



Universidad Nacional
de San Martín

2024

30 años de la consagración constitucional de la autonomía y
75 aniversario de la gratuidad universitaria en Argentina

Universidad Nacional de San Martín

Escuela de Humanidades

Centro de Estudios Latinoamericanos

Maestría en Estudios Latinoamericanos

Invisibles.

***La desaparición de nuestras culturas en el pensamiento
latinoamericano***

Martín Mitidieri

Tesis de maestría

Director: Dr. Andrés Kozel

*Primero vino la empatía con las injusticias.
Después, la admiración de lo diverso.*

Tesis de Maestría: *Invisibles. La desaparición
de nuestras culturas en el pensamiento
latinoamericano*

Martín Mitidieri

Índice

Introducción	6
Capítulo 1. Regateo de humanidad	18
Introducción	18
1. Regateo de humanidad. Períodos de la invisibilización de América Latina según Leopoldo Zea	21
2. Del ultraje historicista a lo propio positivo: la matriz latina-católica y el gentío materno	26
2.a Crítica a la(s) filosofía(s) de la historia. Invisibilización y el valor de lo diverso	27
2.b Claros y oscuros en lo propio latinoamericano: la matriz latina-católica y la matriz sajona-puritana	28
3. Regateo de humanidad e invisibilización en el pensamiento de Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel	33
3.a Arturo A. Roig: dominación historicista y filosofar desde “los de abajo” en América Latina	34
3.b Invisibilización en la crítica a la filosofía de la historia, y la transmodernidad de Enrique Dussel	38
Conclusiones.....	44
Capítulo 2. Colonialismo interno / Marginalidad	48
Introducción	48
1. El colonialismo interno de Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen: las formulaciones iniciales (1963-1973).	52
1.a Invisibilización en los debates iniciales en torno al colonialismo interno: Enfoque, sociedad dual y colonialismo interno.....	53

1.b Invisibilización en los debates iniciales en torno al colonialismo interno: marginalidad, sujetos segregados y relaciones de dominación.	56
2. Invisibilización en el colonialismo interno de Silvia Rivera Cusicanqui. Análisis histórico y perspectiva de género para la Bolivia andina.	60
2.a Matriz colonial, desinencias y flexiones de la invisibilización en los horizontes históricos de Silvia Rivera Cusicanqui.....	61
3. Marginalidad: sus principales debates vistos desde la invisibilización	70
Conclusiones.....	78
 Capítulo 3. Civilización negada	82
Introducción	82
1. La civilización negada de Guillermo Bonfil Batalla. Potencia de una formulación en el zaguán de la colonialidad	87
1.a Elucidaciones sobre la civilización de Guillermo Bonfil Batalla en clave latinoamericanista	88
1.b La negación cultural en las sociedades de tipo colonial y las divergencias en las disputas civilizatorias.....	91
2. Antecedentes, consecuentes y contrafiguras de la desindianización y el etnocidio de Guillermo Bonfil Batalla en el pensamiento crítico latinoamericano.	93
2.a Desindianización y etnocidio: aspectos y pormenores de la producción de la invisibilización.....	94
2.b Indigenismo, indianismo, andinización, blanquitud, reindianización y etnodesarrollo. Un haz de categorías para pensar la invisibilización	99
3. Propuestas y vacilaciones recientes en torno al estatuto civilizacional de América (Latina) en Darcy Ribeiro y Adolfo Colombres.	105
3.a Las civilizaciones y América Latina en Darcy Ribeiro	105
3.b Potencias de la afirmación civilizacional en Adolfo Colombres	108
Conclusión	110
 Capítulo 4. Feminismos latinoamericanos	115
Introducción	115
1.El feminismo de inspiración marxista y la invisibilización del trabajo. Patriarcado. Familia. Explotación.	119
1.a Lo doméstico como trabajo invisible en la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin.....	119
1.b Julieta Kirkwood y la sociedad occidental como condición de la rebeldía feminista	123
2. La invisibilización en el feminismo comunitario-indígena y negro a través de las nociones de entronque patriarcal y amefricanidad.	127
2.a Entonque patriarcal. La invisibilización de los patriarcados en clave comunitaria-indígena	128

2.b Amefricanidad. La invisibilización de mujeres negras en Lélia Gonzalez y Georgina Herrera.	134
3.Feminicidio: violación y muerte. La invisibilización del cuerpo-territorio.	140
Conclusión	146
Capítulo 5. colonialidad(es) / epistemicidio.....	149
Introducción	149
1. Invisibilización en la(s) colonialidad(es). Conocimiento, racismo, patriarcado y eurocentrismo.	152
1.a La colonialidad del poder de Aníbal Quijano.....	153
1.b La colonialidad del saber, del ser y del género en el pensamiento decolonial latinoamericano	157
2. (re)Formulaciones de la invisibilización en la(s) colonialidad(es). Genocidios/epistemicidos y cimarronaje.....	165
2.a Invisibilización y racismo/sexismo epistémico en Ramón Grosfoguel	166
2.b Lebrón Ortiz: colonialidad, raza y esclavitud. El cimarronaje como experiencia histórica de una filosofía de la liberación	168
3. Epistemicidio y epistemologías del sur. La invisibilización de saberes.	173
3.a Notas teóricas sobre la invisibilización de saberes en el epistemicidio	174
3.b Las epistemologías del sur y lo visible como alternativa	177
Conclusión	181
Conclusión.....	187
Bibliografía.....	193

Introducción

I

En las últimas décadas el tema de la diversidad epistémica cobró especial relevancia en América Latina, al punto de nutrir imaginarios y alternativas a las crisis globales, ancladas en la afirmación colectiva de ciertos sujetos, culturas y saberes. La exclusión de vastas franjas de la población es uno de los problemas estructurales y persistentes de la región, y del cual el pensamiento latinoamericano se ocupó profusamente. Desde campos del conocimiento como el pensamiento decolonial y las epistemologías del sur se elaboraron las nociones de “colonialidad” y “epistemicidio”, que se volvieron centrales. Permiten tanto dar cuenta de una multiplicidad de opresiones a nivel global, mediante el entrecruzamiento de las dimensiones de raza, clase y género, como mostrar una atención especial al componente colonial/cognitivo (Svampa, 2016). Este des-pliegue a nivel teórico tuvo su correlato a nivel de las afirmaciones identitarias, donde se diversificaron las configuraciones sociales en la región: se entrelazan en distintos grados reivindicaciones étnicas, de género y territoriales, entre otras.

El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos refiere por momentos a los modos en que se excluye la diversidad, usando explícitamente la noción de “invisibilización”. En las sociedades modernas/coloniales hay líneas globales abisales, que “producen” la visibilización y la invisibilización de sujetos y saberes. Así, hay personas “invisibles” que cohabitan con otros “visibles”, y saberes “invisibilizados”, que se practican clandestinamente o mismo desaparecen, lo que llama epistemicidio. Por otro lado, augura que en la diversidad epistémica latinoamericana residen las posibles alternativas al orden hegemónico neoliberal, y es trabajo de las epistemologías del sur emprender una tarea de conservación y visibilización (Santos, 2017). Pero, ¿a qué refiere por saberes/conocimientos? ¿qué es específicamente lo que se invisibiliza con el epistemicidio? ¿cómo se produce esa invisibilización?

Experiencias políticas del siglo XX auguraron llevar a cabo políticas relativas a la identidad nacional, que fueron estudiadas en el pensamiento crítico latinoamericano mediante nociones

tales como “mestizaje”, “indigenismo”, “democracia racial”, “proletarización” “campesinización”, “ciudadanización”, o el reciente “multiculturalismo”. Principalmente, la inclusión desde el Estado fue pensada en términos socio-económicos, siguiendo ciertos ideales de libertad e igualdad, y se procuró alcanzarla mediante el desarrollo y la conquista de determinados derechos. Pero con la reemergencia indígena y las discusiones en torno al quinto centenario de la conquista de América, parte de las nuevas configuraciones de los sectores populares reclamaba provenir desde las entrañas del continente, desde otra racionalidad, de una diferente manera de relacionarse con los otros y con la naturaleza, desde cosmovisiones alternativas, con una semántica escrita en lenguas ancestrales. Es en este sentido que se entiende que el epistemicidio y la invisibilización refieren a la problemática más extensa de la exclusión en términos socio-culturales de la diversidad epistémica.

Así, ¿qué otras nociones dentro del pensamiento crítico latinoamericano podemos considerar como antecedentes de la invisibilización? ¿qué es específicamente lo que en estas nociones aparece como invisibilizado?, al hablar de sujetos, ¿se refiere a indígenas, afrodescendientes, mujeres, mestizos, criollos, zambos, mulatos, blancos, migrantes, latinoamericanos?, ¿ante qué contrafiguras del humano, cristiano, blanquitud, ciudadano, “incluido”, se construyeron estas representaciones de los latinoamericanos?, y si se habla de saberes y culturas, ¿refiere a lenguas, prácticas religiosas, cosmovisiones, saberes medicinales y sobre los alimentos; a formas de organización social o familiar, de la gestión o distribución de bienes y recursos, de la autoridad, de la propiedad, de hacer la guerra; de producir y transmitir conocimientos, de relacionarse con la naturaleza, de considerar al “otro” y su humanidad, de comprender el género y la sexualidad, de otras éticas, de otra concepción de la temporalidad; a formas de producir, de distribuir tareas, de practicar la justicia? Y, ¿cómo es elaborada teóricamente la invisibilización en cada caso?

En suma, esta investigación teórica se propone explorar y articular distintas nociones del pensamiento crítico latinoamericano que se ocupan de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes. Se interesa en analizar cómo se elabora teóricamente la invisibilización y qué se continúa invisibilizando a pesar de todo. Partimos de un supuesto fuerte: los distintos nombres que adquiere la invisibilización implican la deshumanización del otro, y la deshumanización del otro es una manera rotunda de operar la exclusión desde el discurso.

La búsqueda retrospectiva en este campo del conocimiento, lleva a preguntarse: ¿se puede hablar en el pensamiento crítico latinoamericano de una tradición teórica en torno a la invisibilización de sujetos, culturas y saberes latinoamericanos? ¿en qué sentidos se puede constituir una unidad coherente en intereses y propósitos? ¿cuáles son los antecedentes teóricos del epistemicidio y la colonialidad? o, ¿qué herencias, deudas, reformulaciones, continuidades, matices y sentidos se pueden identificar? ¿se puede imaginar una genealogía del epistemicidio y la colonialidad en el pensamiento crítico latinoamericano a través de la relectura de ciertas nociones que pueden considerarse como antecedentes, precursores o modulaciones de la invisibilización?

Parte importante de la producción teórica sobre América Latina parte de un esquema binario –cuyo modo de funcionar se trabaja extensamente en esta tesis. En particular, en las ideas sobre el desarrollo para la región, prevalecen concepciones dualistas, que distinguen, con distintos grados de asimetría, entre un polo “desarrollado”, “centro rector”, “moderno”, “culto”, “capitalista” y otro “subdesarrollado”, “atrasado”, “tradicional”, “salvaje”, “precapitalista”. Entre estos se traza una linealidad temporal: desarrollarse es sobrepasar distintas etapas –como una persona o una planta –, un paso que se presenta como natural y positivo. La distinción se asienta, a menudo, en una consideración de inferioridad, subhumanidad, negación, inmadurez; ignorancia etc. de una de las partes, presentándose la otra como superior, o simplemente como la única verdadera. En la tesis ineluctablemente se aborda la construcción teórica que permite esta consideración dualista jerárquica y sus caracterizaciones, así como aquellos abordajes que ponen el foco en las complejas relaciones. Además, se tejen diversos modos en que se ocupó la distancia entre ambos polos, las caracterizaciones de lo intermedio/intermediarios, la hibridez, y la tensión entre la supuesta perversión y afirmación identitaria, que implica el encuentro de culturas y las relaciones de poder entre ellas (Solari et al., 1976; Esteva, 1996; Svampa, 2016, Ojeda y Villarreal, 2020; Kozel et al., 2023).

Es hipótesis de esta investigación que la problemática de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes latinoamericanos fue tratada en el pensamiento crítico latinoamericano de modo profuso y rico en diversidad de abordajes, y tiene el valor de habilitar nuevas interpretaciones de la problemática de la desigualdad y la exclusión de vastas franjas de nuestras poblaciones. Sin embargo, se presenta en la bibliografía de modo fragmentado y disperso, no siempre en

referencia a una tradición propia de pensamiento, ni se menciona en todos los casos la problemática de modo consistente como invisibilización, por lo que la pesquisa requiere combinar los enfoques semasiológico y onomasiológico (Koselleck, 2012), y movilizar esfuerzos de precisión y articulación para constituirse en una unidad teórica con pretensión de coherencia dentro de este campo del conocimiento.

II

Como se indicó, no hay trabajos que aborden la invisibilización como categoría de análisis, ni trabajos sistemáticos que mencionen la existencia de modulaciones de la invisibilización en el pensamiento latinoamericano. De estos dos aspectos, sobre el primero no se interesa esta investigación, puesto que no constituye su objetivo construir la invisibilización en una categoría con el espesor, coherencia y rigor que requiere. Sin embargo, despunta que esta pista puede ser muy relevante en investigaciones futuras y se espera que la tesis permita argumentar esta importancia. Respecto a la ausencia de trabajos sistemáticos sobre la invisibilización, es propósito de esta tesis habilitar una reflexión inicial en tal dirección. En efecto, la noción aparece de modo reiterado, a menudo en una serie junto a nociones aledañas como pueden ser negación, ocultamiento o encubrimiento; pero además, en esta tesis se analizan los modos en que otras nociones relevantes dan cuenta de dinámicas invisibilizatorias.

Si las nociones que se trabajan refieren a modulaciones específicas de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes en el pensamiento crítico latinoamericano, entonces se puede pensar que estudios críticos y genealógicos de estas nociones dan cuenta, hasta cierto punto, del espesor teórico de la invisibilización. El proceder onomasiológico permite atender al modo en que se pueden dar distintas denominaciones para un mismo proceso, y su complementación diacrónica y sincrónica. Aquí no se pretende tanto restituir las apariciones de la palabra “invisibilización” en el pensamiento crítico latinoamericano, sino atender al modo en que distintas nociones relevantes y recurrentes refieren a la invisibilización. Sin embargo, también es cierto que la misma denominación fue cambiando con aportes de distintos autores, de lo que pertinentemente damos cuenta. De tal manera que a lo largo de los distintos capítulos se estudian las distintas formulaciones de la noción. Para ello, se precisan notas contextuales y autorales relativas a cada formulación y su relación con la invisibilización. Es de este modo que se llega al propósito y aspiración secundaria de la tesis,

que es dar cuenta de la existencia de diferentes denominaciones, que permiten imaginar continuidades, rupturas y matices respecto a una genealogía de la colonialidad y el epistemicidio en el pensamiento crítico latinoamericano. En este sentido, la tesis se inserta en ineludible diálogo con las críticas al pensamiento decolonial y las epistemologías del sur respecto a sus deudas teóricas.

Ciertos libros de reciente publicación son importantes en este sentido. Así, se toma en cuenta la publicación compilada por Gaya Makaran y Pierre Gaussens en 2020 que se titula *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. Esta compilación crítica, con distintos grados de virulencia, al pensamiento decolonial, en un haz de aspectos, entre ellos: ser demasiado teórico, tener efectos políticos peligrosos, esencializar identidades indígenas y afrodescendientes, y omitir su anclaje en el pensamiento crítico latinoamericano. En particular, a los intereses de esta investigación, en el libro se retoma la importancia de la noción de colonialismo interno como antecedente no explícito de la colonialidad, lo que integra uno de los capítulos de este trabajo. Según Silvia Rivera Cusicanqui, Quijano, al abordar la colonialidad, omite su deuda en el pensamiento crítico latinoamericano. Esto se debe a la apropiación de conocimientos de parte de las universidades del norte, donde se formaron y trabajaron muchos de los referentes del pensamiento decolonial¹. Esta tesis y cada modulación se manifiesta indudablemente, aunque en diverso grado, sobre cada uno de los aspectos indicados de la crítica presente en el libro de Makaran y Gaussens. Las nociones que analizamos pretenden ser pensadas como aportes, en explícita relación al anclaje en el pensamiento crítico latinoamericano. No pretendemos insertarnos en uno de los lados de la discusión en torno a las supuestas omisiones del pensamiento decolonial al utilizar la noción de colonialidad, esgrimida inicialmente por Quijano en 1992, sino disponer ciertas ideas que de diversas maneras atienden la problemática de la invisibilización, y que en su mero hacer diseñan una posible simbiosis entre temas de interés y denominaciones.

En la tentativa de pensar estos legados del pensamiento crítico latinoamericano en el pensamiento decolonial, el libro de Philippe Colin y Lissell Quiroz, *Pensées décoloniales. Une*

¹ “Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de conocimiento. Pero (...) salen del país convertidas en materia prima, que vuelve (...) bajo la forma de producto terminado. Se forma así el canon de una nueva área del discurso científico”. Estas reflexiones están en la página 68 del libro *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos colonizadores*, publicado en 2010. En esta tesis no trabajamos esta “apropiación” de conocimiento, pero sí pretendemos aportar a esta discusión, a través de la noción de colonialismo interno (Rivera, 2010a).

introduction aux théories critiques d'Amérique Latine, publicado en 2023 por la editorial La Découverte, constituye un aporte importante. Los autores dan cuenta de los antecedentes en una línea argumental que recorre, entre otros, a José Martí, Raúl Haya de la Torre y –en especial– José Carlos Mariátegui, ciertos abordajes de la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación –en particular lo dicho por Enrique Dussel–, y una restitución de la historia del pensamiento chicano. Los autores refieren, por momentos, a la relevancia de algunos de los pensadores que se utilizan en esta tesis y ciertas convergencias con el pensamiento decolonial. En particular, menciones a lo que aquí se denomina “consideración inicial” de colonialismo interno, y en menor medida Guillermo Bonfil Batalla y Leopoldo Zea.

Otro aporte es el libro compilado por Andrés Kozel, Daniela Rawicz y Eduardo Devés Valdés, que lleva por título *Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano. Temas, conceptos, enfoques*, y se publicó en 2023. El libro ofrece una colección de entradas breves sobre nociones relevantes del pensamiento latinoamericano. La lectura de las contribuciones permite identificar a los principales autores, los contextos de producción y los matices que fue adquiriendo cada noción. Si bien no refiere explícitamente a la invisibilización, da cuenta de una riqueza y espesor teórico en el pensamiento latinoamericano que una lectura cruzada permite advertir en el pensamiento decolonial y las epistemologías del sur.

En suma, el aporte de esta tesis es complementar y profundizar el estudio de los antecedentes, precursores y modulaciones de la invisibilización y avanzar hacia un análisis sistemático y de mayor profundidad, distinguiendo los diversos tratamientos de la problemática.

III

Esta tesis de maestría constituye una reflexión inicial, con fines exploratorios y descriptivos, en torno a una cuestión eminentemente teórica. Es exploratorio porque se trata de un tema del que no se conocen aproximaciones sistemáticas, aunque es un fenómeno persistente y de la mayor relevancia. Se propone un análisis cualitativo consistente en aplicar una serie de procedimientos que atiende a los criterios histórico y sistemático. Se trabaja sobre fuentes bibliográficas, principalmente libros y artículos académicos (Babbie, 2000).

La exploración partió de una selección de nociones y problemáticas a las que cabe considerar como antecedentes de la invisibilización en el pensamiento latinoamericano contemporáneo. En el proceso de selección, que implicó pesquisas bibliográficas y consultas con especialistas,

se atendió a la relevancia, a la proyección y a la diversidad disciplinar de las nociones y problemáticas. De tal manera, se decidió trabajar sobre el siguiente haz de cuestiones: el regateo de humanidad; el colonialismo interno (y la marginalidad); la civilización negada; los feminismos y estudios de género, y el par colonialidad/epistemicidio. La disposición de los capítulos reproduce a grandes rasgos la secuencia cronológica de aparición de las nociones a partir de mediados del siglo XX; a su vez, dentro de cada capítulo se intenta respetar también un orden de precedencia temporal, con algunas variaciones que irán quedando claras en cada caso.

En relación al análisis de las obras, se realiza una caracterización del contexto de producción, para entender en clave socio-histórica y desde la historia de las ideas tanto las elecciones conceptuales correspondientes a cada capítulo, como las consideraciones epistémicas que subyacen referidas a la invisibilización. Esta organización por capítulos no genera necesariamente un diálogo fluido intercapítulo, o una construcción del conocimiento lineal y acumulativa, sino que los análisis capitulares deben ser considerados como abordajes de las modulaciones específicas de la problemática que nos interesa. Dentro de cada capítulo, se presentan los principales desarrollos asociados a cada noción, lo que da cuenta, a veces, de transformaciones internas. En efecto, es en parte el propósito de la tesis mostrar la multiplicidad de entradas que se le puede hacer a la invisibilización, en función de la diversidad de nociones, enfoques y contextos de producción, en una intención de historizar y regionalizar sus alcances. En cierto modo, esta tesis es también, por las razones indicadas, una ventana a la historia del pensamiento latinoamericano contemporáneo, delineada no desde una perspectiva disciplinar sino con la condición interdisciplinar habilitada por los estudios latinoamericanos.

En efecto, se espera que los resultados permitan ofrecer nuevas claves de lectura en el pensamiento crítico latinoamericano, con anclaje en las discusiones teóricas y socio-políticas actuales. También, que sirva para futuras investigaciones que desde distintas disciplinas sociales y humanas puedan generar herramientas de aplicación práctica y de gestión de lo social para incidir sobre la problemática de la exclusión.

