales

1 “permanece activo en un modo neocolonial en numerosas sociedades” (traducción nuestra).

hechos, que pueden ser de índole muy diversa (lingüísticos, discursivos, sociales, culturales, ideológicos, políticos, económicos...), el pasado colonial se revela como un presente, como algo que no ha sido superado. La caracterización contemporánea de la invasión del continente americano como una *conquista* es uno de esos hechos en los cuales lo colonial y el colonialismo persisten, del mismo modo que perduran hoy en los actos de “celebración” de 1492, año del *descubrimiento* del continente por los europeos. El nombre mismo de *América Latina* y, más directamente aún, el de *Colombia*, pueden ser también hechos de esa persistencia. En la perspectiva de los estudios poscoloniales, tales hechos de habla y tales actos no son “neutros” ni “aislados”; antes bien, se relacionan con determinados discursos, prácticas, memorias, estructuras e instituciones sociales y culturales que son portadoras de visiones del mundo específicas. La ambigüedad aparente del *término* poscolonial corresponde a la ambigüedad de la *realidad* que pretende designar: la realidad de un “después” que no lo es totalmente, de un “después” cuyo “antes” perdura habiendo dejado de ser.

La realidad (pos)colonial

En América Latina, como en otras partes, lo colonial designa primordialmente un modelo asimétrico de “reparto de lo sensible” (Rancière) basado en criterios étnico-culturales que un grupo dominante clasifica según lo “superior” y lo “inferior”, e impone a otro grupo con el propósito de legitimar su dominación incondicionada. Se trata de un “reparto” impuesto por la violencia del Estado *conquistador* e institucionalizado por el Estado colonial en cuanto forma del poder político “coercitivo”, esto es, del poder entendido como relación de mando-obediencia (Clastres, 1974). El reparto asimétrico de lo “sensible” (en particular de la tierra y del territorio) está basado en relaciones asimétricas de poder, en las cuales se asigna a unos la condición de grupo dominante (los invasores europeos y sus descendientes) y a otros la condición de grupo dominado o subalterno (los “indios”, los afroamericanos y los “mezclados” o *castas*, grupos que poseen cada uno sus formas peculiares de *subalternidad*). La realidad colonial es básicamente dual, y su complejidad y multiplicidad están invariablemente enmarcadas por esta dualidad constitutiva determinada por la asimetría entre el colonizador y el colonizado. Se trata de una asimetría real y no de una construcción meramente intelectual; adquiere forma en relaciones de dominación concretas, como aquellas

que dan lugar a instituciones y prácticas tales como la espoliación de bienes, la encomienda, la esclavitud de los negros, la extirpación de la “idolatría”, la violencia sexual contra las mujeres “indias” y negras, la organización de la sociedad en *castas* definidas por criterios de (im)*pureza de sangre*, etc. La asimetría colonizador/colonizado, relativizada por un cierto revisionismo que puede revestir a veces la apariencia de un discurso “posmoderno” alérgico a las configuraciones duales de la realidad, se impone como el dato básico que estructura al mundo colonial.

La asimetría del mundo social colonial se prolonga bajo modalidades diversas en el mundo poscolonial. En ella se basa la caracterización de los estudios poscoloniales como estudios subalternos, entendidos como estudios que tratan de la constitución de las relaciones asimétricas entre las “élites” (los poscolonizadores) y los “subalternos” (los poscolonizados)². En América Latina esta implicación recíproca entre lo poscolonial y la *subalternidad* ha sido puesta de relieve en particular por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (Rivera Cusicanqui y Barragán, 2007); en esta región, la asimetría poscolonial se expresa desde el siglo XVIII en la dualidad “civilización” y “barbarie”, que en ese siglo encuentra nuevas referencias ideológicas en el discurso “científico” e “ilustrado” sobre las “razas”.