IV

En el primer capítulo se analiza el modo en que se invisibiliza a los latinoamericanos según el filósofo mexicano Leopoldo Zea a través de la noción de “regateo de humanidad”. Zea argumenta que el regateo se remonta a la conquista de América y conoció históricamente distintas modulaciones en función de las mudanzas en los centros del poder y en los ideales de humanidad a los cuales debía asemejarse el latinoamericano. En estas variaciones analizaremos los discursos que elaboran la distinción de humanidad, en atención a la invisibilización. En particular, referimos a lo que denomina regateo historicista, y profundizamos en la invisibilización subyacente en la filosofía de la historia de Hegel. Estas argumentaciones se encuentran en algunos textos centrales de Zea, producidos entre 1953 y 1959, y se toman algunas consideraciones de textos posteriores, de los años setenta y ochenta para responder qué es lo que se invisibiliza. Luego, se aborda parte de la crítica al historicismo “imperial” que hacen los filósofos argentinos Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel, atendiendo a los modos en que según ellos el historicismo regateó de humanidad a los latinoamericanos, y qué invisibilizaciones se desprenden. En la propuesta de estos autores se exploran las diferencias y semejanzas con la zeana, para dar cuenta de los matices, refracciones y distanciamientos en tres autores ineludibles del pensamiento filosófico latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX.

En el segundo capítulo se exploran las nociones de colonialismo interno y de marginalidad. Se trabajan las dos en un mismo apartado porque son dos denominaciones que circulan de modo contemporáneo en espacios cercanos dentro del pensamiento latinoamericano, con propósitos e intereses similares, pero desde enfoques que tienen distanciamientos y puntos de contacto. Sobre este plano de semejanzas y diferencias se disponen modos divergentes de considerar la invisibilización, y que incitan a ser desplegados en un mismo capítulo. En primer lugar, se aborda la noción de colonialismo interno puesto que refiere de modo explícito al componente étnico-cultural en relación a los procesos de exclusión. Se explora la noción en dos de sus elaboraciones, provenientes de distintas latitudes. Primero, la realizada por los sociólogos mexicanos Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, que se gesta de los intercambios en los años sesenta en el seno del Centro Latinoamericano de Pesquisas en Ciencias Sociales (CLAPCS), en Río de Janeiro. Después se analiza la formulación que hace la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui en diversos trabajos de los años noventa, preocupados en la región andina. En el último apartado se explora la noción de marginalidad

a través de una diversidad de aportes que van desde la formulación de los años cincuenta hasta la economía popular, social y solidaria. Creemos que la lectura de estas dos nociones, en clave de la invisibilización, puede aportar respuestas relevantes respecto al tratamiento y la atención prestada a la diversidad epistémica por el pensamiento latinoamericano.

El tercer capítulo se interroga la invisibilización en la noción de “civilización negada” del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla. La exploración conduce a desagregar esta noción, para escrutar qué implica en términos de invisibilización el atributo negatorio, y qué se desprende de lo invisibilizado cuando se habla de civilización. En estas pesquisas se toman dos direcciones que enriquecen el alcance de la noción en subsecuentes apartados. Primero, en relación a la negación, se avanza en un recorrido por las nociones de desindianización y etnocidio que se consideran centrales para la invisibilización en Bonfil, y que se complementan con un haz de nociones aledañas del pensamiento crítico latinoamericano, como indianización, andinización, blanquitud, o etnodesarrollo, y que por momentos constituyen contrafiguras teóricas que implican dinámicas de visibilización. Segundo, una inmersión en el enfoque civilizacional en América Latina, en los que despuntan las reflexiones de los antropólogos Darcy Ribeiro y Adolfo Colombres, que consideran a los grupos poblacionales latinoamericanos a partir de disímiles argumentaciones teóricas, lo que deriva a variados modos de ocurrencia de la invisibilización, y de sus posibles afirmaciones y emergencias.

El cuarto capítulo se ocupa de explorar el modo en que se elabora teóricamente la invisibilización en un campo de ideas, el de los feminismos latinoamericanos, que pone en el centro la invisibilización de las mujeres. Se comienza por cierta vertiente de este campo de los años setenta y ochenta, de inspiración marxista: las obras de Isabel Larguía y Julieta Kirkwood. En el segundo apartado se emprende la búsqueda en dos nociones potentes en relación a la diversidad étnico-cultural. Primero se refiere al “entronque patriarcal”, en trabajos de Julieta Paredes, Lorena Cabnal y Francesca Gargallo. Luego, la noción de “amefricanidad” y sus referencias a la invisibilización de las mujeres negras, en el trabajo de Lélia Gonzalez, que se complementan con un poema de la poetisa afrocubana Georgina Herrera. En última instancia se analizan las reflexiones en torno a la noción de feminicidio, que refieren a modos potentes de la invisibilización, principalmente en el pensamiento de Marcela Lagarde, Rita Segato y Montserrat Sagot. Se cree que este abanico de reposiciones da cuenta de la riqueza de

abordajes del campo y es capaz de mostrar los entrecruzamientos entre diversidad epistémica y la invisibilización específica de mujeres.

El quinto capítulo se interroga la invisibilización en las nociones de colonialidad(es) y epistemicidio, lo que posiciona la investigación en dos campos principales en la actualidad del pensamiento crítico latinoamericano. En el primer apartado se precisan los modos en que ocurre la invisibilización en las distintas denominaciones que adquirió la colonialidad a comienzos de los años dos mil en los autores principales del pensamiento decolonial: la colonialidad del poder, del saber, del ser y del género. Después, se abordan dos aportes posteriores que, partiendo desde la colonialidad, incorporan con mayor énfasis la dimensión epistémica, se trata del trabajo sobre los genocidios/epistemicidios del sociólogo portorriqueño Ramón Grosfoguel, y el trabajo reciente del filósofo portorriqueño Pedro Lebrón Ortiz, consagrado en el libro *Filosofía del cimarronaje*. En el último apartado se precisa la invisibilización en el epistemicidio tal como lo esgrime Boaventura de Sousa Santos desde las epistemologías del sur. Ciertas conclusiones en torno a la elaboración de la invisibilización en este capítulo se relacionan estrechamente con puntos de fuga y propuestas teóricas alternativas, ancladas en la visibilización de la diversidad epistémica.

V

Esta tesis es, inevitablemente, invisibilizadora, en tanto es incompleta. Ciertos grupos sociales latinoamericanos estarán, a los ojos críticos, subrepresentados: indígenas, mujeres, afrolatinoamericanos, campesinos, trabajadores, y otras elaboraciones que la imaginación científica o militante haya consagrado. A su vez, con las dimensiones de “saberes” y “culturas” se pretende contener toda la serie de posibles invisibilizaciones mencionadas. En los capítulos se dan precisiones sobre qué de los saberes y de las culturas se invisibiliza, pero constituyen sólo ejemplos dentro de estas dimensiones, de los que dan cuenta las nociones que se trabajan. De modo que futuras investigaciones pueden concentrarse específicamente en determinados aspectos, como por ejemplo la invisibilización de lenguas, de saberes medicinales, o cosmovisiones. De igual modo, en la ciencia y las artes, toda tentativa de producción o representación es en efecto incompleta, y a decir, inevitablemente reductora. También es preciso indicar que la tesis se delimita por atender la invisibilización y presentar críticas a la acción de la homogeneización occidental. No tiene como objetivo principal ocuparse de la resistencia, la persistencia, la reformulación, la continuidad y las alternativas,

sino de abordar estos aspectos mediante la desaparición, la incompletud y la perversión. De todas maneras, a su tiempo, se presentan modos de la visibilización, particularmente aquellos que se erigen como contrafiguras teóricas de lo invisibilizado. Es decir, indicaremos a su tiempo cuando la crítica teórica de cuenta de un modo de producirse la invisibilización que implique modos de subvertir esa estructura opresiva relacionados con la visibilización de sujetos, culturas y saberes.

VI

Esta tesis no hubiera podido realizarse sin el aporte invaluable de personas e instituciones a quienes dirijo mis agradecimientos, que no pueden sino ser insuficientes. Quisiera mencionar al Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de San Martín, sus directivos, docentes y personal no docente. En especial a la Dra. Adriana Petra, la Dra. Mercedes Saborido y el Dr. Mariano Zarowski que acogieron y orientaron mis inquietudes, estuvieron atentos a todos mis pedidos y brindaron más que el apoyo institucional necesario para la realización de esta tesis. De distintas maneras, las materias y seminarios cursados conforman esta tesis, y eso no hubiera sido posible sin la dedicación del cuerpo docente y la predisposición a orientar las evaluaciones a los intereses de investigación del estudiante. Los talleres de tesis y las jornadas para tesistas fueron espacios en que junto a compañeros y docentes discutimos nuestros proyectos, muchas de las observaciones hechas sobre mi trabajo fueron integradas y lo enriquecieron. También debo agradecer al Dr. Diego Taraborelli y a la Mg. Guillermina Genovese, con quienes intercambié sobre distintos de los temas que trabajé y me dieron en todo momento su apoyo.

El Dr. Andrés Kozel me dirigió con maestría y generosidad. Supo interpretar el sentido de mis prematuras reflexiones, me mostró caminos y horizontes del pensamiento latinoamericano, y se consagró a la dirección con agudeza, cercanía y celeridad.

A Chloé, por su ineludible estímulo, por prestar su tiempo en interminables charlas que fueron fundamentales para ordenar las ideas, y por el afecto y la paciencia para sortear los meandros emocionales en que nos deposita la escritura.

A Silvina y Vicente por la asombrosa fuerza de la incondicionalidad, y porque con ellos lo primero fue la admiración de lo diverso. A mis hermanos por la confianza y el estímulo permanente.

Las falencias y omisiones de este trabajo me corresponden por completo.

Capítulo 1. Regateo de humanidad²

Introducción

En este capítulo abordamos tres autores medulares protagonistas de la constitución, en la región, de una disciplina filosófica atenta a la realidad y autenticidad del ser latinoamericano: el filósofo mexicano Leopoldo Zea, y los filósofos argentinos Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel. Exploramos la argumentación teórica que propone Zea con la noción de regateo de humanidad, como una formulación temprana que prefigura la temática de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes latinoamericanos. De la propuesta teórica de Zea se desprenden estribaciones de mayor actualidad, en las obras de Roig y Dussel, que serán analizadas en el tercer apartado del capítulo. La articulación teórica implica abordar núcleos temáticos de centralidad para el pensamiento crítico latinoamericano, como el lugar de América en la historia, la pregunta por el ser o lo propio latinoamericano y las perspectivas de liberación. Nos aproximamos a la operación teórica que habilita el pasaje del regateo de humanidad a la liberación en estos tres autores como una formulación específica del pensamiento crítico latinoamericano, de raigambre ontológico, en torno a la problemática de la invisibilización.

Etimológicamente es probable que el verbo regatear provenga del “regatero” (1570), del “recatero” (S. XIII), y de “recatar”, tres términos que significan revender, “(...) y que todo junto venga de (...) recaptare ‘volver a comprar’ (...)” (Corominas, 1987, p. 499). De ser así, el regateo encierra en su propia historia la compra y la venta, que de tratarse de humanidad suscita alineamiento con las oposiciones oprimido/liberado que son, en esencia, formas de dominar mediante el rebajamiento del precio a un grupo de sujetos. Es propósito del capítulo disipar las argumentaciones teóricas que producen el rebajamiento.

² Parte de las ideas vertidas en este capítulo integran un capítulo en etapa de revisión (aceptado con modificaciones) para publicación en el próximo número de la revista *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, bajo el título “La sustracción de humanidad. Una crítica a la(s) filosofía(s) de la historia desde el pensamiento latinoamericano”.

El concepto de regateo de humanidad de Zea, al pensar qué se regatea, refiere de modo inextricable al ser latinoamericano y la filosofía de la historia. Aquí reponemos aquellos aspectos de la obra de nuestros autores, que para argumentar el regateo de humanidad de los latinoamericanos, reflexionaron sobre lugar soslayado que le propicia al continente la Filosofía de la Historia de Hegel. Además, estos autores realizaron críticas o relecturas que permiten (re)situar a América Latina en la “Historia Universal”, lo que repercute en su consideración sobre lo positivo/negativo de lo propio latinoamericano. Ahora bien, de las elaboraciones de uno y otro, con la reposición de sus propuestas, se desprenden, aunque con matices, perspectivas liberacionistas. ¿Mediante qué operaciones teóricas se produjo, en la noción de regateo de humanidad, la invisibilización de saberes, culturas y sujetos latinoamericanos? ¿Qué es precisamente lo que se invisibiliza? En particular, en este capítulo, podremos reflexionar en torno a las preguntas: ¿Cómo se formuló teóricamente la marginación de los latinoamericanos en las críticas a la filosofía de la historia? ¿Qué es lo propio de los latinoamericanos? ¿Qué se desprende desde esa autenticidad/originalidad?

Proponemos una introducción a la crítica de la filosofía de la historia de Hegel en el pensamiento latinoamericano, a la luz del regateo de humanidad, atendiendo a los procesos de invisibilización de saberes, culturas y sujetos. Se trata de tres autores longevos, prolíficos, contemporáneos y sumamente reconocidos, cuyas obras y aportes fueron y son materia inagotable de revisión de parte de aquellos que quieran comprender los complejos condicionantes a los que está sujeta nuestra región y sus habitantes. En este capítulo podremos únicamente circunscribirnos a aspectos específicos de estos autores, que abordaremos a modo expositivo, lo que implica un proceso de selección y exhibición que de ninguna manera puede reflejar de forma exhaustiva sus pensamientos ni aún menos albergar las derivaciones que sus obras supusieron.

Primero nos ocupamos de la noción de “Regateo de Humanidad”. Es una noción que concibe Zea inspirado en Arnold Toynbee, y de la cual propone distintas modulaciones (de la conquista, moderno, historicista, técnico) desde la llegada de los europeos a América. Luego, atendemos la corrección que hace Leopoldo Zea de la filosofía de la historia de Hegel desde Toynbee, considerando la diversidad y el lugar que se le destina a América Latina. Sobre el final, mostramos las aproximaciones críticas a la filosofía de la historia de Hegel desplegadas por Arturo Roig y Enrique Dussel; en ambos casos se detectan propuestas de modernidades

alternativas desde lo propio latinoamericano, como juego de derivaciones y oposiciones a la propuesta zeana.

Leopoldo Zea fue un filósofo e intelectual mexicano que abocó sus investigaciones a los estudios de las ideas, al desarrollo y al caracterizar un filosofar latinoamericano, mientras que su interés como hombre de Estado fue promover la unidad latinoamericana (Roig, 2016). En su itinerario intelectual pueden anudarse núcleos temáticos que van sufriendo rupturas o distensiones sobre un fondo de continuidad. Aquí extraemos únicamente aquellas consideraciones de Zea sobre el regateo de humanidad, presentes en su libro *El Occidente y la conciencia de México* de 1953, su corrección desde Toynbee de la filosofía de la historia de Hegel presente en *América en la Historia*, de 1957, y sus ideas sobre el genio materno de elaboraciones posteriores.

Kozel distingue tres momentos del itinerario intelectual zeano: uno inicial, de 1932 a 1948, interesado en el positivismo en América, influenciado por su contacto con su maestro José Gaos y con José Ortega y Gasset. El segundo momento, el *lustro capital*, de 1948-1958, es el momento en que escribe los textos que utilizamos para este trabajo. Zea había entrado en contacto con las obras de Andrés Bello, con la que valoriza la *experiencia histórica* colonial hispanoamericana, y de Francisco Bilbao, con quien suscribe a su tesis de las dos américas. Además, se nutre de una nueva generación de historiadores europeos, de los que destaca el aporte de Arnold Toynbee para su interpretación de la filosofía de la historia (Zea, 1970, p. 100). Finalmente, un tercer momento, a partir de 1957, en que aparece el pensamiento cepalino y desarrollista (Kozel, 2012), pero en el que priman las variaciones temáticas y posturales en función de la coyuntura³.

Por su lado, Arturo Roig (1922-2012) y Enrique Dussel (1934) son dos filósofos argentinos contemporáneos, de trayectorias intelectuales con indudables proximidades y distanciamientos. Sus principales preocupaciones académicas fueron desentrañar las operaciones ontológicas y filosóficas que provocaron la sujeción de los latinoamericanos a los centros imperiales, con el objetivo de diseñar puntos de fuga —en y ante las estructuras opresivas del capitalismo, la modernidad y la colonialidad— que habiliten una prospectiva

³ Para un detalle pormenorizado de las influencias en el lustró capital de Zea ver Kozel, Andrés (2012) *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*, El Colegio de México, pp. 340-343.

liberacionista. De la breve elucidación de sus propuestas que permite este trabajo se sustraen apreciaciones sobre la crítica a la(s) filosofía(s) de la historia(s), y la operación por la cual se sustenta el menosprecio a lo latinoamericano. Esto da indicios de la producción de la invisibilización de saberes, culturas y sujetos latinoamericanos y a su vez permite disponer lo propio positivo como horizonte de liberación. Como diferencias, se trata, siguiendo a Adriana Arpini, de “(...) [dos programas filosóficos] contruidos con distintas herramientas críticas y articulan de manera diferente la cuestión de la historia, el sujeto, las condiciones sociales y políticas en que tienen lugar” (Arpini, 2020).

Sobre Roig, partimos de su crítica a la filosofía de la historia y a los componentes “filosofía” e “historia”. Esto nos permitirá entender la operación mediante la cual se estructura la dominación en el orden global, y cómo se efectúa el regateo de humanidad a los latinoamericanos. En este recorrido, entraremos en su concepción del “nosotros” y del “a priori antropológico” como punto de partida de una afirmación latinoamericana. En Dussel, trazamos una articulación conceptual que nos permitirá mostrar su reescritura de la filosofía de la historia, lo que redefine el lugar que ocupa América y por consiguiente la valía de su propia humanidad. Precisamente, reponemos su visión sobre: i) la relación entre filosofía y razón (lo mito-poiético y lo racional); ii) su reescritura desde el lugar del oprimido de la filosofía de la historia de Hegel; iii) la construcción de la Modernidad como mito; y iv) la Transmodernidad. Estas sucintas reposiciones de las formulaciones de ambos autores, nos permitirán desentrañar la producción de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes en América Latina, así como diseñarlas en tanto estribaciones propositivas del regateo de humanidad de Zea.

1. Regateo de humanidad. Períodos de la invisibilización de América Latina según Leopoldo Zea

En el recorrido intelectual zeano su interés por elaborar una filosofía de la historia desde América Latina se produce por impulso explícito de José Gaos, en su “Carta abierta a Leopoldo Zea” de 1949-1950. Esto da inicio al “lustró capital”, espacio intelectual zeano en que se producen los textos que aquí tratamos (Kozel, 2012).

En un principio es preciso establecer con claridad algunas nociones elementales y elecciones conceptuales que realiza Zea ya que nos brindarán inteligibilidad para adentrarnos en su pensamiento. Cuando Zea habla de filosofía de la historia se refiere a aquel pensamiento desarrollado en la Europa occidental por varios pensadores —en específico se ocupa de Hegel⁴— en el siglo XVIII y XIX, y que dispuso en un continuo espacial (de Oriente a Occidente) y temporal (siendo Oriente el pasado, Europa el presente y América el futuro) a los diferentes pueblos del mundo. Adscrito a la distinción bilbaína entre la América íbera y sajona, Zea diferencia entre los “pueblos iberos” (españoles y portugueses) y los pueblos occidentales (franceses, ingleses, holandeses y, más tarde, alemanes), que colonizaron o difundieron cierta modernidad en el continente americano (Zea, 1970).

Los pueblos occidentales en la filosofía de la historia encarnan el espíritu del hombre universal, y son llamados a subordinar, o bien encauzar en las sendas del progreso a los pueblos marginados, entendiendo por estos a los pueblos asiáticos, africanos y latinoamericanos, aunque también los iberos y rusos. Los pueblos marginales, disminuidos en humanidad, son todos aquellos que no son los llamados pueblos occidentales. Zea concibe la humanidad en la filosofía como un espejo donde ver semejanzas y diferencias dadoras de humanidad.

Retomando a Zea:

La pregunta por el ser del hombre en América Latina no puede ni debe ser sino la justa respuesta a las preguntas que el Occidente se ha hecho sobre su humanidad. Si la respuesta es afirmativa, tendrá que ser expresada con algo concreto. No es un hombre porque se parezca al occidental en tales o cuales rasgos; sino porque posee además otros que le caracterizan y dan personalidad, esa propia de todo hombre (Zea, 2001, p. 80).

Es en función de la semejanza/diferencia con éstos últimos que se define la humanidad de los pueblos restantes, y que se argumenta el *regateo de humanidad* con la filosofía de la historia. En Zea este regateo corresponde a la modulación que llama “regateo historicista de humanidad”.

⁴ Como veremos luego, Zea aclara que ésta no es la única filosofía de la historia y se remonta a anteriores, por ejemplo a la de San Agustín de Hipona (Zea, 1970: 39-40). Pero con fines simplificadores y por ser el uso habitual que adquiere, entenderemos por filosofía de la historia aquella de Hegel.

La noción de *regateo de humanidad* Zea la concibe a partir de Toynbee (Zea, 1970)⁵. Según Zea, el Regateo precede a la irrupción de la Cultura Occidental en el siglo XVIII, y su primer momento es el debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas a propósito de las Juntas de Valladolid (1549-1551). Entonces, ¿cuáles fueron las operaciones teóricas que a lo largo de la historia post-conquista regatearon humanidad a los latinoamericanos?

De acuerdo a Zea el regateo de humanidad propiciado sobre los latinoamericanos desde la llegada de los pueblos iberos conoció cuatro modulaciones, acuciadas por igual por las alternancias en la geopolítica global y la transformación material del mundo. Estos son: el regateo de la conquista, el regateo de la modernidad, el regateo historicista y el regateo de la técnica.

El regateo de la conquista fue aquel propiciado por los pueblos iberos al llegar a América. Cuando se encontraron con los indígenas se preguntaron: “¿Qué capacidad tienen los indios para asimilarse y vivir por su propia cuenta la nueva cultura que traían los españoles?” (Zea, 2001, p. 80). De acuerdo a Zea el inicio del regateo lo marca el mencionado debate, donde se presentaron dos argumentaciones. Los sepulvedistas veían a los indígenas como menos capaces que los españoles y eso era suficiente para la subordinación de unos sobre otros. No les rebajaban humanidad porque se los igualara a animales, carentes de razón, sino por la *diferencia* con el prototipo de humanidad. De esta condición no había redención posible, y por tanto no se cuestionaba su explotación por el español. Por su lado, para el misionero dominico Bartolomé de las Casas los indígenas eran humanos y por tanto tenían los mismos derechos que los españoles ante Dios y la sociedad. Pero los misioneros veían diferencias entre unos y otros, con explicaciones diversas que podemos resumir en dos, quizás indivisibles: por no haber abrazado aún la fe en Cristo, y por haber sido entregados al demonio. De este modo, la humanidad no se define por algo intrínseco a los indígenas (como lo racial), sino que se juega en las semejanzas/diferencias que ven con el cristiano: son humanos por su capacidad para convertirse al cristianismo, son diferentes porque todavía no lo hicieron y en algún momento cayeron en el pecado. Asimilar a los cristianos es redimirlos, darles su salvación; en definitiva, que al abrazar la fe en Cristo puedan vivir plenamente su humanidad: he allí el sustento para la evangelización (Zea, 2001, pp. 80-83).

⁵ En efecto, hasta donde se alcanza a ver, Toynbee no menciona explícitamente la noción de regateo de humanidad, sino que ella es una condensación teórica zeana producto de su lectura de Toynbee.

Para el siglo XVIII, cuando los latinoamericanos parecían estar alcanzando el ideal de humanidad impuesto por España, este ideal ya había cambiado. Los pueblos iberos ceden su lugar central y son desplazados por los occidentales. Así, tanto España como toda su extensión en América quedaron conminados a los márgenes de un nuevo ideal de humanidad. Es para Zea el surgimiento de la modernidad, que la entiende como “el resultado de los procesos de expansión del conjunto de ideas, cultura y ciencia, surgidas en Francia, Inglaterra, los Países Bajos y Alemania en el siglo XVI y prolongándose hasta el siglo XIX” (Zea, 1970, p. 37), y que llama pueblos occidentales.

El regateo de la Modernidad se produce sobre un nuevo ideal de humanidad. La discriminación ya no es en nombre del pecado, sino en nombre de la ciencia. Los iberos y los latinoamericanos son inferiores por naturaleza y se expresa en su incapacidad de dominar el medio natural. A diferencia de en el de la conquista, la falta de humanidad ahora no se puede redimir: la diferencia es natural, física. Salir del estado de inferioridad no puede ser sino por subordinación de los pueblos iberos y de los latinoamericanos a los designios de los occidentales, que lleven a estas tierras su raza superior y sus industrias (Zea, 2001, pp. 83-87).

Por entonces, (hacia fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX) en los pueblos occidentales surgen diversos pensadores (como los ingleses Edward Gibbon y Edward Spencer, el francés Nicolas de Condorcet, o los alemanes Johann Herder y el mencionado Hegel⁶) que se abocan a plasmar en una filosofía de la historia el progreso de la cultura universal y la contribución que los distintos pueblos realizaron. Se logra situar así, en un plano lineal-temporal, la ubicación de cada pueblo, en función de su “atraso” respecto a la “cultura universal”; surge un historicismo que establece jerarquías de hombres, mujeres y pueblos.

El regateo historicista es aquel propiciado principalmente en el siglo XIX y que se concentra por su relevancia (de entonces y futura) en la obra de Hegel. Para el filósofo alemán lo propio de los hombres es la historia, y quienes no la tienen, se ubican al margen: son, en otras palabras, subhumanos. Según Hegel, hasta entonces América no había hecho nada por la “Cultura Universal” que, para Zea, no es sino la cultura occidental (Zea, 2001, p. 87). Sólo repitió, imitó, fue eco, pero no participó propiamente de la Historia en tanto que sus hombres

⁶ Algunas de las propuestas de estos autores las visitaremos con Roig.

y mujeres no tuvieron conciencia de ella. Se le aguarda a América un papel futuro, mas hasta el momento se encuentra al margen de la historia (Zea, 2001, pp. 87-92).

Desde cierto historicismo (aristocratizante)⁷ se interpretó el debate Las Casas-Sepúlveda, apoyando la sentencia de Sepúlveda: el indio americano carecerá de humanidad pero por carecer de historia. Como es de esperar, si ser humano se trata de participar a la historia de la Cultura Occidental, al indio americano le deparan una condición de subhumanidad. Para volverse humano no bastará con salvarse del pecado —como en el de la conquista—, o con dominar la naturaleza mediante la sumisión a una raza superior que imponga la industrialización —como en la modernidad—, sino en “(...) alcanzar el conocimiento de todo el mundo cultural occidental y participar creadoramente en él” (Zea, 2001, p. 89).

Por su parte, según el historicista mexicano Edmundo O’Gorman si asimilamos humanidad a racionalidad, no se les achaca a los indígenas carencia de razón. Más bien esta está reducida, menoscabada, por no ser plena como podría serlo, como lo es para otros, sean los cristianos, los blancos o los pueblos occidentales. La Cultura es el medio que tienen los indígenas para alcanzar la humanidad; para llegar a la Cultura deben ser cultivados y civilizados, y así ingresar en la Cultura Universal. De nuevo, semejanza y diferencia. Asimilar es la propuesta, y la diferencia es la lentitud o rapidez en adoptar la Cultura.

El regateo de la técnica, por su parte, llega en la primera mitad del siglo XX como producto del reequilibramiento de las fuerzas hegemónicas globales. Zea encuentra que desde entonces⁸ Estados Unidos se erige como el más cabal ejemplo del desarrollo de la Cultura Occidental. Este reposicionamiento logra desplazar del centro del Espíritu Universal incluso a aquellos pueblos occidentales que lo conformaron, quienes ahora también deben alcanzar el nuevo ideal de humanidad que recae sobre la técnica.

El regateo de humanidad se ejecuta en esta modulación por la posesión y utilización o no de los conocimientos y dispositivos técnicos facilitados por el mundo occidental. Zea retoma a Toynbee para argumentar que para los pueblos occidentales dominar la naturaleza y crear a partir de ella los recursos técnicos para dominarla es una actividad valiosa en sí misma. No

⁷ Las diferencias entre las consideraciones del historicismo, que podemos indicar como de impulsos “aristocratizantes o democratizantes”, para O’Gorman y Zea, se pueden consultar en Kozel, 2012, pp. 277-280.

⁸ Como indicamos, los textos que tratamos se producen en los 50, es decir en plena expansión del regateo de la técnica.

saber manejar los recursos naturales ni promover avances tecnológicos es ser un poco menos humano (Zea, 2001, pp. 92-93).

Acabamos de recorrer las distintas modulaciones que adquirió el regateo de humanidad propiciado sobre los latinoamericanos desde la llegada de los europeos a América según Leopoldo Zea. Precisamos las condiciones del regateo en cada una de ellas en función de los cambiantes ideales de humanidad, que están en estrecha conexión con las mudanzas de los centros difusores de la cultura occidental. Esta reposición constituye en sí misma una formulación, dentro del pensamiento crítico latinoamericano, de la invisibilización que nos interesa. En suma, en el regateo de la conquista, se invisibiliza su práctica cultural: son subhumanos porque no son cristianos. En el de la modernidad, se invisibilizan los sujetos, que son biológicamente inferiores. En el regateo historicista se refiere a la invisibilización de los saberes y culturas: los latinoamericanos no forman parte del ideal de humanidad ya que sus saberes y culturas no hicieron aportes a la Cultura Universal, son pueblos sin historia. En el de la técnica, se regatea a sujetos por sus capacidades cognitivas. En todos estos regateos se invisibiliza además la alternativa en la diversidad. Es decir, no se considera lo diverso epistémicamente como capaz de promover alternativas desde sus propios saberes y culturas. Otros modos de relacionarse con la naturaleza, otras formas de la fe, de interpretar la biología humana y la organización social en función de esa interpretación, son todas cosas que, en suma, quedan invisibilizadas.

2. Del ultraje historicista a lo propio positivo: la matriz latina-católica y el gentío materno

De estas modulaciones Zea se ocupará, en los textos que trabajamos, principalmente de la historicista. Según Kozel,

En Zea el historicismo no es aristocratismo, sino que es (...) toma de conciencia de la relatividad histórica de todas las culturas (...), de su, en principio, igual o análoga valía (...), de que el regateo es algo que debe ser denunciado, desmontado y superado (Kozel, 2015, p. 17).

Si es en el historicismo donde esta doble operación debe suceder, entonces se debe revisar la filosofía de la historia de Hegel. Por ello, en particular, en este apartado, nos abocaremos a la corrección que realiza Zea de la filosofía de la historia de Hegel ya que de allí se desprenden

aspectos de la invisibilización/visibilización, a saber: i) una restitución de la diversidad latinoamericana como un valor, y ii) la caracterización del ser latinoamericano en que se destaca la matriz latina-católica y el gentío materno, lo que iii) implica un rescate de lo propio latinoamericano como un valor con perspectiva de liberación / emancipación.

2.a Crítica a la(s) filosofía(s) de la historia. Invisibilización y el valor de lo diverso

En este apartado nos proponemos reponer el conjunto de argumentos que esboza Zea para dar con lo latinoamericano que se invisibiliza como resultado de su relectura de Hegel en clave toynbeana. Argumentamos que esta revisión constituye un aporte propositivo, en función de la invisibilización vista con el regateo en el apartado precedente. En este trajín interceden los mencionados aportes de la lectura de Andrés Bello y de Francisco Bilbao, así como la influencia de cierta variante del hispanismo presente en Gaos. Es decir, Zea se aboca a tender hilos entre lo latinoamericano y lo hispano, en su intento de situar a América en la Historia, partiendo de las premisas de que hay dos américas, la latina y la sajona, refractarias de una matriz latina-católica y otra sajona-puritana, que son a su vez constitutivas de lo propio latinoamericano.

Pero vamos por partes, primero es menester descomponer la filosofía de la historia para entenderla a la manera de Zea. Como vimos en el apartado anterior, para el historicismo lo natural en el hombre es la historia: “El hombre es un ente histórico por excelencia” (Zea, 1970, p. 37). Sin embargo, decimos que hay hombres y pueblos que quedaron al margen de la historia, entre ellos, los latinoamericanos. ¿Cómo pueden algunos hombres quedar al margen de la historia si somos en efecto entes históricos? Es necesario diferenciar entre la historia, como mero transcurso del tiempo, es decir, como acontecimiento; y la filosofía de la historia como la reflexión en torno a la historicidad de la humanidad, como la toma de conciencia de la existencia de la historia (Zea, 1970, p. 38) (Hegel, 2005, p. 95).

La filosofía de la historia no es una invención moderna, tiene una tradición que Zea se ocupa en parte de recuperar y que revierte cierta importancia para la definición de lo propio latinoamericano. La cristiandad, a su tiempo (desde San Agustín de Hipona), ya había delineado su filosofía de la historia: teólogos, humanistas y misioneros habían encomendado a los hombres cristianos la misión trascendental de hacer llegar a Cristo a todos los hombres (Zea, 1970, pp. 38-41) (Hegel, 2005, p. 109). Son los españoles y portugueses los que toman estos designios al alcanzar las costas americanas. Por su lado, la filosofía de la historia moderna según Zea se inicia en el siglo XVI y alcanza su apogeo en el siglo XIX. Como vimos,

se liga al basculamiento del poder desde los pueblos iberos a los pueblos occidentales, (ingleses, franceses, holandeses y hacia el siglo XVIII también alemanes). Si es en las filosofías de la historia que nos interesa ver el modo en que se juega la humanidad de los latinoamericanos, Toynbee argumenta que se le niega humanidad en la medida en que defienden obcecadamente su cultura, es decir lo propio (Zea, 2001, p. 78), siendo la occidentalización tan inevitable como homogeneizadora (Kozel, 2015, p. 16). Zea corrige a Hegel desde Toynbee y dice que por el contrario esta diversidad es lo que los hace plenamente humanos. La humanidad según Zea se dirime en la cultura, en la posesión de aquello que aún no ha sido sometido a la homogeneización occidental.

En lo que refiere a las filosofías de la historia, Zea emparenta las concepciones de la historia cristiana y moderna en su relación con la temporalidad. La idea de culpa histórica, del peso del pasado en el presente, la conciencia de la historia, aparece en la cristiandad; y el pasado podrá borrarse, únicamente, por la gracia, por un augurio redentor de la divinidad (Zea, 1970, p. 39). Para los modernos, con el hombre nace la historia. Del pasado solo interesa aquello que nos servirá para construir el futuro que deseamos. En ambas concepciones el pasado se borra, siendo en una acción de la divinidad y en otra del hombre, lo que tiene derivaciones en el futuro. Este desplazamiento implica diferencias en cuanto a la definición misma de la conciencia de la historia que se construye el hombre moderno. A continuación, diferenciaremos la matriz latina-católica de la matriz sajona-puritana en aquellos aspectos que consideramos establecen relaciones de superioridad/inferioridad con los otros hombres y que contribuyen la formación de algo propio latinoamericano

2.b Claros y oscuros en lo propio latinoamericano: la matriz latina-católica y la matriz sajona-puritana

Las diferentes filosofías de la historia que vimos supusieron distintos tratamientos de la humanidad y de la diversidad que indefectiblemente permearon en el ser latinoamericano. Son, en su esencia, constituidas y constituyentes de dos matrices, que en simultáneo condicionan y afectan el comportamiento individual y social a una escala desde espiritual hasta productiva. Se trata de lo que denominaremos la matriz latina-católica y la sajona-puritana de lo latinoamericano en Zea, que aquí nos ocuparemos de caracterizar. Atenderemos en especial a la relación entre ambas matrices, y sus implicancias en torno a la invisibilización.

En el joven Zea, del período anterior (1939-1951) al lustro capital, observa Kozel, hay algo propio y es negativo:

Lo “propio” parece ser el sentimiento de bastardía, de inadaptación, de inferioridad; en el mejor de los casos, una suerte de anhelo pobremente determinado. Sería en los límites, en el no poder ser plenamente otro pese a habérselo propuesto, donde residiría la americanidad. Lo propio sería la inefable causa por la que sólo se han producido malas copias de la cultura europea; esa inefable causa sería lo americano que resiste, que no quiere ser lo que no es aunque no sepa lo que es (Kozel, 2012, p. 249).

Pero con la corrección que hace Zea desde Toynbee, adquiere valor la diferencia respecto a lo occidental en la filosofía de la historia. Esto, y los aportes de Bello y Gaos, lo invitan a sumergirse en la cristiandad y la modernidad para rescatar las singularidades latinoamericanas y su valor.⁹

La cristiandad que trajeron los pueblos iberos a América Latina, de acuerdo a Zea, tenía como fin el objetivo de engrandecer la Gloria de Dios. Para ello, debían evangelizar, es decir, cristianizar a los infieles. Sentían hacia ellos un desprecio: la humanidad y la subhumanidad se dirimía en la creencia religiosa. Estamos en el regateo de la conquista: humanizar era cristianizar, mostrarse capaz de abrazar la fe en cristo. Se refiere así a los pueblos iberos como pueblos de gran intolerancia religiosa. Sin embargo, la Gloria de Dios, la *misión* que tenían los hombres en tierra, prevalecía a estas causas del desprecio: si los acercaba a su objetivo, no escatimaban en emprender reformas institucionales profundas (por ejemplo las borbonas), aceptar nuevas liturgias (por ejemplo la virgen de Guadalupe), e incluso promover la inquisición (por ejemplo los autos de fe). Nada innato precedía a los seres humanos, pues bien éstos podían abrazar la fe en cristo, independientemente de su condición biológica, social o económica. Lo mismo podía un español casarse con una indígena sin por ello perder pureza racial, o rebajarse en humanidad. Así formaron sociedades mestizas, o mejor, comunidades, e incluso fomentaron y empoderaron élites indígenas, las educaron en sus escuelas, y

⁹ Lo que mencionamos como matriz latina-católica de lo latinoamericano cobra un sentido positivo en otros aspectos destacados en el lustro capital zeano, como las nociones de comunidad, tomada de Tonnies, y la de mestizaje, inspirada en Francisco Bilbao.

guardaron testimonio de la riqueza y diversidad de sus conocimientos y prácticas (Brading, 2004).¹⁰

Los evangelizadores y misioneros cristianos buscaban en los otros sus rasgos de humanidad: ¿eran capaces de abrazar la fe en Cristo? La importancia estaba puesta en el valor propio de la persona humana, su preocupación era espiritual. En las sociedades ibéricas prevalecen formas propias de la comunidad: las relaciones de amistad y parentesco, un mayor respeto a las particularidades, con mayores inseguridades pero por tanto más espacio para la creatividad, y por todo esto más humano que el moderno (Zea en Kozel, 2015). Como mencionamos, en la primera etapa zeana (1939-1951), lo propio latinoamericano permanecía en aquel estado de indefinición relativa. Posteriormente, en el lustro capital, Zea recupera las nociones de *incorporación*, *mestizaje* y *espíritu de comunidad*, a las que presentó como cualidades específicas y apreciables del “orbe latinoamericano”, siendo la comunidad su propio más positivo (Kozel, 2015).

Por su lado, la matriz sajona-puritana es también parte constitutiva, según Zea, de lo que hoy denominamos *lo latinoamericano*. La cultura occidental entra en la consideración de los hombres latinoamericanos de manera relevante hacia principios del siglo XIX, siglo clave, en que los pueblos occidentales se expandieron por el mundo al tiempo que los pueblos ibéricos sufrieron las mayores desafecciones de colonias. La supremacía occidental en el siglo XIX se asienta en dos victorias institucionales mancomunadas con la construcción de estados nacionales: el sistema industrial de economía, y la democracia como sistema político: “ambas instituciones son la expresión de lo que Hegel llamaba libertad de espíritu” (Zea, 1970, p. 59). La adopción de estos sistemas fue la máxima expresión del dominio de la naturaleza, ante el cual se dirimía la humanidad en el regateo moderno. Siendo particular a los humanos tener historia, dominar a la naturaleza era al mismo tiempo entrar entre aquellos pueblos que tienen conciencia de la historia, en el sentido de la filosofía de la historia, donde se sitúa la humanidad y se le da alcance universal. Asimismo, este pasaje constituía la entrada a la libertad. Salir de la barbarie, del atraso, de la discrecionalidad, de las pasiones, del reino de las leyes de la naturaleza ante la cual estaban sumidos los pueblos latinoamericanos y alcanzar conjuntamente “libertad, felicidad y riqueza material” (Zea, 1970, pp. 59-61).

¹⁰ Este período se describe perfectamente en los capítulos IV, V, VI, VII y VIII de *First America. The Spanish monarchy, Creole patriots and the Liberal State 1492-1867*, de David Brading.

A diferencia de los iberos, que son católicos, los pueblos occidentales (en quienes comienza la modernidad) son puritanos, lo que según el Zea del lustró capital es de relevancia mayor. A diferencia de los católicos, los puritanos muestran gran tolerancia religiosa; respetan la diversidad, aunque no se mestizan —hacerlo sería degradarse de humanidad— ni se interesan en que se adopte su religión. No les interesa la evangelización sino la conservación, y sus preocupaciones no son culturales sino económicas y políticas —la riqueza, el desarrollo material. Privilegian un orden social anclado en la individualidad y el liberalismo. En las sociedades sajonas no priman las relaciones humanas propias de la comunidad sino de una sociedad donde “(...) el espacio de acción del individuo es normado, restringido y previsible: maquinizado; y se asienta en las relaciones entre individuos y de ellos con el Estado” (Zea en Kozel, 2015).

Estas consideraciones sobre los pueblos occidentales, sajones y puritanos, como vimos, se reflejaron en el regateo de la modernidad donde la humanidad se dirimía en el dominio de la naturaleza. La inferioridad latinoamericana se evidencia en su incapacidad para dominar la naturaleza, pero se argumenta biológicamente: la desigualdad es racial. A la igualdad ideal entre los hombres se le contrapone una desigualdad accidental, la biológica, que no solo los desvaloriza sino que les niega humanidad (Zea, 2001, pp. 78-80).

Según Zea, y siguiendo el historicismo de Hegel, los pueblos occidentales “(...) no quieren saber nada de una historia que no han hecho” (Zea, 1970, p. 24): la historia comienza con ellos. Por eso, construyeron su historia negando el pasado de la Europa cristiana. El latinoamericano decimonónico, el criollo triunfante en las independencias, al querer asimilarse al nuevo centro de poder, es decir a los pueblos occidentales, y mediado por el regateo de humanidad de la modernidad, negará su matriz latina-católica. Pero Hegel entiende por negar asimilar; es decir: “(...) conservar la experiencia alcanzada para no tener que volver a repetirla” (Zea, 1970, p. 25). Por el contrario, el latinoamericano entiende la negación hegeliana como amputación; es decir, lo que hay que hacer es olvidar, suprimir la matriz latina-católica (Zea, 1970, p. 26). Esta diferencia, amén de su especificidad histórica, sirve a modo esquemático para entender las dinámicas de la visibilización/invisibilización de los aspectos latino-católicos de lo latinoamericano, esquema que se desplegará, con deslices, resignificaciones e incluso inversiones valorativas, en otros momentos históricos.