Desarrollada como tal en Latinoamérica desde 1845 por el argentino Domingo Faustino Sarmiento, la oposición entre “civilización” y “barbarie” es entendida como una dicotomía cuyos elementos constitutivos son incompatibles uno con otro. Sarmiento pretende proporcionar un fundamento “antropológico” y *racialista* a un proyecto político de construcción nacional basado exclusivamente en referentes culturales europeos o estadounidenses (la “civilización”), y por ende en la eliminación de todo referente indígena, negro o *gaucho* (la “barbarie”). La “barbarie indígena” es considerada como el mal fundamental que se ha de extirpar para que el país pueda “progresar”: “las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido” (Sarmiento, 1988/ 1845, p. 65).³ Reutilizando el viejo tema de la “ociosidad” del indígena, Sarmiento construye gradualmente una “justificación” de la espoliación de las tierras indígenas: “¿Hemos de abandonar un suelo de los más privilegiados

2 Recordemos que el primer volumen editado por el grupo de los *Subaltern Studies* fue publicado en 1982 en Delhi, coordinado por el historiador indio Ranajit Guha.

3 Ver asimismo: p. 39 y p. 69.

de la América a las devastaciones de la barbarie? (...). “¿Hemos de cerrar voluntariamente la puerta a la inmigración europea que llama con golpes repetidos para poblar nuestros desiertos?” (p. 43).

De manera relativamente temprana, Sarmiento propone uno de los principales dispositivos que habrán de ser utilizados durante la segunda mitad del siglo XIX en Argentina y otros países latinoamericanos para la construcción de una nación “civilizada”: la inmigración europea. Para poblar los “desiertos” (término que designa en los siglos XVIII y XIX los territorios donde no hay habitantes “blancos” o “civilizados”) el Estado concede grandes extensiones de tierras —con frecuencia en territorios indígenas— a los inmigrantes que provengan de Europa (y únicamente de Europa). La permanencia de lo colonial en lo poscolonial es expresada de manera particularmente explícita en 1852 por Juan Bautista Alberdi (1810-1884) en sus *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*:

La América independiente está llamada a proseguir en su territorio la obra empezada y dejada a la mitad por la España de 1492. La colonización, la población de este mundo, nuevo hasta hoy a pesar de los trescientos años transcurridos desde su descubrimiento, debe llevarse a cabo por los mismos Estados americanos constituidos en cuerpos independientes y soberanos (...). Necesitamos constituciones, necesitamos una política de creación, de población, de conquista sobre la soledad y el desierto (...). Así, en América gobernar es poblar (capítulo XXXI).

En los remanentes contemporáneos de lo colonial, la asimetría poscolonial entre la “civilización” y la “barbarie” se correlaciona con la asimetría entre la “modernidad” y la “tradición”. Esta forma de asimetría que jerarquiza según lo superior y lo inferior puede ser ejemplificada en nuestros días por un libro publicado en 1982 por un conocido historiador de las ideas francés, y dedicado al tema de la “conquista” de América. La lectura propuesta por este historiador del “encuentro” entre españoles y aztecas reposa enteramente sobre una serie de oposiciones binarias que sugieren una forma de superioridad cultural de Europa: oposición entre la “tradición” rígida y dogmática de los aztecas y la “modernidad” crítica y abierta de los españoles; oposición entre un “mundo orientado hacia el pasado” (el mundo azteca) y un mundo abierto al presente (el mundo europeo); oposición entre un mundo donde “la colectividad domina sobre lo individual” (el mundo azteca) y un mundo donde reina la “libertad” individual (el mundo europeo). El prejuicio ideológico de este autor

se resume en la afirmación según la cual la “ideología” de los españoles es lo que permitió a la Malinche “entender mejor su propia cultura” (Todorov, 1982, p. 107).⁴