En el lustro capital, Zea recupera de la tradición Bolívar-Bilbao-Martí la relevancia para el ser latinoamericano de la noción de mestizaje (Kozel, 2012), que surge del encuentro de un padre-blanco y una madre-india. En los años setenta y ochenta, con inspiración en Darcy Ribeiro, lo indica que el mestizo tiene un “gentío paterno”-blanco, y un “gentío-materno”-indio: “identificándose con el padre, [el mestizo] se volvía el castigador del gentío materno” (Ribeiro en Zea, 2007, p. 100). Lo que implica un conflicto, en tanto el mestizo lleva en su sangre y cultura al dominador y al bastardo, subordinado a los ojos de uno, que lo rechazará, y explotador a los ojos del otro, del cual se avergonzará (Zea, 2007, p. 99). Esto, según Zea, está en estrecha conexión con la postura respecto a la asimilación/amputación de la cultura propia y el desarrollo. En efecto, para este Zea, es esta la argumentación teórica para dar cuenta de que los líderes de los países latinoamericanos¹¹ no buscan la liberación o el desarrollo, sino encontrar su lugar en el sistema capitalista (gentío-paterno) y para ello sacrificar a sus habitantes (gentío-materno) (Kozel, 2012, pp. 318-319).

En suma, con estos aportes podemos ver el modo en que, en Zea, con la invisibilización historicista de los latinoamericanos no solo se invisibilizan las culturas precoloniales y la matriz latina-católica (regateo conquista), sino también por su ascendencia india (regateo moderno) se invisibiliza el gentío materno no-blanco del mestizo, con el intento de amputación/olvido de su legado y cultura (regateo historicista), puesto que no permitirá asimilar los conocimientos adecuados para el desarrollo (regateo técnica).

Es de notar que esta periodización del regateo no implica modos separables de la invisibilización. Los diferentes ideales de humanidad se solapan, reconfiguran, para modelar nuevos ideales, derivados de los anteriores, y se redefine la invisibilización, asentada en una historicidad de opresiones/jerarquías, multidimensionales para referirse a los latinoamericanos.

Por otro lado, la crítica de Zea a la filosofía de la historia tiene derivaciones positivas en tanto a la valoración de lo propio: “superior es el hombre que se reconoce a sí mismo en los otros hombres, y no pretende hacer de sí mismo la medida de reconocimiento de la humanidad de los otros” (Zea en Kozel, 2012, p. 318). Podemos decir que lo propio latinoamericano que se destila de la matriz sajona-puritana en el Zea del lustro capital no reviste positividad, aunque

¹¹ La seudoburguesía dice este Zea, que por entonces utilizaba también la noción de “Tercer Mundo”.

no por ello es declinable. Zea no propone el retorno a un estado pre-conquista o pre-moderno. El propósito de incorporar lo propio positivo, y que tiene derivas en la visibilización, es, en el Zea del lustro capital, volver más humana la modernidad, y en el Zea de los setenta/ochenta, incorporarse al desarrollo mediante la valoración del gentío-materno.

El regateo de humanidad, la crítica a la filosofía de la historia de Hegel, la invisibilización que contiene y el valor que adquiere lo propio latinoamericano, nos permiten pensar en la visibilización con potencialidades propositivas de horizontes emancipatorios o liberacionistas. Zea no emprende esta tarea, al menos no en esos términos ni radicalmente. Pero sentó las bases filosóficas y surcó una vía para argumentar una filosofía latinoamericana, con potencial emancipatorio mediante una revisión historicista que contiene visibilizaciones.

A continuación, veremos las propuestas de Roig y Dussel como derivaciones de la propuesta zeana no exenta de deslizamientos, rupturas y continuidades que pertinentemente repondremos.

3. Regateo de humanidad e invisibilización en el pensamiento de Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel

El problema del regateo de humanidad, introducido por Zea con base en su lectura de Toynbee, es decisivo en las construcciones filosóficas de Roig y Dussel. En sus obras se encuentran estribaciones, resonancias y especificaciones, más o menos explícitas, de las argumentaciones teóricas de Zea y sus consideraciones respecto a la invisibilización de saberes, culturas y sujetos latinoamericanos.

En este apartado nos ocuparemos del lugar que ocupa América Latina en la historia en ambos autores, y repondremos aquellas elaboraciones en torno a la invisibilización en atención a las derivaciones del regateo de humanidad zeano. En el trayecto, será necesario realizar algunas precisiones sobre nociones tales como Modernidad, Filosofía Latinoamericana y Cultura Occidental. Abordar este recorrido de los autores y temas seleccionados en sus deslizamientos y refracciones, agotando las posiciones y utilidades conceptuales, y considerando la itinerancia en la trayectoria de cada autor, es propósito de una obra de inagotable extensión.

3.a Arturo A. Roig: dominación historicista y filosofar desde “los de abajo” en América Latina

Arturo Andrés Roig dedicó sus investigaciones a desmenuzar analíticamente las condiciones de sujeción y las posibilidades de emergencia de una autenticidad latinoamericana, en una estructuración global que distingue entre dominantes y dominados con el objetivo de lograr un reconocimiento y afirmación que habiliten la liberación de los latinoamericanos. En lo que respecta a este trabajo, partiremos de su crítica a la filosofía de la historia y a los componentes filosofía e historia. A diferencia de Zea (Lizcano, 2004), por un lado Roig no pretende hacer filosofía de la historia, puesto que parte de su crítica a Hegel repara en rechazar el componente dialéctico (Ramaglia, 2022), y por otro, respecto a la noción de historia, Roig analiza la selección de datos sobre lo que es historizable y no historizable. Esto nos permitirá entender la operación mediante la cual se estructura la dominación en el orden global, y cómo se regatea humanidad a los latinoamericanos, lo que sentará las bases de su propuesta de afirmación a partir de un sujeto empírico-histórico. Allí, entraremos en su concepción de “nosotros”, desde José Martí, para pensar lo propio latinoamericano; y de “a priori antropológico”, auténtico e ineluctable expresión del sujeto empírico-histórico y aspecto necesario de una filosofía con perspectiva de liberación.

Además de la de Hegel, Roig atiende otras filosofías de la historia más “abiertas” por su valor para pensar la marginalidad y la diversidad, en su búsqueda de incorporar a las naciones hispanoamericanas dentro de la historia mundial. Recupera la del francés Nicolas de Condorcet (1743-1794), que presenta a todos los hombres en lucha con la naturaleza, por tanto en distintos lugares respecto al progreso, pero ninguno al margen de la historia. Y la del alemán Johann Gottfried Herder (1744-1803) por promover la realización de los valores universales a partir de la comprensión del mundo que tiene cada pueblo¹² (Roig, 2004, p. 125). Éstas fueron retomadas por los románticos latinoamericanos (como Alberdi) para justificar el ingreso de América en la historia mundial. Roig, sin embargo, las considera como intencionadas políticamente y organizadoras de un “saber imperial”. Son, así como la de Hegel, “filosofías de la historia de la Europa Colonialista del siglo XIX” (Roig, 2004, p. 125)¹³. Propias de la modernidad europea, se estructuran en un esquema opresor dominante-

¹² También hace referencia a la del filósofo inglés Herbert Spencer (1820-1903) y a la del historiador inglés Edward Gibbon (1737-1794) (Roig, 2004, p. 125).

¹³ Porque también hay otras, como vemos en Zea y Dussel en este capítulo. Roig, en otro trabajo, hace referencia a la de Antonio de León Pinelo (Roig, 1986), al igual que David Brading (2004).

dominado que produce un doble vaciamiento de historicidad. Por un lado, en una escala global los europeos niegan historia a los no europeos; y en la escala nacional se erige una intelectualidad que replica el esquema negando historicidad a los oprimidos. Para Roig, los oprimidos en América Latina están simbolizados por la figura de Calibán¹⁴, “(...) el indio, negro, mestizo, gaucho, el hombre humilde de los campos, proletario, cabecita negra, etc. Aquel cuyo anonimato se consumó desde categorías de integración paradójicamente excluyente: ‘civilización’, ‘espíritu’, ‘mundo occidental y cristiano’” (Arpini, 2020, p. 307). Es mediante esta doble negación de historicidad que opera el regateo de humanidad ejercido sobre los latinoamericanos en Roig.

¿Pero precisamente a qué se refiere Roig por historia y por filosofía, y qué implicancias tiene esto en su filosofía de la liberación? El Calibán en Roig representa, siguiendo a Fernández Retamar, al latinoamericano que podría ser de una isla del caribe, que es sometido por Próspero. Recibe de éste sus valores, lenguaje y cultura, y se da cuenta, que la lengua que le fue aprendida, puede también servir para maldecir y conquistar al dominador (Roig, 2004, p. 39). Respecto a las filosofías de la historia (europeo-colonialistas del siglo XIX), para Roig conllevan una ilusión de objetividad excluyente de sujetos y formas culturales, que se fundamenta en una doble omisión que subyace y que se ocupa de poner en evidencia.

Por un lado, omisión del carácter intencionado, político y desanclado de lo cotidiano de la filosofía. Para su superación, estipula que la filosofía latinoamericana debe partir de lo cotidiano y afirmarse en un sujeto situado históricamente. Para ello propone un *filosofar matinal*, con perspectiva de futuro, a contrapelo del *filosofar del atardecer* de Hegel, que se preocupa por reconstruir el pasado (Arpini, 2021, p. 100)¹⁵.

Por otro lado, se omite que la pretendida historia universal se asienta sobre una selección de datos considerados unos históricos y otros no históricos (Roig, 2004, p. 128). Si lo propio de los hombres es tener historia y el vacío de historia es regateo de humanidad, la selectividad de aquello que es historia y aquellos que no lo es se convierte en dadora de humanidad, y por

¹⁴ La figura del Calibán refiere al mito presente en *La tempestad* de Shakespeare y tiene múltiples tratamientos en el pensamiento latinoamericano (entre ellos de parte de Zea y Roig). Sin dudas serían un aporte relevante a los fines de esta investigación pero, por razones de espacio, no podremos darle el tratamiento adecuado.

¹⁵ Roig dice que Simón Bolívar invierte la filosofía de la historia hegeliana “ya que no hay que ocuparse de lo que ha sido y de lo que es”, sino “de lo que es y lo que será”. Se preocupa en su crítica a la filosofía de la historia y en su desarrollo de la filosofía de la liberación por atender a las temporalidades subyacentes (Roig, 1986).

tanto fundamenta la condena a determinados grupos sociales a procesos de dominación, explotación e invisibilización.

Pero entonces, ¿qué precisiones da Roig sobre lo latinoamericano que se invisibiliza, y de qué manera se enlaza con una filosofía de la liberación? ¿Cuál es el sujeto y la entidad histórico-empírica desde la que se afirma una cultura como propia en América Latina?

Retomando apreciaciones de José Martí, Roig dice que hay dos “nosotros” en América Latina. Uno pertenece al “hombre natural”, entendido como aquel que con su cotidianidad, con su simple vivir, denuncia “la parte de verdad” olvidada (Roig, 2004, p. 27) y constituye la alteridad (Arpini, 2020, p. 107). Otro es el “hombre culto”, que es el que ignora la relatividad de su propia posición y que hace de su “palabra” pretendida verdad universal. A este hombre debe sustituirle “el estadista natural” que, como el hombre natural, puede ver “lo que es” pero desde un saber universitario, no importado sino propio. La propuesta de unidad, siguiendo a Martí, es hermanar. Es decir, ponerse por encima de la relación dominante-dominado situándose del lado de los oprimidos, que con su hacer natural constituyen el poder irruptor de la historia (Roig, 2004, pp. 27-28).

Roig considera al sujeto como un ente dinámico, necesariamente histórico y como poseedor de un “legado”. En este constante devenir el sujeto entra en contacto con otras formas culturales. Roig no se interesa en el contenido de estas formas culturales, sino en los procesos de recepción que surgen del encuentro (Roig, 2004, p. 35)¹⁶. El primer momento de contacto entre sujeto y forma cultural es violento, pero luego se pasa a la recepción, que es donde tiene lugar la endogenación. Por el momento, entenderemos la endogenación como aquel proceso de recepción de una forma cultural por parte de un sujeto histórico, en encuentro con su “legado”.

A su vez, Roig refiere que la cultura occidental provocó la invisibilización¹⁷ tanto de los colonizados, como sujetos históricos, como de sus formas culturales propias. Así, para un mismo proceso, que es el encuentro de dos formas culturales, Roig presenta una doble propuesta que no es en absoluto excluyente: por un lado si atendemos al proceso de recepción de las formas culturales y saberes latinoamericanos están atravesadas por formas

¹⁶ El antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira denomina a este proceso “fricción interétnica” (ver capítulo 2).

¹⁷ Usa la palabra “oscurecimiento” (Roig, 2004, p. 40)

propias de las culturas occidentales; y por otro, si observamos el desarrollo de las formas culturales, no desatiende que producto de esta relación se produce un oscurecimiento de las formas culturales “puras” o “auténticas”.

Observamos que en Roig aquello que constituye lo “propio” latinoamericano no está afectado a un “purismo” premoderno, sino a una concepción del sujeto histórico donde los dinamismos y redefiniciones por el encuentro con nuevas formas culturales son ineluctables. De darse la endogenación el sujeto puede tornarse creativo y liberador, como Calibán, pero para ello, deberá haber una “transmutación de valores” (Roig, 2004, p. 45) y afirmarse y reconocerse no como individuo sino como colectivo. Así, el proceso de recepción acabará modelando un sujeto (colectivo) histórico-empírico que se valora y afirma a sí mismo desde fuera del “sistema de eticidad” vigente, lo que Roig denomina “a priori antropológico” (Roig, 2004, p. 317) (Arpini, 2021, p. 104). Este sujeto ahora contiene formas culturales únicas, producto del acto de recepción de su legado con la forma cultural arribeña, pudiendo contener en su expresión formas de una cultura “periférica” o bien “imperial”. Esto habilita espacio para la liberación de las estructuras de dominación a partir de formas culturales en origen imperiales, por privilegio del acto de recepción más que del contenido en sí mismo (Roig, 2004, p. 44).

En términos de sujetos latinoamericanos, Roig da como ejemplo de la endogenación al mestizaje “(...) fenómeno de endogenación con matices propios y generalizados en toda nuestra América, generó (...) aspectos creadores” (Roig, 2001, p. 45). Pero también la conformación de este sujeto colectivo implica la valoración de grupos humanos sociales marginados, como pueden ser los movimientos sociales actuales en sus demandas de reconocimiento y existencia (Ramaglia, 2014)¹⁸. La moral que surge de estos movimientos sociales conforma la “estructura teórica de una tradición moral latinoamericana”, que no habla académicamente sino “desde abajo”, nutriéndose de sus necesidades, y constituye la “moral de la emergencia” (Arpini, 2021, pp. 105-107).

En suma, en Roig en el historicismo se invisibilizan las historias de los no europeos-occidentales, mediante la noción de historia, que distingue con la selección de datos. Sin embargo, al priorizar el acto de recepción, la endogenación y su consideración dinámica de los sujetos colectivos, se da un juego constante de visibilizaciones e invisibilizaciones de las

¹⁸ El debate en torno a la marginalidad se verá en el capítulo 2, y los grupos sociales marginados a partir de los años noventa serán abordados, en diversa medida, a lo largo del resto de esta tesis.

formas culturales imperiales y latinoamericanas, que tienen igual valía para oponerse al dominador.

Ahora vamos a ingresar en Enrique Dussel, cuyas preocupaciones intelectuales son en parte desprendimientos, apenas explicitados¹⁹, y menos visibles que en Roig, de las elaboraciones iniciáticas de Zea. Figura ineludible de la filosofía latinoamericana, su propuesta conceptual cimentó una gramática para la liberación del oprimido en una escala global. Dussel y Roig hacen recorridos paralelos y por momentos entrecruzados. Los ocupan problemáticas similares, tienen intenciones en parte semejantes, pero las abordan desde universos teóricos distintos, y el resultado reluce por sus deslizamientos.

3.b Invisibilización en la crítica a la filosofía de la historia, y la transmodernidad de Enrique Dussel

De la vasta obra de Dussel, trazaremos una articulación conceptual que nos permita mostrar ciertos aspectos de su crítica a la filosofía de la historia de Hegel, la reescritura que propone resituando a América Latina, y su proyecto de liberación, atendiendo a la invisibilización²⁰ de saberes, culturas y sujetos latinoamericanos. En estos propósitos, la preocupación intelectual de Dussel por lo latinoamericano nos interesa por abordar dos campos del pensamiento crítico latinoamericano, la historicista y la ontológica. Aquí privilegiaremos la vía historicista, precisando la dimensión ontológica cuando fuera necesario²¹. Por ello, utilizamos específicamente el libro *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, publicado originalmente en 1992, libro emblemático de su crítica y propuesta historicista; aunque también extractos de otros dos libros que nos permiten abordar las dimensiones ontológicas. Si la crítica de Zea suscita la valoración de lo diverso a la cultura occidental, la dusseliana logrará en simultáneo des-centrar a Europa y situar a América Latina como lugar de enunciación de alternativas que trasciendan la modernidad (sin por eso desecharla). Precisamente, repondremos la visión de Dussel sobre: i) la relación entre filosofía y razón (lo mito-poiético y lo racional); ii) su reescritura desde el lugar del oprimido de la

¹⁹ “Todo parece indicar que el filósofo mendocino hará cada vez menos referencias a sus pares latinoamericanos del campo filosófico, asumiendo él mismo la representación del filosofar latinoamericano y confrontando personalmente con los ejes ‘mayores’ de la tradición occidental” (González y Maddoni, 2018, p. 43). La figura de Dussel causa adhesiones y rechazos casi escolásticos en parte por este doble posicionamiento en la academia que indican González y Maddoni, lo que en suma enaltece su obra filosófica, garante de la perdurabilidad, las resonancias y el reconocimiento del filósofo.

²⁰ Dussel dice “encubrimiento”

²¹ Como se desprende de la nota al pie 25, la invisibilización tiene una dimensión ontológica que en futuros trabajos será preciso rastrear en el pensamiento latinoamericano.

filosofía de la historia de Hegel; iii) la modernidad —y(o) su construcción como mito,— y iv) la transmodernidad.

Dussel da una visión ampliada de la filosofía, en oposición a una restricta propuesta por la *filosofía moderna europea*²², que permite tomar en consideración aquellas respuestas que dieron otros pueblos a los *núcleos problemáticos* comunes a toda filosofía. El autor hace una historización sobre el pasaje del *mythos* al *logos* en la filosofía y de la importancia que tuvo este discurso para imponer una sola visión de la filosofía. Estas ideas son fundamentales para entender como dos caras de la misma moneda la invisibilización de lo latinoamericano y la valorización de las *filosofías del sur*.

Según Dussel la humanidad siempre a través de los mitos dio respuestas i) racionales, ii) con significado universal y iii) en torno a conceptos, sobre los *núcleos problemáticos* de la humanidad²³²⁴ (Dussel, 2015, p. 12). Desde esta premisa, critica a la *filosofía moderna europea* ya que trató el pasaje del *mythos* al *logos* como un salto de la humanidad de la esfera de la irracionalidad a la de la racionalidad (Dussel, 2015, p. 13). Según Dussel se impuso global (en el planeta) y hegemonícamente (en los círculos intelectuales) un discurso filosófico que tiene un propio argumento empírico ante el cual las explicaciones mitopoiéticas deberían resistir (Dussel, 2015, p. 14) o sucumbir a ser calificadas como irracionales y atrasadas, ingenuas, particulares, “míticas” (Dussel, 2015, p. 84), y consecuentemente invisibilizadas. “Toda filosofía es etnocéntrica —dice Dussel— pero la cultura moderna fue la primera cuyo etnocentrismo se hizo mundial” (Dussel, 2015, p. 24). Filosofía del sur²⁵ o filosofía europeo-moderna, se trata, según Dussel, de dos narrativas racionales aunque en grado diverso. Esta definición habilita la propuesta dusseliana de diálogo intercultural filosófico²⁶ entre ambas filosofías, puesto que comparten preocupaciones racionales sobre los núcleos problemáticos mencionados, y que serán retomados en su propuesta Transmoderna.

²² Sitúa su comienzo en “la presencia crítico-filosófica” de Bartolomé de las Casas en el Caribe por 1517, antes que en el *Discurso sobre el método* que publica Descartes en 1637 (Dussel, 2015, p. 21).

²³ Por núcleos problemáticos de la humanidad refiere a la explicación a los fenómenos naturales, a la propia subjetividad, al mundo ético-social y a lo ontológico (Dussel, 2015, p. 12)

²⁴ Para ampliar ver la Conferencia VI titulada “Amerindia en una visión no-eurocéntrica de la Historia Mundial” (Dussel, 2022).

²⁵ También las llama filosofías de “Oriente” (sentido amplio) y de Occidente (sentido estricto) (Dussel, 2015, pp. 19-20)

²⁶ También la llama “filosofía mundial futura pluriversa y por ello transmoderna” (Dussel, 2015, p. 25)

Dussel propone un hacer filosófico situado, anclado en lo local, que parta de lo real y preocupado por lo cotidiano, que recupere las tradiciones de las filosofías del sur (Dussel, 2015, pp. 92-94; 2020, p. 175)²⁷. Para ello, sigue el consejo de Leopoldo Zea:

Debo decir que en París, en 1962, comencé a reconstruir el “lugar” de América Latina en la historia mundial, para refutar a Hegel, desde una sugerencia de Leopoldo Zea (...) (Dussel, 2015, p. 58).

Entonces se aboca a desmenuzar las implicancias del lugar que ocupa América Latina en la historia, y a la colosal tarea de reescribir la Filosofía de la Historia, ahora desde el lugar del excluido²⁸. En concreto, opone al transcurso de la historia hegeliano oriente-occidente, donde la historia comenzaba en el oriente asiático, pasaba por Asia menor, Europa²⁹ era el centro, y América era el futuro, otro recorrido en que sitúa el origen de la Cultura en la Mesopotamia (a la que pertenecen Grecia y Roma)³⁰, en dirección este, atraviesan Asia y la polinesia, y con el Océano Pacífico como centro de intercambio llegan a América, donde hay rastros en las culturas precolombinas de este recorrido³¹. Esto, en palabras de Dussel, des-centra a Europa, al tiempo que antepone a la llegada de los europeos el “ser-asiático”³² como preludio ontológico en identificación de los indígenas precolombinos³³. La marginalidad que otorga Hegel a lo no europeo se basa en tres ideas-fuerte que Dussel va a discutir: i) que los acontecimientos fundacionales de la modernidad son la Reforma Luterana, la Ilustración y la Revolución Francesa; ii) que los pueblos marginales están *regateados de humanidad* y no

²⁷ Propone para ello un método *analéctico* en lugar de dialéctico, sobre el cual volveremos en el cuarto capítulo, en relación a una filosofía del cimarronaje.

²⁸ ... del Otro o desde la Exterioridad, diría también Dussel. Las consideraciones de Alteridad, lo Otro, lo Mismo, Totalidad y Exterioridad, que Dussel toma de y contra la escuela de Frankfurt (principalmente Levinas y Heidegger), de la fenomenología y de Paul Ricoeur para pensar la modernidad y desmenuzar analíticamente la construcción de su “mito” (lo veremos más adelante), son de gran relevancia en el pensamiento de Dussel. Permiten por un lado albergar los dilemas ontológicos que implicó para europeos y amerindios su encuentro, y por otro ofrece elementos analíticos de la filosofía moderna europea para reivindicar un hacer filosófico desde el lugar del oprimido en un sentido liberacionista (Dussel, 2015, pp. 51-79; 2020, pp. 91-112; 2022, pp. 27-41).

²⁹ Al hablar de Europa, recuerda Dussel, que hacia 1492 abarcaba en extensión desde Sevilla (límite con el mundo árabe) hasta Viena (límite con los otomanos); era hasta el momento una cultura periférica (Dussel, 2022, p. 108). Por su lado, Hegel refiere que “Alemania, Francia, Dinamarca, los países escandinavos son el corazón de Europa”. Descarta tanto a la “Europa del Sur” (allí “vive la antigüedad”): España, Portugal, Grecia e Italia, como la Europa oriental del norte: Polonia y Rusia (Dussel, 2022, p. 20).

³⁰ Según Dussel la tradición helenística y romana es originariamente mediterránea y árabe (así como el cristianismo, de origen judío y semita), y es “apropiada” para “Occidente” por el romanticismo italiano del siglo XVI y el idealismo alemán del siglo XVIII (Dussel, 2022, p. 174).

³¹ Para ampliar este argumento ver *Conferencia 6: Amerindia en una visión no-eurocéntrica de la Historia Mundial* (Dussel, 2022).

³² Ver *Conferencia 2: de la “invención” al “descubrimiento” del Nuevo Mundo* (Dussel, 2022).

³³ Es decir, los iberos tomaron entre 1492 y 1502 a los americanos por asiáticos.

tienen ningún derecho sobre Europa; iii) que si España está fuera de la modernidad, entonces América Latina ocupa un lugar periférico en relación a otra periferia (Dussel, 2022, pp. 20-24). Esta es la invisibilización que le depara a los latinoamericanos en la crítica de Dussel a la filosofía de la historia de Hegel.

Dussel da dos nacimientos a la modernidad cuyas diferencias no van en desmedro de la caracterización que de ella hace, y que constituyen una crítica a la noción hegemónica de la modernidad eurocéntrica, ya que desplaza su origen a la conquista de América. Dice que nace en 1492 con la “apertura” geopolítica de Europa al Atlántico (Dussel, 2015, p. 276; 2022, p. 9), y en 1502, cuando se revela que América no era Asia, y los amerindios constituían algo “nuevo” (Dussel, 2015, p. 16; 2022, pp. 30-33)³⁴. En ambos casos Europa se constituye como centro, y América su primera periferia³⁵. En verdad, la modernidad europea surge simultáneamente gracias: i) a la centralidad mercantil del Atlántico Norte; ii) al capitalismo, que en su etapa mercantil logra acumular dinero; iii) al euro-centrismo; y iv) a la revolución científico-tecnológica. Además, España es el primer Estado moderno, y los Estados Modernos nacientes (España, Portugal, Francia, Holanda, Inglaterra, Dinamarca), fueron desde su origen: a) cristiandades; b) coloniales; c) mercantil-capitalistas; y d) eurocéntricos (Dussel, 2015, pp. 84-85).

En este lustro quingentésimo distingue los desplazamientos en los “centros” desde los cuales se despliega la modernidad europea³⁶. El “eurocentrismo” que caracteriza a la modernidad se construyó —paradójicamente— sobre un mito. El “mito de la modernidad” es producto de la “falacia eurocéntrica” (Dussel, 2022, p. 24) de su supremacía sobre otros pueblos, bajo una concepción centro-periferia (Dussel, 2015, p. 41). Como vimos, la argumentación teórica es

³⁴ La circunnavegación de Elcano permite aprehender el carácter planetario de las declamaciones universales, lo que tiene repercusiones ontológicas en torno a lo “Otro”, lo “Mismo” y la “Totalidad”.

³⁵ Dussel otorga un lugar periférico a Europa hasta que los europeos descubren América. En esas décadas se produjo un desplazamiento del Mediterráneo al Atlántico como centro del comercio mundial; se origina el sistema-mundo de Wallerstein, y se produce la primera devaluación mundial, con la introducción vía España de los minerales de Zacatecas y Potosí en la segunda mitad del siglo XVI. Para esto ver los aportes de Dussel y de Walter Mignolo, recopilados por Edgardo Lander en el libro *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, publicado por CLACSO (2000).

³⁶ Este lustro continúa, con deslizamientos geográficos (Atlántico Norte), y de modos de operación, pero son modulaciones sobre un fondo de semejanzas, en principio las definitorias de la modernidad, con relaciones centro-periferia, imposición sobre la naturaleza, unilinealidad histórica, rol pedagógico-civilizador-desarrollista del Centro, privilegio de la filosofía en su sentido estricto, y consideraciones de subhumanidad y exclusión de hombres y mujeres, que bien podemos cotejar con las modulaciones del *regateo de humanidad* que vimos de Leopoldo Zea.

filosófica, ya que supone diferencias racionales/míticas —sobre una pretensión de universalidad que esconde lo particular europeo de esta filosofía— que se cotejan con distinciones entre humanidad y subhumanidad (Dussel, 2015, p. 84).³⁷

Pero en paralelo, la intervención de los *modernos* supone en los *no-modernos* la “salida” del estado “bestial”, de modo que la modernidad tiene a su vez un rol pedagógico-emancipador³⁸ anclado en la ilustración, particularmente en Kant. *Gracias a* la modernidad el regateado de humanidad, es decir el invisibilizado, periférico u oprimido, podrá ilustrarse, alcanzar la madurez, ser menos bestial, y así emanciparse y ser más libre. El proyecto dusseliano retoma este aspecto positivo de la modernidad (Dussel, 2022, p. 177). Dussel propone que mediante la filosofía se desande el “mito” de la modernidad —revelando la falacia eurocéntrica y desarrollista, y negando el mito civilizatorio— y se afirme la identidad de los oprimidos, de los “otros”. “Un proyecto ‘Trans-Moderno’ por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su ‘Alteridad Negada’” (Dussel, 2022, p. 180). Este proyecto es el que según Dussel no emprendió Zea, uno que hable desde el *regateado de humanidad*, (Dussel, 2022: nota al pie 241) y que se proponga la liberación (Dussel, 2022: nota al pie 256).

Pero entonces, ¿qué es lo propio latinoamericano? ¿Qué hay de positivo y de negativo en ello para la propuesta dusseliana? ¿Quiénes son los invisibilizados, los sujetos *periféricos* o *regateados de humanidad* en América Latina? El proyecto transmoderno de Dussel tiene como objetivo brindar herramientas metodológicas que habiliten la liberación de los oprimidos por la modernidad eurocentrada en una escala global. Lo que le interesa como crítica y propuesta es desentrañar aquellas condiciones —históricas y ontológicas— por las cuales la modernidad marginaliza a determinados sujetos, y es en función de esas condiciones que se define lo “positivo” con “potencial de liberación”.

Esto en América Latina adquiere sus peculiaridades, Dussel distingue sujetos, los *rostros de América Latina ocultos por la modernidad*³⁹ “(...) indios, esclavizados africanos, mestizos,

³⁷ En esta discusión Dussel introduce otro de sus principales aportes histórico-ontológicos para la caracterización de la modernidad —y que tampoco podremos desarrollar— y es que antepone el *ego conquiro* al *ego cogito* cartesiano, lo que retomaremos en el último capítulo (Dussel, 2022, p. 44)

³⁸ Si se quiere ampliar, se puede ver la *Conferencia 5: Crítica del “mito de la Modernidad”* (Dussel, 2022) donde Dussel presenta las tres modernidades discutidas por los humanistas españoles del siglo XVI.

³⁹ Asiáticos, africanos, polinesios o mismo europeo-periféricos no reciben el mismo tratamiento por parte de Dussel, aunque no por ello están exentos de la transmodernidad. En todo caso, los *oprimidos* comparten ser todos seres racionales, negados por la modernidad, subpreciados por la filosofía de la historia, y despreciados en sus aspectos “mitopoiéticos”.

criollos, campesinos, obreros y marginales” (Dussel, 2022, p. 161) privilegiando al mestizo “(...) en torno al cual girará la posibilidad de la realización de América Latina” (Dussel, 2022: 162). De madre indígena y padre español, odiado por los indios y despreciado por los europeos, es “(...) el que porta en su contradicción ‘lo propio’ (como negativo y positivo) de la cultura latinoamericana, y es en torno al mestizo que se irá construyendo eso que se llama América Latina (...) como bloque cultural”. Y sigue: “vive en su cuerpo y sangre la contradicción figura de la modernidad. Pretenderá ser ‘moderno’ (...) pero fracasará siempre (...) al no recuperar la herencia de su madre”, “Siendo la raza mayoritaria, será igualmente el momento del ‘bloque social’ de los oprimidos en torno al cual girará la posibilidad de la realización de América Latina, pero no será la cultura mestiza el nombre propio de la cultura latinoamericana” (Dussel, 2022, pp. 161-162). Aquí tenemos una visual sobre quiénes son los sujetos que se invisibilizan en América Latina, producto de la distinción ontológica mencionada, y algunas pistas sobre las tensiones identitarias en torno al mestizo, que retoman ciertas ideas de Zea en torno al mestizaje y el gentío materno.

La concepción ampliada de la filosofía y la propuesta de transmodernidad habilitan el espacio a la liberación/visibilización mediante la afirmación del valor de los sujetos y formas culturales de los invisibilizados, lo que habilita el espacio para el desarrollo de un diálogo crítico intercultural (Arpini, 2021, p. 98)⁴⁰.

En la crítica de Dussel a la filosofía de la historia de Hegel y en sus consideraciones ontológico-filosóficas encontramos diversos modos en que se produce teóricamente la invisibilización de los latinoamericanos. En particular, repusimos cómo con la conquista de América se establecen distinciones entre lo “Uno” (o Mismo), constituido por los europeos nor-occidentales y lo “Otro”. Los sujetos latinoamericanos oprimidos constituyen una otredad deshumanizada, lo que incluye amerindios, africanos, pero también mestizos por su gentío-materno. En términos filosóficos, las distinciones entre razón y mitopoiesis implicaron negar en humanidad ciertas prácticas filosóficas de aquellos caracterizados como lo “Otro”. La

⁴⁰ En comparación a Zea: ambos coinciden que el regateo de humanidad comienza en 1492, sin embargo, discrepan en situar el origen de la modernidad. Para Zea se consuma con el desplazamiento hegemónico hacia los pueblos occidentales, y la modernidad regatea inferiorizando a quienes no dominan la naturaleza, mientras que para Dussel es en 1492, y le achaca a la modernidad la concepción de otro y por tanto su inferiorización (al mito que creó). Zea se concentra en la distinción entre pueblos iberos y pueblos occidentales, y por ello sitúa como lo propio latinoamericano, por ejemplo, la *comunidad*, herencia cristiana. Ello no reviste gran interés para Dussel.

noción de modernidad, en el marco de la ilustración, impulsó un rol pedagógico-emancipador de los unos sobre los otros. La crítica de Dussel pretende desmontar estas bases filosóficas y proponer un hacer filosófico más amplio que habilite, anclado en lo cotidiano, desde el cual elaborar un proyecto transmoderno que tiene implicancias para su visibilización.

Dijimos que la propuesta de Dussel tiene derivaciones, rupturas y continuidades respecto a la de Zea —de la cual es indudablemente deudora. La crítica a la filosofía de la historia lo condujo a reescribirla desde el lugar del oprimido, lo que derivó en el des-centramiento de Europa. El valor de lo diverso que destaca Zea se materializó en Dussel en la ampliación de aquello que podemos denominar filosofía, y lo condujo a igualar a las filosofías como centros de enunciación, sobre un plano que distingue ontológicamente lo “mismo” y lo “otro”. Esta es quizás la osadía más grande de la propuesta dusseliana respecto a la zeana y puntapié para abogar por la transmodernidad.

Conclusiones

En este capítulo se estudió la noción de regateo de humanidad como una formulación dentro del pensamiento crítico latinoamericano en torno a los procesos de invisibilización de saberes, culturas y sujetos latinoamericanos producto del carácter homogeneizador de la difusión de la cultura occidental. La noción fue elaborada por Zea, a partir de una condensación teórica inspirada en la obra de Arnold Toynbee y refiere a la sustracción de humanidad ejecutada sobre los latinoamericanos en un plano histórico. El regateo de humanidad, según Zea, adquirió diversas modulaciones desde la llegada a América de los europeos, que permiten extender en un plano temporal las dinámicas de invisibilización/visibilización. Estas elaboraciones se enmarcan en la inquietud creciente de Zea por la filosofía latinoamericana hacia 1950 y a partir de la Carta abierta que le escribiera José Gaos. Los pensamientos de Roig y Dussel son indudablemente deudores de la obra de Zea. En este capítulo estudiamos en sus obras aquellas resonancias del regateo de humanidad, en específico en torno al regateo historicista, como una sola, aunque abigarrada, modulación de la invisibilización en América Latina. Nos propusimos reponer la propuesta filosófica de los tres autores, que amén de algunos deslices siguió esta línea argumental: la(s) filosofía(s) de la historia decretaron un lugar para América Latina (y lo diverso) en la historia universal que regateó humanidad a los latinoamericanos; las críticas que hicieron estos autores a la(s) filosofía(s) de la historia dan cuenta de diversos modos en que se argumenta teóricamente la invisibilización; a la vez,

promovieron alternativas emancipatorias/liberadoras que ponen en valor lo diverso a lo europeo-occidental; lo que derivó en la construcción de horizontes superadores de la modernidad a partir de la diversidad latinoamericana.

Si nos circunscribimos a Zea, sus modulaciones y la producción de la invisibilización por intercesión de la cultura occidental:

1. Situarnos en el regateo de la conquista nos permite entender la doble conformación del ser latinoamericano entre culturas precoloniales y la matriz latina-católica. Allí, el regateo de humanidad se da por la imposibilidad de creer en cristo, de modo que se invisibiliza a los sujetos por tener otra práctica religiosa, y con ello se invisibilizan sus saberes y culturas.
2. Si lo analizamos desde el regateo de la modernidad, de raíz biológica-racial (y orientada a transformar la naturaleza), se erige la deshumanizante relación entre blanco y no-blanco, que involucra al mestizo. Aquí se invisibilizan sujetos (no-blancos), y con ello sus saberes y culturas. Es el gentío-materno, a saber, la ascendencia india (no-blanca), pero no necesariamente no-católica, y se visibiliza el gentío-paterno (por ser blanco), aunque no necesariamente católico.
3. Desde el regateo historicista, la América Latina indígena o mestiza, no tiene en sus culturas e historias valía, y se deben olvidar/amputar. La distinción entre gentío-materno (india) y gentío-paterno (blanco), permite precisar el objeto de invisibilización en la ascendencia india, puesto que sus saberes, culturas e historias no aportan al desarrollo de una Cultura Universal.
4. Finalmente, en el regateo de la técnica, se vuelve necesario asimilar el gentío paterno, en tanto es éste el que tiene los conocimientos técnicos requeridos para “incorporarse” al desarrollo.

En lo que respecta a la crítica a las filosofías de la historia, los tres autores reponen el lugar de marginalidad que se le otorga a América Latina en la realizada por Hegel, que ocurre naturalmente en el regateo historicista. Zea parte plantea que en el desarrollo de la cultura occidental se marginalizó a los pueblos latinos (americanos e iberos –y católicos), convirtiéndose los sajones (americanos y europeos –y puritanos) en los que encarnan su desarrollo. Roig recupera también otras filosofías de la historia contemporáneas a la de Hegel, y distingue entre filosofías europeo-colonialistas de la historia, y otras más comprensivas con la diversidad que no jerarquizan necesariamente entre grupos poblacionales. Dussel realiza su propia crítica a la filosofía de Hegel, y se propone escribir una propia des-centrando a Europa

e invirtiendo el recorrido del “espíritu universal”. De Dussel nos interesan las implicancias ontológicas de la expansión de Europa hacia América. Por ello, desmenuza los procesos de “ocultamiento” de los “otros” que supuso “el mito de la modernidad”, anclados en la “falacia europea” y “desarrollista” ya desde 1492. Este es su esfuerzo teórico por mostrar las bases en que se asentó la supuesta superioridad europea, y la construcción de una otredad invisibilizada.

En Roig, la invisibilización se produce teóricamente por su crítica a la noción de historia que utilizaron las filosofías de la historia, que se asienta en la selección de datos que determina “lo historizable” y lo “no historizable”, lo que afecta la consideración sobre los otros pueblos (no europeos) y su humanidad. Se produce entonces una invisibilización de las otras historias (con sus saberes, culturas y sujetos) cuyos datos no son valederos para participar en la historia universal. Como vimos, en Roig lo propio está definido por cómo el sujeto empírico-histórico recibe las formas culturales, así provengan estas de la “filosofía europeo-moderna”. En Roig esto puede tornarse positivo cuando en el proceso de endogenación los invisibilizados que forman parte de ese sujeto colectivo (por ejemplo un movimiento social) se afirman desde las necesidades que surjan en su cotidaneidad (histórica y empírica) (desde el “a priori antropológico”) y haya una “transmutación de valores”, como el Calibán al aprender la lengua de Próspero. Es decir, que surja desde los invisibilizados que forman ese colectivo una moral “desde abajo”, nacida en las luchas, que llama “moral de emergencia”, y de la que se desprenden alternativas/visibilizadoras.

Por su parte, Dussel se concentra en ampliar la noción de filosofía. Considera a las filosofías del sur como racionales y universales, y desentroniza a la europea-moderna, mediante la distinción entre razón y mitopoiesis. Así, da cuenta de cómo la concepción restricta de la filosofía europea-moderna produjo la invisibilización de ciertas formas de hacer filosofía, y con ello a sus saberes, sujetos y culturas. Tras la conquista de América y la constitución de una “otredad invisibilizada”, Dussel cierne los sujetos invisibilizados latinoamericanos (los oprimidos), indígenas, africanos, campesinos, y también mestizos. Suscribe que desde estas visibilizaciones se pueden encarar alternativas superadoras de la modernidad, mediante un diálogo filosófico intercultural que asuma un proyecto transmoderno, lo que no deja por fuera a la filosofía europeo-moderna.

Para concluir, este recorrido presenta una continuidad autoral en torno a los pormenores de la crítica a la filosofía de la historia en el pensamiento crítico latinoamericano. Partimos de la noción de regateo de humanidad, cercana a la sustracción de humanidad, y a las modulaciones que esgrimió Leopoldo Zea. Nos detuvimos en el historicista, y los aportes de Roig y Dussel, contribuciones de semánticas ricas y variadas, con propósitos en parte compartidos, aunque con herramientas diferentes, diseñaron distintas argumentaciones sobre la invisibilización de los sujetos, culturas y saberes latinoamericanos

Capítulo 2. Colonialismo interno / Marginalidad

Introducción

En este capítulo presentaremos dos propuestas teóricas en torno a la noción de colonialismo interno y la noción de marginalidad, que creemos relevantes para pensar la invisibilización de sujetos, culturas y saberes en América Latina. Ambas nociones constituyen aportes esenciales para la comprensión de los fenómenos de la desigualdad, la dependencia y el desarrollo, que permitieron, a su vez, rediseñar los esquemas y modelos que abordan las dificultades para el desarrollo tanto en la escala nacional como en la regional. A diferencia del regateo de humanidad, el colonialismo interno y la marginalidad conocen distintas formulaciones y sus contextos de aplicación se extienden en todo el Sur Global. Es propósito de este capítulo presentar en ambas nociones qué se invisibiliza y cómo se elabora la invisibilización. Colonialismo interno y marginalidad son nociones próximas, que dan cuenta, en definitiva, de los diversos mecanismos de segregación, relaciones de dominación, y estratificaciones internas en el estudio de las sociedades latinoamericanas.