Ilustrando concretamente el tipo de resultados que puede arrojar la aplicación acrítica de las nociones de *modernidad* y de *tradicción* en el estudio de los hechos históricos, esta lectura un tanto sesgada del “encuentro” con el “otro” pertenece, no obstante, a una concepción del saber relativo a lo humano fundada sobre la pretensión de “neutralidad” axiológica, de “objetividad” y de “universalidad”. Este modelo de saber, que es el de la ciencia producida por la forma hegemónica de la modernidad europea, se autoinstituye como modelo único y exclusivo de saber, expulsando *a priori* los saberes “premodernos” y no europeos fuera del saber, en la “irracionalidad” o la “magia”. En el terreno del saber relativo a lo humano (las “ciencias humanas y sociales”) este modelo hoy día dominante tiende a soslayar la cuestión de las condiciones sociales y culturales de su propia producción, evidenciadas por lo menos desde 1929 por la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, quien estableció el carácter situado y relativo de todo saber sobre lo humano —ser irreducible a la objetividad—. De este modo, el modelo actualmente dominante se prohíbe toda posibilidad de diálogo con saberes modernos de otro tipo o con saberes no modernos, no basados en la serie de dicotomías (sujeto/objeto, cultura/naturaleza, racionalidad/afectividad, teoría/práctica, concepto/metáfora, teoría/relato, etc.) constitutivas del modelo hegemónico del saber llamado “moderno”. En síntesis, se prohíbe la posibilidad de pensar de otra manera el mundo, tomando una distancia crítica en relación con sus supuestos no solo epistemológicos sino también antropológicos y metafísicos, los cuales implican una determinada concepción de la racionalidad y del imaginario, de lo humano y su relación con el mundo no humano.⁵

4 Ver asimismo pp. 88-89.

5 La posibilidad de un “diálogo” entre las ciencias humanas y los saberes culturales relativos a la condición humana supone un retorno al “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) y a las significaciones de lo humano que en él se despliegan. Tal retorno puede tener efectos sobre la concepción que estas ciencias tienen de sí mismas y de las fronteras que las separan de la filosofía, el arte, la poesía y la espiritualidad. Sobre este punto, ver: Alfredo Gómez Muller, “Saber etnocentrismo, saber situado, saber situacional”, en Santiago Gómez Obando, Catherine Moore Torres y Leopoldo Múnera Ruiz (eds.), *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas*. Universidad Nacional de Colombia, colección “Coyuntura”, 2018, pp. 89-99.

La realidad poscolonial es una realidad de relaciones asimétricas definidas por discursos, prácticas e instituciones de origen colonial, cuyo fondo común es la afirmación de la humanidad y la cultura europeas como modelo “superior” o incluso como modelo exclusivo de humanidad y de cultura. Tal afirmación implica la desvalorización o la negación pura y simple de la humanidad del no europeo. La ideología que articula la realidad poscolonial es el etnocentrismo, entendido según la definición dada por Claude Lévi-Strauss: una tendencia de pensamiento muy antigua consistente en “repudiar pura y simplemente las formas culturales (...) que están más alejadas de aquellas con las cuales nos identificamos” (Lévi Strauss, 2001, p. 43). Al igual que otras formas de etnocentrismo, el europeo-centrismo expulsa “fuera de la cultura, en la naturaleza, todo aquello que no se conforma a la norma según la cual uno vive”. La posibilidad de cuestionar esta “tendencia de pensamiento” pasa ciertamente por determinadas experiencias de diferencia cultural que pueden contribuir a resquebrajar el dogmatismo inherente al europeo-centrismo.⁶

Los estudios poscoloniales pueden asimismo contribuir a fisurar ese dogmatismo, a condición de abandonar la rutina del esencialismo dogmático y de asumir el desafío de una verdadera interdisciplinaridad —remedio a las derivas de un discurso meramente especulativo.

3. Pensar y decir la realidad poscolonial

En América Latina, la realidad poscolonial ha sido pensada de manera crítica desde el propio nacimiento de los Estados “poscoloniales” en las primeras décadas del siglo XIX. Se trata de un pensar creador de formas de saber que se expresan a través de múltiples lenguajes y prácticas, a veces cercanas y a veces bastante alejadas de lo que cubre el término contemporáneo de “poscolonial”. El pensamiento que se expresa a través de tales lenguajes comporta de entrada un significado crítico de las asimetrías constitutivas de lo poscolonial, revelándose así su carácter descolonizador.

6 Un interesante relato de cuestionamiento del colonialismo del saber se puede hallar en la compilación *Relatos de El viejo Antonio*, en particular el relato XI “Historia de las preguntas”. Subcomandante Marcos, *Relatos de El viejo Antonio* (prólogo de Armando Bartra)[1998], San Cristóbal de las Casas, Centro de investigación y análisis de Chiapas, 2002, pp. 56-63.