Respecto al colonialismo interno, consideramos las dos propuestas que abordamos, si bien presentan diferencias, son complementarias y se enriquecen, ya que abarcan distintos contextos de producción intelectual, enfoques y espacios geográficos, y que hace mayor justicia a la escala latinoamericana en que se inscriben estas propuestas. La primera, que llamamos “la consideración inicial”, trata de la formulación que se desprende de las obras de los investigadores mexicanos Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen entre 1963 y 1969. Si bien las elaboraciones de ambos autores conocen de diferencias más o menos significativas, se las toma en conjunto en adscripción a la tesis según la cual el concepto se construye intelectualmente en el seno de discusiones al interior del Centro Latinoamericano de Pesquisas en Ciencias Sociales (CLAPCS) (Bringel y Leone, 2021), y en el cual ambos autores tuvieron participaciones destacadas. La segunda propuesta es la el análisis de las elaboraciones de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui que se concentra en su obra

Violencias (re) encubiertas en Bolivia (2010). En especial, se considera que el aporte de Rivera interesa a los fines de esta investigación ya que habilita pensar la invisibilización: i) en una perspectiva de continuidad histórica desde la conquista de América, ii) en las peculiaridades del espacio andino boliviano, y iii) en la imbricación de las dimensiones de clase, raza, etnia y género.

Sin embargo, no es éste el único universo de elaboraciones y reformulaciones que conoció la noción dentro el pensamiento latinoamericano (Rawicz, 2023). En el marco de las discusiones del CLAPCS participó también el etnólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (1963), cuyo concepto de “fricción interétnica” fue solidario y co-constitutivo del colonialismo interno (Bringel y Leone, 2021). Fue tomado desde la Teoría de la Dependencia por André Gunder Frank y por el propio Rodolfo Stavenhagen, que imbrican la noción con el análisis de clase, y lo insertan en la escala global del desarrollo capitalista (Zapata, 2016) (Torres Guillén, 2014). González Casanova fue redefiniendo el concepto, con nuevos sentidos de tinte más economicista, en 1978, y político en 2006. Es de la mayor importancia destacar que las elaboraciones del pensamiento decolonial latinoamericano y aquellas en torno a la colonialidad⁴¹, en boga desde los años noventa y dos mil, en particular por acción del grupo modernidad/colonialidad, son antecedidas y mismo derivaciones, explícitas o no, de la noción de colonialismo interno (Rivera, 2010b, pp.63-69) (Gandarilla, 2018).

La noción de marginalidad llega al pensamiento crítico latinoamericano (desde Estados Unidos) en los años cincuenta en el marco de las teorías de la modernización, para dar cuenta de del grupo poblacional que se asentaban en los márgenes de las ciudades. En efecto, en nuestra pesquisa se pondrán en evidencia los modos en que está noción se relaciona con el origen del colonialismo interno. Principalmente, aquí nos ocuparemos del abordaje de la noción por ciertos teóricos de la dependencia, en especial por José Nun en los setenta. Luego, la noción conoce hundimientos y reflotes, con diversos propósitos; en particular, acá trabajamos la recuperación en prospectiva visibilizadora que se hace a partir de los noventa en los términos de economía social, solidaria y popular.

⁴¹ Sobre esta noción volveremos en el último capítulo de esta tesis.

¿Cuál es el contexto intelectual de producción de estas nociones? ¿Qué diferenciados aspectos de la experiencia y realidad histórica latinoamericana ponen de relieve? ¿Qué es lo que invisibilizan y cómo se elabora la invisibilización?

Antes de adentrarnos en la propuesta del primer apartado, es preciso disponer el surgimiento de estas nociones sobre el fondo estructuralista en el que se tejían las ideas económicas y sociológicas ocupadas en el desarrollo de la región. Esto nos permitirá situar al colonialismo interno y a la marginalidad, en sus variables preocupaciones específicas en torno a lo étnico y cultural.

En un proceso que tiene como punto de partida la Gran Depresión de 1930, se consolidaron a nivel regional ideas que diagnosticaron que los países de la región tenían una estructura social y económica subdesarrollada respecto a los países centrales, y que las vías al desarrollo se encontrarían mediante la industrialización y la activa intervención del Estado. Paralelamente, se acrecentaba la especialización y profesionalización de las disciplinas en el seno de la academia y las instituciones internacionales, que en el período 1930-1980 tuvo al estructuralismo como uno de sus enfoques principales. En particular, en América Latina, alrededor de los años cincuenta adquirieron relevancia las ideas desarrollistas y de la modernización, y en los sesenta, permeada de marxismo –también estructuralista–, surgió la teoría de la dependencia. Estas corrientes de pensamiento, si bien tuvieron diferentes variantes y diferencias entre sí más o menos significativas, partieron de un análisis estructural de la sociedad (nacional y/o global), que mostraba distintos sectores con un asimétrico nivel de desarrollo. Con las teorías de la modernización se difunde y cobra relevancia explicativa la noción de sociedad dual, que entiende que en una misma unidad política nacional coexisten de manera conflictiva dos sociedades, una representando el atraso, lo tradicional, arcaico o rural, y otra el progreso, lo moderno o urbano. En este dualismo, las nociones de colonialismo interno y de marginalidad se insertarán en atención a la relación entre ambos polos, y a la funcionalidad social, económica y/o cultural en relación al sistema capitalista, a nivel nacional y global. Para el colonialismo interno, debemos considerar también su relevancia a nivel internacional en el momento en que se produce: en parte del Sur Global apenas comenzaban los procesos independentistas de sus metrópolis imperiales, proceso que América Latina había concluido hacía más de un siglo. Los problemas del (sub)desarrollo, en perspectiva de colonialismo interno y de las relaciones centro-periferia entre estados nacionales

independientes constituye quizás uno de los aportes de mayor relevancia del pensamiento latinoamericano (Solari, et al., 1976) (Devés, 2003) (Sztulwark, 2005) (Svampa, 2016).

La consideración inicial del colonialismo interno, en la obra de González Casanova y Stavenhagen entre 1963 y 1969, surge en el contexto de la crítica dependientista a la modernización. Por ello, en un primer momento nos detendremos en sus consideraciones del carácter “dual” o “plural” de las sociedades de América Latina, el diálogo entre esta sociedad con la noción de colonialismo interno, y las redefiniciones que implican para ambos autores. Luego, nos abocaremos a observar cómo se elabora la invisibilización en esta primera modulación del colonialismo interno, a través de las operaciones teóricas mencionadas: los mecanismos de segregación, las relaciones de dominación y la estratificación interna. De manera sintética, podemos decir que esta primera versión del colonialismo interno repara en la invisibilización de los sujetos y culturas del sector “tradicional” y explora las relaciones de dominación y los mecanismos de segregación entre sectores de una sociedad, en términos étnicos y culturales, pero también de clase, como una continuidad del colonialismo en el marco de Estados nacionales independientes.

Por su lado, la noción de colonialismo interno entra en la consideración de Rivera a partir de su difusión en el seno del katarismo desde fines de los setenta. Con la vuelta de la democracia en Bolivia en 1985 Rivera se aleja de la agrupación y retoma sus funciones en la universidad, donde forma el Taller de Historia Oral Andina (THOA). No son accidentales estas menciones biográficas. El pensamiento de Rivera está imbuido por dos lecturas esenciales del katarismo: la crítica de Fausto Reinaga al tratamiento que se da a la cuestión indígena tras la revolución nacional de 1952, y la coexistencia de modos de producción y temporalidades en la abigarrada estructura social boliviana, que refiere René Zavaleta Mercado⁴². En el marco del THOA Rivera recalibra su enfoque metodológico, aporte fundamental de su tratamiento del colonialismo interno, por el acceso en profundidad a fuentes orales, que le permiten sustentar la hipótesis central del libro; esto es, que en la contemporaneidad boliviana determinados aspectos de los mecanismos de segregación, las relaciones de dominación, la estructura de identidades y las formas de resistencia son expresión de una coexistencia sedimentada de tiempos históricos

⁴² Como veremos, el andamiaje conceptual de la socióloga boliviana se forma por múltiples aportes; por el momento recuperamos aquellos de ciertas lecturas kataristas.

para cuyo estudio las fuentes orales e iconográficas resultan ineludibles. Rivera refiere a su trabajo como un aporte a la construcción de un marco conceptual,

(...) [que] no es otro que el de la teoría del colonialismo interno, entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural (Rivera, 2010b, p. 36).

Rivera hace un análisis histórico de la Bolivia andina en el que observa la evolución y persistencia del colonialismo interno en “horizontes históricos” que tienen como comienzo la llegada de los españoles a la región. Este recorrido permite desvelar la evolución de los mecanismos de segregación, las relaciones de dominación y la estratificación interna, atendiendo en simultáneo a la construcción de identidades y la perspectiva de género, lo que en suma constituyen operaciones teóricas que dan cuenta de la persistencia del colonialismo interno y que no son otras que las de la producción de la invisibilización en la historia andina boliviana.

Finalmente, abordaremos distintas modulaciones de la noción de marginalidad desde los teóricos de la modernización hasta la actualidad. En particular, nos centraremos primero su versión “culturalista” del Centro para el Desarrollo Social de América Latina (DESAL), y ciertas versiones del dependentismo. Ambos abordajes discuten en torno a la funcionalidad de esta nueva “masa marginal” en el marco de la sociedad capitalista, y están atentas al desarrollo. A continuación, retomamos el abordaje de Quijano de los años noventa, en franca continuidad con los setentistas, y dos propuestas visibilizadoras, en tanto otorgan valor estas formas de producción “no capitalistas” de los marginales, en las nociones de economía social, solidaria y popular.

1. El colonialismo interno de Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen: las formulaciones iniciales (1963-1973).

Si bien en González Casanova y en Stavenhagen hay ligeras diferencias en la consideración del colonialismo interno, y hay incluso evolución de la noción dentro de cada autor, podemos afirmar que fue: i) creada colectivamente en el marco del CLAPCS, ii) imbuida por la crítica a

la modernización y el surgimiento de la teoría de la dependencia⁴³, iii) ambos autores trabajan a partir de datos sobre la marginalidad en las culturas mesoamericanas (el primero pensando en México y el segundo en Guatemala), y iv) ambos autores comparten una misma preocupación: el desarrollo; y un mismo propósito: pensar la marginalidad en América Latina en términos étnico-culturales.

Nos ocuparemos en este apartado de presentar las consideraciones iniciales del colonialismo interno en América Latina, entendiendo por ello lo escrito por Pablo González Casanova y por Rodolfo Stavenhagen entre 1963 y 1969. Su análisis lo nos permite tomar este colonialismo interno producto de una misma fragua, y amén de distinguir sus aportes, y señalar los matices de sentido en uno y otro, serán tomados como una misma modulación del colonialismo interno, que darán respuesta conjunta a nuestras preguntas de investigación.

Primero veremos la relación entre sociedad dual y colonialismo interno en Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, lo que constituye en sí una redefinición de la estructura propia de las sociedades latinoamericanas. Luego, abordaremos la producción de la invisibilización en los términos del colonialismo interno, reponiendo en esta fragua la consideración de la marginalidad, los mecanismos de segregación de sujetos y culturas, y las relaciones de dominación.

1.a Invisibilización en los debates iniciales en torno al colonialismo interno: Enfoque, sociedad dual y colonialismo interno.

La preocupación de González Casanova en torno al desarrollo surge cuando llegan a sus manos datos empíricos que dan cuenta del aumento de la marginalidad en México. Se pregunta: ¿por qué en México, que se logró la independencia de España, se fundó un Estado que iguala en derechos, se superó el racismo⁴⁴, que tuvo lugar una revolución sin precedentes que devolvió la tierra a los indígenas, y existe una antropología preocupada por las comunidades indígenas... por qué, a pesar de todo eso, sigue aumentando la marginalidad? (Casanova, 1965, pp. 94-97). El problema del desarrollo en México se vuelve visible en la marginalidad (Casanova, 1969), y es un “problema indígena”, que es eminentemente cultural.

⁴³ Recordemos que el CLAPCS tenía su sede central en el Río de Janeiro en que surgieron los fundamentos de la Teoría de la Dependencia

⁴⁴ En 1965 dice que se superó mientras que en 1969 dice que persiste la discriminación racial.

Pero, ¿qué lugar ocupa el indígena (qué espacio social y ontológico) en el pensamiento latinoamericano estructuralista-dependentista, de preocupación desarrollista con matiz antropológico, y sobre qué concepción de sociedad latinoamericana se imprime? Según Casanova la sociedad dual está formada por dos “(...) conglomerados socio-culturales (...)” (Casanova, 1965, p. 73) cuyas poblaciones se distinguen étnica y culturalmente, y que refieren entre sí relaciones de dominación que infieren mecanismos de segregación e invisibilización que pertinentemente precisaremos. El sector dominante, que llama “superparticipante” o “que tiene” está conformado históricamente por el “ladino”⁴⁵, también mencionado como español, criollo o mestizo, y el dominado, llamado “supermarginal” o “que no tiene”, integrado por el “indígena”, indio o nativo. El alineamiento de una raza y una cultura en una población dominante sobre otra población dominada con raza y cultura distinta es la situación colonial que no se ha logrado superar. A la sociedad dual, en el caso de México, le comporta un dualismo político o de gobierno; a entender, la coexistencia en las comunidades indígenas de dos autoridades: una municipal y otra comunitaria. El colonialismo interno se inserta en el pensamiento de González Casanova para buscar “(...) una definición estructural que pueda servir de explicación sociológica e histórica del desarrollo” (Casanova, 1969, p. 187) en las sociedades duales. En *La democracia en México*, de 1965, González Casanova “confunde” sociedad dual con colonialismo interno, lo que aclarará en *Sociología de la Explotación* de 1969 (Zapata, 2017).

En esta descripción, Casanova insertó el colonialismo interno como un rasgo de las sociedades duales, pero en diálogo con Stavenhagen incorpora que el colonialismo interno es la estructura misma de las sociedades latinoamericanas, y no la sociedad dual, por enfatizar no la existencia de dos sectores, sino a las relaciones entre ambos. Así, para González Casanova el colonialismo interno “(...) corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturalmente heterogéneos (...)” (Casanova, 1969, p. 197) en el espacio de una sociedad nacional latinoamericana, siendo “Las comunidades indígenas (...) nuestras colonias internas” (Casanova, 1965, p. 96) y el problema de su desarrollo eminentemente cultural. La sociedad dual se entreteje con la sociedad colonial, por lo que podemos vislumbrar que según González Casanova la sociedad dual en las sociedades

⁴⁵ Utiliza esta denominación, de distinción originariamente lingüística y de difusión en Centroamérica, entre hablantes de lenguas de origen latino –imperiales–, de aquellas indígenas.

latinoamericanas es a la vez colonial, por la irrevocable existencia del racismo y la segregación en las relaciones entre ambas poblaciones (Casanova, 1969, p. 194).

Además del valor explicativo de la noción para comprender marginalidad y subdesarrollo en América Latina, González Casanova se preocupa por dar precisiones sobre su aspecto analítico y propositivo para el desarrollo. En particular, estipula que las diferencias culturales y de niveles de vida se pueden medir, que la colonialidad se puede graduar, que a partir de ese diagnóstico se pueden establecer políticas que favorezcan el desarrollo, y así “acelerar los procesos de descolonización interna y externa (...)” (Casanova, 1969, p. 205).

Por su lado, en su célebre texto *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* (1969 [1965]), Rodolfo Stavenhagen restituye siete ideas ampliamente aceptadas sobre América Latina en el campo intelectual, y se ocupa de argumentar por qué estas ideas son equivocadas. Se trata, en suma, de un aporte crítico de la teoría de la modernización y fundante de la teoría de la dependencia (Zapata, 2017). Como vimos, el aporte de Stavenhagen respecto a la estructura de las sociedades latinoamericanas acabó por descartar la noción de sociedad dual, al tiempo que interpuso a la noción de colonialismo interno la dimensión de clase. En concreto, si bien reconoce la existencia de dos sociedades en el seno de las sociedades nacionales latinoamericanas, la “atrasada” y la “moderna”, centra su interés en las relaciones entre ambas sociedades y sus consecuencias sobre el desarrollo, por lo que propone reemplazar la noción de sociedad dual por aquella de colonialismo interno.

Pero, ¿cómo define ambos espacios y qué implica esta distinción al momento de centrarse en las relaciones? Un polo de la sociedad es aquel propio a las comunidades indígenas, que denomina atrasado, tradicional, estancado, retrógrado o arcaico, que cambia lento y conserva elementos coloniales. El segundo es el moderno, urbanizado, progresista, en desarrollo o dinámico, y que está orientado al cambio. Stavenhagen indica que ambos polos están estratificados por clase y las piensa en la dualidad feudalismo-capitalismo. La sociedad arcaica retiene características y relaciones feudales, y su clase dinámica es la aristocracia o la oligarquía terrateniente. Por su lado, la sociedad moderna funciona como núcleo de la economía capitalista y tiene a las clases medias como núcleo dinámico (Torres Guillén, 2013).

El aporte refiere a que se trata de dos polos que son “(...) resultado de un único proceso histórico” y que “Las relaciones mutuas entre las regiones y grupos representan el

funcionamiento de una *sola sociedad global* de la que ambos polos son partes integrantes” (Stavenhagen, 1969, p. 64). En este sentido, compone al aspecto colonial el carácter clasista, tanto de la sociedad global, como de la relación entre ambos sectores y al interior mismo de cada sector. Las relaciones entre ellos explican y permiten pensar la marginalidad y el desarrollo, tema que abordaremos en el próximo apartado.

En suma, el carácter dual de la sociedad sirve primero de abono a la noción de colonialismo interno, aunque luego ésta lo excede al incorporar lo siguiente: i) ambos sectores componen una única sociedad y surgen de un mismo proceso histórico, ii) el énfasis está puesto en la relación entre ambos sectores y sus consecuencias para el desarrollo, iii) la distinción observa la diferencia étnico-cultural y atiende la discriminación social y racial, y iv) la relación es tanto étnica como de clase.

1.b Invisibilización en los debates iniciales en torno al colonialismo interno: marginalidad, sujetos segregados y relaciones de dominación.

Ahora que desmenuzamos los pormenores de considerar al colonialismo interno como la estructura propia de las sociedades latinoamericanas, en el contexto del surgimiento del dependentismo y la crítica a la modernización y el desarrollismo, nos abocaremos a explorar la caracterización de los sujetos latinoamericanos en este marco, así como las operaciones teóricas reveladoras de los mecanismos de segregación y de las relaciones de dominación.

¿Cómo se produce la marginalidad? ¿Quiénes son los marginales en el colonialismo interno? Si el énfasis está puesto en las relaciones entre ambos sectores de la sociedad, ¿qué estratificación interna se desprende de la aplicabilidad de esta noción? ¿Cómo se producen los mecanismos de segregación y relaciones de dominación y qué implicancias tienen para la invisibilización? ¿Existen roles intermedios o aplican mejor los análisis dualistas del estilo dominante/dominado, visible/invisible, burgués/proletario? ¿Quiénes son los segregados/dominados/invisibilizados?

Como vimos, el colonialismo interno tiene lugar en sociedades con grupos culturales y étnicos heterogéneos, donde cada población está asociada a una etnia o cultura y entre las poblaciones tienen lugar relaciones de dominación. Estas poblaciones, para el caso mexicano, González Casanova las distingue entre indígenas y ladinos (blancos, criollos o mestizos), y dice que hay zonas grises que ocupan sujetos a los que llama “intermediarios”. Los intermediarios

son de dos tipos, aquellos indígenas que “(...) pueden escapar física y culturalmente de las colonias internas, irse a las ciudades y ocupar una posición, o tener una movilidad semejante a las clases bajas ladinas” (Casanova, 1965, p. 98), y otros “cacique indio” que permanecen en las comunidades y sirven al control de las poblaciones indígenas de parte de los ladinos (Casanova, 1965, p. 122). Los intermediarios que migran a la ciudad a menudo adoptan la cultura y lengua de los ladinos, con lo que mejoran en su consideración. Sin embargo, esto no los exime de la discriminación social que se propicia sobre su etnia, ya que es indisimulable su “marca de origen”⁴⁶.

Tratamos, en suma, del momento de la fricción interétnica y sus consecuencias hacia la visibilización o invisibilización. Si los “invisibilizados” son aquellos que habitan un espacio de exclusión a razón de su etnia, prácticas culturales, saberes, creencias, cosmovisiones, lenguas, etc., que son en simultáneo objeto de invisibilización, marginación, desprecio y mismo aniquilamiento, el indígena-intermediario que migra a la ciudad e intenta aculturarse para ascender socialmente no queda exento de la invisibilización. En esta propuesta inicial del colonialismo interno los autores no se ocupan de aquellos estratos poblacionales latinoamericanos formados por migrantes de las comunidades indígenas que pasan a ocupar los cordones de las ciudades y que en lugar de aculturarse refuerzan y resignifican su nueva identidad urbana, como puede ser el caso de los cholos⁴⁷. De modo que el aporte del colonialismo interno, al enlazarse con la sociedad dual, habilita un espacio de análisis de las identidades intermedias que en las consideraciones iniciales de la sociedad dual queda incompleto.

La persistencia de esta acción discriminatoria explica la continuidad que ve González Casanova de la colonialidad en el ámbito interno. Fenómenos como las independencias latinoamericanas o la aculturación no implican fin de la colonialidad, aunque por volverse una categoría mensurable, podrían hablarse de “grados de colonialidad”. En concreto, se aboca a alcanzar una tipificación del colonialismo interno que haga intercambiable la noción con la del ámbito internacional. De este modo, el colonialismo interno se ejerce i) con la existencia de relaciones de intercambio desiguales en términos comerciales y de capitalización entre un centro rector y las comunidades indígenas, y ii) con la explotación social de los indígenas, lo

⁴⁶ Por usar un término de Ximena Soruco Sologuren (2011).

⁴⁷ Que incluso forman élites económicas a nivel regional y nacional (Soruco, 2011)

que implica a) el despojo de tierras, b) una relación de tipo salarial, y c) la discriminación social (Casanova, 1965, p. 100). Así, si bien el colonialismo interno repara en particular en el aspecto étnico y cultural, los procesos de invisibilización que describe son facilitados por mecanismos de segregación y relaciones de dominación anclados en aspectos económicos (comerciales y de capitales), sociales (urbano-rurales, raciales y organizacionales), y políticos (autoridades). La conjunción de estas dimensiones aumenta la desigualdad entre metropolitanos e indígenas, lo que da respuesta sobre la preocupación inicial de los autores: el aumento de la marginalidad (Casanova, 1969).

El aporte de Stavenhagen sirve para señalar de manera estructural, por la noción de colonialismo interno, las relaciones de dominación, los mecanismos de segregación, los sujetos invisibilizados, y las explicaciones a la marginalidad y el desarrollo en América Latina.

Según Stavenhagen América Latina tuvo desde el comienzo una estructura económica y social que si bien se inserta en la tradición de la interpretación histórica feudalismo-capitalismo, su caso presenta singularidades. En concreto, Stavenhagen observa la relevancia de lo colonial en una doble relación: i) internacional: metrópoli-colonia, e ii) intranacional: centro dinámico–zona arcaica. De este modo, el centro dinámico y la zona arcaica, a la vez que tienen una estructura de clases propia, relaciones de dominación y mecanismos de segregación en su interior, conforman una colonia en el aspecto internacional, y ocupan como nación una posición subordinada frente a los centros de poder, lo que repercute sobre las relaciones de dominación y los mecanismos de segregación. Esta condición es válida tanto para el período bajo los imperios iberoamericanos como para los procesos postindependentistas⁴⁸. De modo que la marginalidad de las zonas arcaicas está tensionada históricamente por su doble posicionamiento subordinado en la relación colonial.

Pero precisemos el funcionamiento y esclarezcamos los actores de la relación en el ámbito del colonialismo interno, es decir, en el espacio nacional. El centro dinámico en América Latina está compuesto históricamente por los sectores mineros y agrícolas, y se desarrolló como subsidiario de la metrópoli. De modo que el momento “feudal”, que los etapistas le achacaron a la zona arcaica, no fue de subsistencia (como en el caso europeo) sino orientado a la

⁴⁸ Esto es de especial relevancia en el contexto en que se enuncia: en el seno de la teoría de la dependencia para las relaciones Sur-Norte, y en pleno auge de los procesos de descolonización africanos y asiáticos.

exportación. Pero como vimos, el atractivo de la noción de colonialismo interno está en el acento que coloca sobre las relaciones entre los dos polos sociales –más que en su mera existencia–, por tener valor analítico y explicativo para el problema del desarrollo y la marginalidad, y por operarse ahí la producción de la invisibilización. Bajo estas dos aristas, Stavenhagen observa que el desarrollo de la sociedad moderna (centro dinámico) no tracciona el de la sociedad arcaica (zona arcaica), lo que va a contrapelo de ciertas vertientes del desarrollismo que auguraban que sí lo hace. Estas reflexiones las consagra con dos tesis de relevancia. Primero, aquella según la cual las “áreas subdesarrolladas tienden a subdesarrollarse cada vez más”, y por tanto el desarrollo del centro dinámico no provoca el de la zona arcaica. Sino que –y es la segunda–, “El progreso de las áreas modernas, urbanas e industriales, se hace *a costa de* las zonas atrasadas (...)” (Stavenhagen, 1969, p. 155). Es en este sentido que el colonialismo interno contiene y reproduce la estructura y explotación de clase que caracteriza a la sociedad capitalista, en el nivel de los sectores del ámbito nacional.

Stavenhagen descarta la distinción de clase según ingresos, porque indica la existencia de una clase media cuando en realidad ésta se beneficia de la situación de colonialismo interno de la misma manera que la clase dominante (Stavenhagen, 1969, p. 162). Las relaciones entre poblaciones en el colonialismo interno se juegan en la distinción entre conglomerados étnico-culturales que alinean una población a una raza y una cultura y con su posición en la estructura social dominante-dominado, o sociedades modernas y sociedades arcaicas. De modo que en la estructura dual ocupan la plaza dominante/moderna las minorías “blancas” u “occidentales”, y el polo dominado/arcaico las “masas campesinas indígenas” (Stavenhagen, 1969, p. 168). En el medio, como en González Casanova, aparecen los “intermedios”: cholos, ladinos, mestizos, mulatos. En América Latina las élites locales, que ocupan los centros dinámicos, están a menudo formadas por mestizos. En palabras de Stavenhagen, los mestizos son indígenas “blanqueados”, mas no se expresa respecto a la “disminución” de humanidad de los blancos por su componente indígena. El componente racial tiende así al contrario de la valoración de lo propio; es decir, el indígena además de mestizarse debe occidentalizarse: deshacerse de su *marca de origen*, olvidar su lengua y religión.

Stavenhagen se explaya al respecto en refutación de la sexta tesis equivocada en América Latina, una bien diseminada, y tratada con especial fuerza en la primera mitad del siglo XX –que según Rawicz antecede en el pensamiento latinoamericano a las reflexiones en torno al

colonialismo interno con Mariátegui (Rawicz, 2023) –, según la cual *la integración nacional en América Latina es producto del mestizaje*. El autor descarta esta tesis por su visión estructuralista, argumentando que en esencia el mestizaje biológico y cultural no altera la relación dominante-dominado. Por el contrario, esta idea contribuye a la “desaparición de las culturas indígenas” y una “lenta agonía cultural” (Stavenhagen, 1969, p. 169), lo que es en efecto la invisibilización de sujetos y el aniquilamiento de las culturas no occidentales.

Vimos en este apartado la formulación inicial del colonialismo interno, atendiendo a la invisibilización de sujetos, culturas y saberes latinoamericanos. Observamos su utilidad para reformular la caracterización de la estructura de las sociedades latinoamericanas con el acento puesto en las relaciones entre dominantes-dominados. Se desprenden de esta modulación aspectos étnicos, culturales y de clase de la relación. La invisibilización se produce en tanto se delimitan a los grupos sociales en atención a su raza, cultura, forma de vida o espacio de habitabilidad, y se los posiciona en el lado dominado-arcaico. En este sentido, en el polo dominante encontramos ladinos, blancos, occidentales y mestizos blanqueados –asediados igualmente por su “marca de origen” (gentío materno al decir de Zea). Y se invisibiliza a los indígenas y las masas campesinas y sus formas de vida, por habitar en la “zona arcaica”. A su vez, hay un espacio intermediario, ocupado por los indígenas que pasan a vivir a las ciudades y adquirir “cultura” y “civilidad”.

A continuación, abordaremos la modulación de Silvia Rivera Cusicanqui, que partiendo del colonialismo interno lo inserta en el espacio andino boliviano, junto a un nutrido andamiaje conceptual complementario, revelador de las complejidades que implica trazar, en un caso concreto, la producción de la invisibilización de sujetos y culturas. Rivera aporta una dimensión historicista, que implica considerar las multitemporalidades de los “conglomerados socio-culturales” de la región andina, y una perspectiva de género que enriquece su modulación.

2. Invisibilización en el colonialismo interno de Silvia Rivera Cusicanqui.

Análisis histórico y perspectiva de género para la Bolivia andina.

El libro *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (2010) de Silvia Rivera Cusicanqui es una compilación de textos publicados por la autora en la última década del siglo pasado cuyo eje

articulador es la preocupación en torno al colonialismo interno. En el libro se despliegan las principales preocupaciones temáticas, los marcos teóricos y los abordajes metodológicos que caracterizan este período de la autora, que constituyen en sí aportes a la noción de colonialismo interno y dan cuenta de su nutrido alcance como valor explicativo de la marginalidad, la segregación y la dominación, en este caso para la región andina. Si la noción de colonialismo interno constituye una formulación teórica con valor explicativo para pensar los procesos de invisibilización étnico-cultural de sujetos, saberes y culturas, el colonialismo interno de Rivera lo enriquece con el enfoque de género y un conjunto de aportes anclados en su pertinencia analítica y explicativa de la compleja estructura social boliviana. En concreto, se destacan cuatro aportes principales de Rivera: i) su propuesta de temporalidades históricas; ii) el recurso a fuentes orales e iconográficas; iii) la perspectiva de género; iv) y el énfasis en la construcción de identidades. Estos aportes se harán presentes y se irán resignificando conforme se avance en el apartado.

Rivera distingue tres horizontes históricos en los cuales se fue reformulando la producción de la invisibilización de sujetos y culturas. Estas formulaciones se asientan en la superposición de mecanismos de segregación, relaciones de dominación y estratificaciones internas, que se nutren unas de otras ya que persisten y salen a la superficie en sus formas actuales. Por eso, este apartado no contiene subdivisiones explícitas: hilvana los horizontes históricos a través del análisis de distintas cuestiones (históricas, normativas, vestimentales, sociales, políticas) que dan cuenta de cómo se elabora la invisibilización.

2.a Matriz colonial, desinencias y flexiones de la invisibilización en los horizontes históricos de Silvia Rivera Cusicanqui.

Rivera Cusicanqui observa la evolución histórica del colonialismo interno en la región andina boliviana a partir de tres horizontes históricos en los que se articularon y reformularon: i) mecanismos de segregación de sujetos y culturas; ii) relaciones de dominación étnico-culturales; iii) y estructuras de identidades, atravesadas por iv) las dimensiones étnicas, raciales, culturales y de género, que constituyen lo que denominaré a lo largo del texto “matriz colonial”. Primero, avanzaremos con algunas precisiones conceptuales a fin de acercarnos al andamiaje conceptual riverano. Luego, describiremos cada uno de los horizontes históricos atendiendo en diversa medida, e inevitablemente de manera incompleta, a ejemplos señalados por Rivera en torno a los cuatro aspectos enumerados.

Es necesario considerar su visión de la historia ya que a la vez que es nodal para su estudio de los horizontes, desestima la preocupación inicial por la marginalidad en asociación al desarrollo⁴⁹, presente en el colonialismo interno del primer apartado⁵⁰. A contrapelo de la historia lineal, Rivera aborda la temporalidad y la historia apoyada sobre tres aportes que le permiten elaborar una historia multitemporal, o bien el carácter multitemporal de la historia boliviana. En primer lugar, toma de René Zavaleta Mercado el carácter abigarrado de la estructura social boliviana (Thomson, 2010). Según Sinclair Thomson, Zavaleta Mercado lo utiliza para explicar el conflicto y para dar cuenta de la existencia en simultáneo en Bolivia de distintos modos de producción que no han logrado subsumirse al capitalismo, mientras que Rivera adopta la noción aunque impulsando como matriz estructuradora la persistencia de la matriz colonial (Thomson, 2010, p. 13)⁵¹. Por su lado, el filósofo boliviano Luis Antezana a “(...) una ‘formación social abigarrada’ como un entrevero de diversas historias en (posible) articulación mutua” (Antezana, 1991). Es este segundo sentido que cobra sentido en Rivera, puesto que la existencia simultánea de diversos modos de producción en la estructura social boliviana no constituye un aporte relevante para el análisis histórico del colonialismo interno que realiza Rivera. De modo que Rivera trabaja a partir de esta comprensión histórica y temporal de la formación social boliviana, aunque esta adscripción no está asumida en el libro. En efecto, la noción de “abigarrado” Rivera la usa a menudo, mas no como noción sociológica, sino como mero adjetivo, tendiente a imbuir, diversos aspectos de la sociedad boliviana, de

⁴⁹ En efecto, el desarrollo ocupa en el análisis de Rivera un lugar con límites y una función específica: ser uno de los mecanismos de “exclusión y disciplinamiento cultural” (Rivera, 2010, p. 40) en el horizonte populista. Esta forma de la segregación de sujetos y saberes reproduce la violencia y el encubrimiento de tiempos coloniales, en el mencionado horizonte bajo el discurso de la adquisición de derechos y ciudadanía (Rivera, 2010, pp. 100, 139). De modo que el desarrollo y la modernización capitalista, como motor de la inclusión social y el progreso económico en los tiempos de posguerra, y preocupación principal del estructuralismo latinoamericano, intercedido por el colonialismo interno de Rivera, no solo no tiene relación con la visibilización de sujetos y saberes, sino que por el contrario profundiza la invisibilización en todas las dimensiones que comprende la matriz colonial (Rivera, 2010, p. 196)

⁵⁰ El texto *Democracia liberal y democracia del ayllu: el caso del norte de Potosí, Bolivia* (Rivera, 2010) muestra la invisibilización de las formas de organización y representación propias de los indígenas, promovida por los “programas de desarrollo” de organizaciones no gubernamentales y sectores progresistas durante los años ochenta, como continuidad de aquellos del ciclo populista encarados por el Estado y los organismos internacionales.

⁵¹ Argumentamos que Rivera usa a menudo el atributo abigarrado para caracterizar aspectos de la sociedad boliviana (etnias, lenguas, etc.), como algo compuesto por elementos sin un orden claro, mas no utiliza en su análisis del colonialismo interno la noción de estructura social abigarrada de Zavaleta. Ciertamente, la multitemporalidad que subyace en el análisis histórico de Rivera da cuenta de la existencia coetánea de modos de producción, pero lo excede ya que incorpora a sistemas políticos, sistemas ideológicos, mecanismos de segregación y exclusión, estratificaciones sociales internas y posicionamiento en las cadenas de dominación.

cierta desarticulación de elementos de por sí heterogéneos⁵². Quizás, el aporte de mayor relevancia de Zavaleta para Rivera no es la noción en sí, sino que le aporta una gramática con que comprender las mudanzas históricas de la estructura social boliviana. Por ello, la noción de formación social abigarrada, tal como la precisa Antezana, le sirve a Rivera, en términos de historia y temporalidad⁵³, en la medida en que intercede a la noción de “contradicciones no co-etáneas” del filósofo alemán Ernst Bloch, segundo aporte que queremos subrayar. Según Bloch las contradicciones no co-etáneas refieren a la existencia de ciertos tipos de tensiones y conflictos sociales que por no resolverse en el pasado se manifiestan en el presente condicionando el futuro de la sociedad (Rivera, 2010b, p. 138). El espacio social que analiza Rivera se forma de esta articulación: una sociedad diversa y heterogénea, donde la articulación de diversas historias y temporalidades entrañan una serie de conflictos que se manifiestan en el presente. El tercer aporte, que se inserta en esta descripción es el del vocablo quechua *nayrapacha*. Rivera dice que se trata de una noción que nace en la resistencia indígena al orden colonial, y permite a los indígenas comprender la derrota “(...) como uno de los movimientos pendulares en el curso cíclico y renovable de la historia. El cuerpo indígena despedazado volverá a unirse (...) y sonará la hora del *pachakuti* (...)” (Rivera, 2010b, p. 52). En efecto, *nayrapacha* significa “tener el pasado como futuro”, o bien restaurar el orden prehispánico, de modo que muestra la coexistencia en la cultura indígena del pasado con el presente y el futuro.

En suma, el andamiaje conceptual delineado no refiere a la existencia simultánea de modos de producción feudales o precapitalistas, o de formas de organización o culturas premodernas, y al mismo tiempo otras capitalistas o modernas, sino a la existencia de contradicciones no co-etáneas bajo la forma del colonialismo interno; es decir, por la persistencia de conflictos estructurados en la matriz colonial (Rivera, 2010b, pp. 37 y 138). De modo que los tres ciclos que analizaremos de Rivera no son etapas de una evolución histórica, sino “(...) horizontes históricos del colonialismo interno” (Rivera, 2010b, p. 39), que tienen

⁵² Las referencias a lo abigarrado en la obra de Rivera en torno al colonialismo interno son las siguientes: Sociedad abigarrada (p.41); abigarrado mosaico de etnias y lenguas (p.42); abigarrado léxico clasificatorio (p.76); universo abigarrado (p.77); abigarrada ritualidad (p.86); sentidos prácticos abigarrados de la producción verbal y normativa de las masas insurrectas (p.108); abigarradas prácticas de participación campesina (p.144); abigarrado mundo del mestizaje (p.195); abigarrada pluralidad de culturas, colores y modos de vida que caracteriza a la sociedad humana (p.200).

⁵³ La noción de estructura social abigarrada de Zavaleta está en estrecha relación con las críticas que priorizan una noción multilineal de la historia en oposición a una lineal.

carácter explicativo de la marginalidad, la segregación, la dominación, y por ello de la invisibilización en la Bolivia actual.

Los tres horizontes descritos por Rivera son el horizonte colonial, que va desde el *momento constitutivo*⁵⁴ que significó la invasión del Tawantisuyu por los españoles, hasta la independencia boliviana de 1825⁵⁵; el ciclo liberal, que le sigue y finaliza con la revolución nacional de 1952⁵⁶; y el ciclo populista al que da inicio y que es sustituido hacia 1985 por el ciclo de reformas neoliberales (Rivera, 2010b, p. 102).

El momento constitutivo del orden colonial en la región andina boliviana, que da comienzo al horizonte colonial, fue interpretado por quechuas y aymaras como el “pachakuti”, es decir, “la revuelta o conmoción del universo” (Rivera, 2010b, p. 42). El pachakuti instauró la dominación colonial, que distinguió entre invasores e invadidos, o dominantes y dominados. Esto supuso una relación esencial para entender la invisibilización de sujetos, culturas y saberes como resultado de la difusión de la cultura occidental, y que se asienta en dos aspectos que desarrolla la autora. Primero la *cadena de relaciones de dominación colonial*, que “(...) permite que cada estrato se afirme sobre la negación de los de ‘abajo’, y sobre los anhelos de apropiación de los bienes culturales y sociales de los de ‘arriba’” (Rivera, 2010b, p. 77); relaciones atravesadas y redefinidas por las dimensiones raciales y de género. Y en segundo lugar, la imposición del esquema binario de la modernidad, como hecho colonial que hizo que las identidades se definieran “(...) en torno a la polaridad básica entre culturas nativas y cultura occidental” (Rivera, 2010b, p. 66), “(...) puesto que llevan la huella de la estereotipación racial, la intolerancia cultural y el esfuerzo de colonización de las almas” (Rivera, 2010b, p. 100).

Ambos aspectos están interrelacionados, y ayudan a desmenuzar la constitución del colonialismo interno. Rivera recupera para cada horizonte histórico la escisión entre el mundo indígena y el español, que tiene un momento inicial de suma violencia, así como conclusiones relevantes en torno al carácter patriarcal de la dominación colonial, que se plasmó y ejecutó en normativas. A partir del siglo XVII se sancionan medidas “protectoras”, como preludeo a la

⁵⁴ Término zavaletiano “(...) en que las cosas comienzan a ser lo que son (...)” (Zavaleta en Antezana, 1991, p. 133).

⁵⁵ Momento constitutivo de la Nación.

⁵⁶ Momento constitutivo del Estado (Antezana, 1991).

Recopilación de las Leyes de Indias de 1680, que consagra esta escisión en la existencia de dos Repúblicas, la Española y la India, conformantes del mundo colonial (Rivera, 2010b, p. 45).

Pero amén de la existencia de dos repúblicas, la estratificación social no era dual⁵⁷, sino que, como dijimos, indígenas y españoles conformaban los polos en función de los cuales se articulaban las identidades. Esto se ejemplifica en este horizonte con mecanismos normativos, como las prestaciones que se exigían a los estratos sociales. Rivera menciona que mientras los indígenas debían abonar una tasa completa y estaban obligados a la mita, los cholos pagaban una tasa inferior y estaban exentos de la mita, y los mestizos estaban libres de ambas prestaciones (Rivera, 2010b, p. 46). Otro es la limitación normativa a los matrimonios intercasta (Rivera, 2010b, p. 76). Pero había otros mecanismos de segregación que no eran normativos; por ejemplo la adopción de vestimenta como símbolos de identificación/distinción (Rivera, 2010b, p. 75), o el desprecio por los mestizos que impedía que se asimilaran a la capa dominante (Rivera, 2010b, p. 82-83). Hacia fines del orden colonial esta estratificación conoció una nueva distinción, que se dio en el seno del espacio indígena-rebelde, aquella entre el común de los indígenas y sus dirigentes, mestizos, cholos o indígenas, y que pasaron a representar la figura del invasor. De este modo, se erige un intermediario, que a diferencia del apartado precedente, forma parte de la cadena de relaciones de dominación en la estratificación interna.

En el ciclo colonial las mujeres tuvieron un rol activo en actividades mercantiles, principalmente fruto de su migración a las ciudades, pero en términos de relaciones de dominación e identidad, en la estructura social ocupaban un rol subordinado. Eran sirvientas o concubinas de españoles o criollos, y sobre todo, madres de hijos ilegítimos, en vistas de convertirse en “los de arriba” (Rivera, 2010b, p. 193). Esto provocó un mestizaje que se erigió, con diferencias, en la filiación de la identidad chola: la parentela matricentrada que lo articula con el mundo indio, y la parentela patricentrada que lo vincula de manera subordinada al mundo criollo (Rivera, 2010b, p. 195).