En el siglo XIX el pensar descolonizador se despliega en una multiplicidad de prácticas de resistencia adelantadas en primer lugar por indígenas y negros. Es el pensar que articula movimientos como la llamada *guerra de castas* del Yucatán maya (1847-1901) o la resistencia de los *Apoderados generales* (1880-1890) en Bolivia. A comienzos del siglo XX surgen tan solo las primeras voces no indígenas que afirman una posición no paternalista y no *asimilacionista* frente a los “indios”, especialmente en Perú con Manuel González Prada (1976)⁷, los anarquistas del periódico *La Protesta* (1911-1927) y José Carlos Mariátegui⁸ —estos últimos aprenden a pensar de otro modo a partir del ciclo de rebeliones indígenas que se desarrollan en las regiones andinas del centro y del sur del país, entre 1911 y 1923. En la segunda mitad del siglo XX importantes estudios históricos y/o teóricos sobre el hecho poscolonial fueron realizados en Bolivia por el movimiento katarista de los años 1970 y 1980, en particular por Silvia Rivera Cusicanqui (2010), así como por René Zavaleta (1967); igualmente, en el México de los años 1960, Pablo González Casanova desarrolla el concepto de *colonialismo interno* (1963), inicialmente elaborado por el sociólogo estadounidense Charles Wright Mills.

La existencia de un pensamiento crítico de los remanentes coloniales europeo-céntricos en la realidad de “después” de lo colonial es pues bien anterior a la introducción en Latinoamérica, en la década 1990, de la etiqueta académica de “poscolonial”, surgida en el mundo anglohablante. De ahí la reserva inicial expresada por ciertos autores latinoamericanos frente a un discurso proveniente del Norte que a veces se autopresenta como una “novedad” radical, desconociendo así la abundante producción latinoamericana pasada y presente y reproduciendo, por lo mismo, las asimetrías de origen colonial que pretende criticar. Frente a tales derivas etnocentristas, algunos autores desarrollan estudios sobre las realidades poscoloniales de América Latina sin hacer referencia a los “estudios poscoloniales” de lengua inglesa o francesa, o restándoles importancia, o incluso en ocasiones rechazándolos explícitamente. Esta actitud ha dado lugar a un discurso que se presenta como “decolonial”, basado en

7 Hemos analizado los aportes de González Prada, de los anarquistas peruanos y de Mariátegui en nuestro libro *La memoria utópica del Inca Garcilaso. Comunalismo andino y buen gobierno*. Tinta Limón, 2021, y Ediciones LOM, 2021.

8 Se destaca de Jose Carlos Mariátegui, “Nacionalismo y vanguardismo” (1924). En *Peruanicemos al Perú*. Biblioteca Amauta, 1970; y su trabajo en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Biblioteca Amauta, 1977.

la identificación *a priori* de la “modernidad” con la “colonialidad”, esto es, con un modelo de poder basado en la clasificación racial y por consiguiente en la idea de “raza” (Cruz Rodríguez, 2016, p. 66), y todo ello desde la invasión y colonización de América en el siglo XVI. Sin embargo, este discurso parte de una serie de supuestos que son problemáticos y, como tales, son objeto del debate contemporáneo sobre lo poscolonial en América Latina. Entre tales supuestos encontramos en particular aquellos que conciernen las nociones de “raza” y de “modernidad”.

La tesis según la cual las ideas modernas de raza y de racismo aparecen en el siglo XVI con la invasión de América⁹ parece conllevar un error de conceptualización. Si bien es cierto que el significado moderno de la idea de raza es “biológico”, resulta falso afirmar que este significado estaba ya presente en el siglo XVI. El significado biológico de la idea de “raza” solo aparece en el siglo XVIII en el contexto de las nuevas ciencias naturales y en particular del desarrollo del evolucionismo biológico. Así, pretender que el debate de los teólogos y juristas españoles del siglo XVI sobre la existencia del “alma” en los “indios” pone en juego argumentos “biológicos” resulta un anacronismo (Quijano, 2014, pp. 758-760). El racismo en sentido estricto (el racismo “biológico”) no existía en el siglo XVI. Este procedimiento de trasposición de elementos constitutivos (*raza* en el sentido biológico, *racismo*) de la “colonialidad” del siglo XVIII en la realidad colonial del siglo XVI sugiere una concepción esencialista de la *modernidad / colonialidad*. Según esta visión, la modernidad sería algo que permanece siempre idéntico a sí mismo, inmutable a través del tiempo.

El mismo esencialismo es visible, bajo modalidades diversas, en ciertas caracterizaciones bastante reductoras de la “modernidad”. Así, de acuerdo con una de las principales tesis de un cierto discurso “decolonial”, la modernidad, el colonialismo y el capitalismo serían aspectos mutuamente constitutivos de “una misma realidad simultánea” (Dussel, 2000, p. 58). Sin embargo, a pesar de que el advenimiento de la modernidad corresponde cronológicamente a la aparición del colonialismo y del capitalismo, nada permite afirmar de manera concluyente que la “modernidad” conlleva *necesariamente* el capitalismo y el colonialismo. Desde el momento mismo de la invasión de América se manifiestan discursos y prácticas *modernas* que se alzan contra formas de opresión basadas en la diferencia religiosa o en la afirmación de la “superioridad” de

9 “La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América”. (Quijano, 2011, p. 220)

una civilización sobre otra.¹⁰ Asimismo, el advenimiento de la modernidad capitalista es también el tiempo de la crítica de las relaciones sociales y económicas de tipo capitalista: More, Müntzer y Campanella no representan la misma modernidad que Maquiavelo, Bacon y Hobbes. “La” modernidad en cuanto realidad unívoca no existe: existen *modernidades*. Formas alternativas a la modernidad colonialista y capitalista han existido siempre en el seno de esa forma cultural compleja, plural y marcada por múltiples tensiones, que se suele designar genéricamente con el término de “modernidad”, y que no se reduce a la existencia de un mercado mundializado.

Rechazar la identidad moderna como una especie de esencia negativa o como algo absolutamente exterior a las prácticas culturales llamadas *tradicionales* sería, sin duda, una deriva inquietante de los estudios (pos/de)coloniales, con consecuencias que podrían ser graves tanto teórica como prácticamente. A nombre de la crítica poscolonial se puede sostener a veces una forma de culturalismo autárquico y hostil a la diferencia; pretextando la crítica legítima y necesaria del “universalismo” etnocentrista de la Ilustración, se puede llegar en ocasiones al rechazo *a priori* de toda universalidad y de la idea de una construcción intercultural de formas de universalidad normativa; simplificando al extremo la indispensable crítica de la “colonialidad del saber”, se puede estigmatizar *a priori* todo pensamiento proveniente del “Norte”, rechazar el pensamiento conceptual y, en ciertos casos, desvalorizar toda racionalidad o negar las bases racionales de la comunicación interhumana (Gómez-Muller, 2016, p. 12).¹¹ Frente a tales discursos simplificadores, la crítica poscolonial puede nutrirse asimismo de referentes modernos, incluyendo a ese René Descartes que algunos reducen a la etiqueta de ideólogo de la “colonialidad”, y que pudo servir de referencia a Aimé Césaire para denunciar la “bárbara negación” (Césaire, 1955, p. 33) de la universal condición humana por el colonialismo francés.

10 Por ejemplo, la argumentación de Bartolomé de Las Casas tendiente a justificar el derecho de los indígenas a adelantar una guerra de resistencia contra los españoles es propiamente moderna y se vincula al humanismo cristiano y utópico del Renacimiento. Sobre este punto, ver Alfredo Gómez Muller, “La cuestión de la legitimidad de la conquista de América: Las Casas y Sepúlveda”.

11 Retomamos estas últimas líneas de nuestro texto “Condition postcoloniale et modernité en Amérique latine”. En *Le postcolonial en Amérique Latine. Débats contemporains*.