Hacia 1780-1782, con las rebeliones de Tupaq Amaru y Tupaq Katari, tuvo lugar “el período rebelde”, que dio paso del colonialismo interno del horizonte colonial al del horizonte liberal. La derrota de los rebeldes dejó numerosas consecuencias en ambos espacios. Los castigos

⁵⁷ Desestima el binarismo propio del dualismo ontológico.

aplicados sobre los indígenas, con la expropiación de tierras y el aumento de las prestaciones que significaron el nacimiento de las repúblicas, implicaron continuidad de la violencia colonial para impedir el despliegue de nuevas rebeliones y esto suscitó nuevas formas de la segregación.

Consumada la independencia, que ocurre entre 1810 y 1825, dando inicio al ciclo liberal, se producen redefiniciones de las dimensiones identitarias y de las cadenas de relaciones de dominación colonial, en añadidura a los mecanismos de segregación, y con consecuencias sobre la estructura social, lo que en continuidad de la matriz colonial establece una nueva formulación del colonialismo interno. En definitiva, las reformas emprendidas dan por inicio un proceso que se continúa y solapa en el ciclo posterior, el de la ciudadanía. Rivera entiende estas reformas, en Bolivia, como “(...) un paquete cultural eminentemente civilizador y occidental, que implicaba el abandono de todo rastro de identidad diferenciada –el traje, el idioma, el gesto, los rituales– en aras de una sociedad uniformemente criolla, mestiza, cristiana, consumidora, propietaria, individuada (...)” (Rivera, 2010b, p. 196).

En términos normativos los mecanismos de segregación son múltiples e incluyen la utilización de la violencia, la discriminación racial y de género, y nuevas modalidades normativas e institucionales. La Ley de Indias fue reemplazada por las *masacres* de indios, ya no en manos de invasores extranjeros, sino de invasores nacionales, los criollos o mestizos que se alzaron con el poder. A nivel impositivo se redefinió la jerarquización: de “tributo indígena” pasó a llamarse “contribución indígenal” o “territorial”. Hubo mudanzas en la estructura social y las identidades, reflejadas en los lados del dualismo dominante-dominado: los estratos mestizos se nivelaron con los criollos y extranjeros en la evasión de impuestos, privilegio del que no gozaron cholos ni indígenas. Esta dialéctica, como vimos, reproduce una jerarquización de culturas (occidental sobre la nativa), y de humanidad, tal el esquema dual de la modernidad. De modo que ciertos mestizos pasaron a ocupar el polo dominado, y por tanto el occidental, blanco y humano de la relación (Rivera, 2010b, p. 120).

En el horizonte liberal las ideas republicanas y liberales que circularon en las élites criollas y mestizas lograron encubrir bajo un discurso de racionalidad e igualdad la continuidad de la matriz colonial. Esto se ejecutó mediante un grupo de instituciones que rediseñaron las

formas de identificación y exclusión: el mercado, el sindicato, el cuartel y la escuela (Rivera, 2010b, p. 16).

Rivera se ocupa de explicar la continuidad en las cuatro instituciones, pero retomaremos como ejemplo el mercado, ya que es uno de los espacios en que se visibilizan las jerarquías raciales, de clase y de género, pero además es el espacio privilegiado de desarrollo del sector intermedio cholo, que constituye en términos de Rivera la “Tercera República” (Rivera, 2010b, p. 194).

En el horizonte liberal se estructuran dos élites sectoriales, la del “mundo oligárquico y republicano”, liberal en lo económico, orientada a la exportación y a promover una reforma cultural eurocentrista, que está conformada por descendientes de españoles, migrantes europeos y mestizos; y las “élites oligárquicas-regionales”, en lo económico proteccionistas, orientadas al mercado interno, y de origen mestizo-cholo-indígena⁵⁸. Ambos espacios se diferencian por otros usos culturales del tiempo y de la relación trabajo-placer; lo que en el ámbito laboral causaba colisiones que a menudo terminaban con la violencia, aunque otras con la mediación de un liderazgo intermedio, y tenían por efecto el disciplinamiento cultural, o “(...) nuevas y más sutiles formas de exclusión” (Rivera, 2010b, p. 90) e invisibilización. Esto llevó a que cholos e indígenas practicaran sus culturas en el espacio privado, relegando al espacio público lo aceptado por las formas occidentales. El mecanismo de disciplinamiento, tiene por efecto la exclusión, la invisibilización, y podría dar paso al aniquilamiento, si no mediara en la intimidad, en el interior de la mina, la casa o el mercado, la práctica y circulación de la cultura como forma de la resistencia (Rivera, 2010b, p. 89). El ocultamiento, la segregación, que es propiciada en términos estructurales por las instituciones mencionadas, responde a una pedagogía autoimpuesta, relegando a cada uno sentirse humillado por “la huella” india y tratar de eliminarla.

A la homogeneización propuesta por la cultura liberal, se le adhiere, en caso del mestizaje, la negación de la propia identidad. Desde esta perspectiva, mestizarse implica blanquearse, abandonar lo propio. El mestizaje colonial andino funciona entonces, en el medio urbano, como aculturamiento, segregación y negación de uno de los componentes.

⁵⁸ La producción de chicha y de coca son ejemplos de estas actividades orientadas al mercado interno. (Soruco, 2011) (Klein, 2011).

La parentela patricentrada de origen criollo es el germen blanco del mestizaje, la vía a la cultura occidental, blanca y cristiana, mientras que la parentela matricentrada representa el atraso, la huella indígena que se debe ocultar. En adelante, occidentalización y masculinización son dos procesos simultáneos (Rivera, 2010b, p. 133).

En el horizonte populista se profundiza la intención de volver ciudadanos al variopinto de bolivianos, mediante una concepción social de la igualdad y la justicia, asumiendo ese rol el Estado con un manejo renovado de instituciones, y poniendo en el centro de la bolivianidad la cuestión del mestizaje. Rivera presenta esta nueva modulación del colonialismo interno, que como veremos es expresión del cúmulo de contradicciones construidas en la evolución de la matriz colonial, y constituye por tanto una forma de la producción de la invisibilización. El horizonte populista comienza con la Revolución Nacional de 1952 y concluye con el ciclo de reformas neoliberales de 1985 emprendidas bajo el último gobierno de Víctor Paz de Estenssoro.

Esta nueva modulación encubre la matriz colonial: “los conflictos racistas y culturales” (Rivera, 2010b, p. 125), y comparte la visión que “el indígena es un obstáculo para el progreso social” (Rivera, 2010b, p. 59) ya que en definitiva al indio se le reconocen sus derechos cuando deja de ser indio para ser ciudadano occidental. Discursivamente esto ocurrió mediante la sustitución identitaria de “indios” por “campesinos”, y “cholos” por “mestizos”. Para llevar a cabo esto, se renovaron las instituciones que habrían de disciplinar culturalmente a la abigarrada y variopinta estructura social boliviana. En este horizonte Rivera identifica a la escuela, al cuartel, a la propiedad de la tierra, al voto y al sindicato, instituciones en que de modo simultáneo se puede ver en su funcionamiento interior la reproducción de la matriz colonial, mediante una reformulación de los mecanismos de segregación y dominación que garantizan su continuidad.

La asunción del mestizaje como proyecto nacional y estatal conformó una nueva forma del ocultamiento e invisibilización de las identidades ya que no se conoce de distinciones, sino que todos, indígenas, cholos, mestizos y criollos son “La Nación Boliviana”. La Revolución Nacional se propone “terminar la tarea de ciudadanización mestiza que el liberalismo había comenzado” (Rivera, 2010b, p. 90), pasando de aspirar la igualdad legal del indio, en tanto individuo, a la igualdad social, en tanto propietario (Rivera, 2010b, p. 59). En este sentido,

igualar socialmente era convertir al indígena en propietario. Por ello, siguiendo a Rivera, se entiende la reforma agraria de 1953 emprendida tras la Revolución Nacional, y a la propiedad de la tierra, como los mecanismos en que se desarticula la organización social y comunitaria campesina, al menos en la región andina.

El epítome del nuevo ciudadano de la Revolución nacional “(...) era el varón adulto, mestizo, aculturado y propietario privado” (Rivera, 2010b, p. 133). De modo que su contracara, la mujer, indígena, no aculturada y que no poseía tierras, pasó a ocupar el lado no humano del esquema dual de la modernidad, lo no deseado, lo inferior, la antítesis del proyecto nacional. Se utilizó asimismo la violencia, también constitutiva de la matriz colonial. En efecto, una masacre de 1974 a campesinos quechuas desató en el seno del katarismo levantamientos y movimientos de resistencia que pusieron en evidencia la memoria larga de las luchas anticoloniales, que dan cuenta de la persistencia de los conflictos de los que vimos su despliegue (Rivera, 2010b, p. 54-56).

La democracia nacionalista se construyó discursivamente a partir de nociones como pueblo y lucha de clases, que equiparaban identidades y comportamientos, al tiempo que invisibilizaban la diferencia cultural y encubrían el racismo subyacente. La inclusión era en efecto y en simultáneo aceptación de la homogeneización, y autonegación. Esto, de parte de los “dominados” se realizaba en el ámbito público, el de la ciudadanía: hacia los “dominantes” uno se mostraba homogeneizado, pero en el ámbito privado se negaba, había una práctica clandestina de la cultura, la lengua, las creencias propias (Rivera, 2010b, p. 129). Se construye así una práctica estatal que tiene un doble efecto de visibilización/invisibilización sobre los sujetos dominados: volverse propietario/negar la propiedad comunal; votar/negar la democracia interna; ser campesino/dejar de ser indígena; castellanizarse/olvidar la lengua propia; cristianizarse/ocultar las creencias; sindicalizarse/deslegitimar la organización comunal (Rivera, 2010b, pp. 125-128).

En este apartado buscamos mostrar la propuesta de colonialismo interno de Rivera para la historia de la Bolivia andina, atendiendo a las dinámicas invisibilizatorias de sujetos, culturas y saberes. Observamos que la autora divide la historia boliviana en tres horizontes históricos en los cuales se produjeron, definieron y solaparon aspectos invisibilizadores de la matriz colonial. Estos aspectos se opera teóricamente en la persistencia estructurante de i) la cadena

de relaciones de dominación, ii) la estratificación interna, iii) la formación de identidades y iv) los mecanismos de segregación y v) relaciones de dominación. Lo hicimos con atención a las nuevas formulaciones, dispositivos institucionales y discursos que proyectó cada uno de los horizontes. Repusimos en el aporte de Rivera la perspectiva de género, emparentando occidentalización con masculinización, lo que dejó en su paso por los distintos horizontes una huella colonial de la invisibilización de mujeres, multifactual, en la lengua, trabajo, vestimenta y sexualidad que es una dimensión del colonialismo interno que en las formulaciones iniciales no se había abordado.

3. Marginalidad: sus principales debates vistos desde la invisibilización

Marginalidad es una noción que está presente en el pensamiento latinoamericano desde la segunda mitad del siglo XX de manera ininterrumpida, con momentos de mayor exposición y otros de más resguardo, y que en sus diversas utilidades pretendió dar respuesta a la problemática de la exclusión de vastos sectores de la población. Desde diferentes marcos teóricos, sociólogos, economistas y antropólogos utilizaron la noción, especialmente pensando en los factores y consecuencias de la desigualdad y el desarrollo (social, económico, urbano y cultural), en una escala nacional y global. Creemos que es importante revisar, al menos brevemente, aquellas utilidades de mayor espesor teórico, en atención a los procesos de invisibilización. En el recorrido, por un lado observaremos otras modulaciones de la marginalidad que nos permitan ampliar el alcance de la noción en cuanto a la invisibilización, y por otro, delinearemos las proximidades y distancias con las nociones de colonialismo interno que esgrimimos en el primer apartado.

La primera utilización de la que damos cuenta es la hecha en Estados Unidos en los años 20 por Robert Park y Everett Stonequist, en lo que denominaron la “teoría del hombre marginal”, focalizada más en el individuo y sus aspectos psicológicos, que en sus implicancias sociales. Resulta interesante lo que entienden por ella Solari, Franco y Jutkowitz:

(...) sujeto que está ‘condenado por su suerte a vivir en dos sociedades y en dos culturas, no solo diferentes, sino antagónicas’. Individuos que, actuando en situaciones de conflicto cultural, participan de la cultura dominada, sintiendo simultáneamente atracción y repulsión por la dominante (Solari, et al., 1976, p. 351).

Además, los creían “potencialmente innovadores” por su “posición intermedia”⁵⁹. Sin embargo, esta utilización no habría tenido mucho impacto en América Latina.

Sin dudas, la irrupción importante de la noción en la región se da hacia fines de los cincuenta en la teoría de la modernización, inicialmente en la obra de Gino Germani. De acuerdo con Solari et al. (p. 100), este uso “científico” del término designa a los precarios asentamientos informales en los márgenes de las ciudades producto de la migración; los marginales representaban los sectores arcaicos, atrasados, y eran el factor explicativo de los obstáculos para el desarrollo del país hacia las maneras de los denominados países desarrollados (Collado, 2023). Posteriormente, es importante la “versión culturalista” (Solari, et al., 1976, p. 355), resultante del trabajo de años en el Centro para el Desarrollo Social de América Latina (DESAL) en 1969 bajo la dirección de Roger Vekemans. En estos casos hay una “superposición cultural” entre dos estratos que no llegan a fusionarse; e integrarlos es que participen de los bienes y servicios que la sociedad global ofrece: los marginales están “frente a una vidriera cuyos bienes no pueden adquirir”. Aquí, se da una “representación multifactorial del problema, centrada en los propios marginados”; el problema es su falta de integración y participación, y para lograrlo es necesario una “ayuda externa”, que extienda las relaciones capitalistas de producción desde el polo “moderno” (Collado, 2023) (Solari et al., 1976, p. 355-356).

Este informe despertó severas críticas⁶⁰. A nivel teórico, la fundante es la de José Nun, Miguel Murmis y Juan Carlos Marín (1973) en *La marginalidad en América Latina: informe preliminar*, que situó “(...) por primera vez el problema [de la marginalidad] en el marco de las relaciones de producción capitalistas dependientes” (Petra, 2008). Esto despertó un prolífico intercambio en el seno del dependentismo (Svampa, 2016), que da inicio a la “orientación crítica” de los estudios sobre la marginalidad. Ambas orientaciones comparten la centralidad

⁵⁹ Aquí creemos que hay un piso de similitudes teóricas respecto a lo que se dirá sobre la marginalidad en América Latina, y que invita a profundizar pensando en el colonialismo interno. En el análisis de Solari vemos que hay i) una sociedad dual con una relación (antagónica) entre los polos, ii) un enfoque cultural (conflicto) y de las emociones (atracción/repulsión) entre dominantes y dominados, iii) de lo que se desprende una potencialidad subalterna (agencia).

⁶⁰ Sobre la formación de DESAL, los debates y el rol de los intelectuales, y la influencia norteamericana en el desarrollo de los estudios sobre la marginalidad en Argentina y Chile ver Petra, Adriana (2008) *El “Proyecto Marginalidad”: los intelectuales latinoamericanos y el imperialismo cultural*. Revista *Políticas de la Memoria* n°8/9. Verano 2008/2009. El proyecto fue denunciado como caso de “espionaje sociológico del imperialismo norteamericano” (Petra, 2008, p. 249)

del desarrollo, aunque lo conciben de manera muy diferente (Solari, et al., 1976), puesto que en la crítica se repara más en la dimensión “relacional” de la marginalidad, que en la “territorial”⁶¹ (Svampa, 2016, p. 216). Además, se diferencian por sus matrices epistemológicas, siendo estructural-funcionalista la de los “científicos”, y marxista la de los “críticos” (Solari, et al., 1976, p. 217-225). Hay dos puntos centrales e ineludibles de discusión en la interpretación crítica-dependentista del desarrollo en el sistema capitalista: i) que subdesarrollo y desarrollo forman parte del mismo funcionamiento del capitalismo y por tanto el dualismo es inherente e insalvable, y que esto sucede tanto en una escala internacional como al interior de un país; y ii) de modo que América Latina se integró al mercado capitalista mundial prontamente, y que la supervivencia de la etapa “feudal” o de otros “modos de producción” es parte del desarrollo capitalista de un sistema mundial único.

Este debate da cuenta de la fertilidad de las ideas en aquel momento en la región, y participaron intelectuales tales como los mencionados Nun, Murmis y Marín, pero también Fernando H. Cardoso, Aníbal Quijano, André Gunder Frank, Rodolfo Puiggrós, Ruy Mauro Marini y Theotonio Dos Santos, entre otros. Las dos aristas mencionadas que tuvo la discusión en el seno del dependentismo son medulares para comprender el debate sobre la marginalidad. En este espectro de posicionamientos y sentidos respecto a la marginalidad, que describiremos en un espacio que no puede sino ser breve, repararemos en las invisibilizaciones que le subyacen y las relaciones con la formulación inicial del colonialismo interno.

El análisis marxista sobre este grupo poblacional que habita en los márgenes de las ciudades, lleva a Nun a elaborar el concepto de “masa marginal”, y situarlo en las discusiones sobre la teoría de la población de Marx⁶². No nos interesa entrar en los pormenores de la discusión analítica marxista⁶³, sino reparar en la *relación* (de dependencia, dominación, funcional, afuncional, disfuncional etc.) de la masa marginal con el “sistema capitalista dependiente”. Este es el meollo de la cuestión. Señalar el argumento de Nun puede clarificar hacia donde vamos. Su argumento gira en torno a que en un sistema capitalista la masa proletaria del país

⁶¹ Según Svampa hay dos dimensiones de los abordajes de la marginalidad: la “relacional” y la “territorialidad”.

⁶² Antes de la publicación de 1973 con Murmis y Marín, se había dado una discusión entre Nun y Cardoso en la *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. La discusión está compilada en el libro de *Marginalidad y exclusión social* (2001) de Nun, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

⁶³ También relacionado a la potencialidad política que reside en este grupo o bien su instrumentalización por los sectores dominantes

dependiente es excesiva para las necesidades medias de la explotación del capital (para *mantener* la tasa de explotación), de modo que se forma una masa marginal en este sentido “afuncional” pero que, no obstante, es aún “útil y necesaria (para la *existencia* misma del sistema)” (Solari, et al., 1976, p. 357)⁶⁴. Esto, según Nun, hace útil diferenciar entre “‘ejército industrial de reserva’ y ‘masa marginal’, puesto que el primero implica una constante absorción/expulsión por parte del mercado, lo que por un lado implica participar de la producción y explotación capitalista, y por otro desarrollar una conciencia de clase a partir de la condición de explotado, mientras que la no inserción de la masa marginal plantea dificultades al momento de pensar la cooperación (Svampa, 2016, p. 225). Otro abordaje de la marginalidad en esta época responde al milagro del crecimiento económico brasileño de la década de los sesenta (Collado, 2023). Esto llevó a los pensadores brasileños “marxistas y crítico dependentistas” a decir que el desarrollo capitalista es posible en los países dependientes, aunque la marginalidad (y formas no capitalistas) persiste o aumenta, e incluso “contribuye” al modo de producción capitalista (Collado, 2023, p. 170). Por su lado, Theotonio Dos Santos creía que la categoría revolucionaria por excelencia era la de explotación, y que los sectores marginales no podían convertirse en la vanguardia revolucionaria, aunque sí acompañar procesos revolucionarios (como también reaccionarios o anarquistas) (Svampa, 2016, pp. 227-228). ¿Cómo se juega la invisibilización de sujetos, culturas y saberes latinoamericanos en estas elaboraciones?

Por el enfoque metodológico, en la propuesta anclada en la base material-económica de estos análisis dependentistas y/o en clave marxista se quita relevancia a los saberes y culturas. Los marginales son tratados como una “masa”, informe, determinada por la posición que ocupa en las relaciones sociales de producción, que pueden ser capitalistas o no capitalista (precapitalistas, feudales, de reciprocidad, inquilinaje u otras) (Quijano, 2022a, p. 150). Este posicionamiento y su relación con el “centro rector capitalista” determina su agencia en tanto sujeto colectivo con potencial revolucionario (podemos decir emancipatorio o liberador desde otras gramáticas), siendo ésta a menudo nula: objetivizado, alienado, subestimado, inocente, desprovisto de agencia, manipulable o cooptable por los sectores dominantes u otros, como los “izquierdismos anarquizantes” o mismo los populismos latinoamericanos. Hay una crítica

⁶⁴ No podemos decir que este argumento desconoce la tesis de Stavenhagen según la cual el desarrollo del centro se hace *a costa* del polo “tradicional”

frente a la teoría de la modernización –que consideraba que su desarrollo sólo era posible mediante el desarrollo del sector “moderno” –, pero para indicar que su “subdesarrollo” en efecto es una condición inherente del funcionamiento del sistema capitalista. ¿Constituye esta denuncia al funcionamiento del sistema capitalista –como dependiente en América Latina– un abandono de los marginales, una *condena* a dejarlos excluidos por las estructuras del poder del sistema capitalista? ¿Constituye la noción de “masa marginal” una renuncia a la posibilidad de construir conciencia de clase, dar cuenta de agencia y de potencialidad política? ¿Podemos considerar este abordaje como productor de la invisibilización de sujetos por considerarlos “aún no explotados”? ¿Qué valor otorga a los sujetos, culturas y saberes latinoamericanos este abordaje de la marginalidad?

Algunas respuestas a esto provienen de la recuperación que, según Svampa, hacen de Fanon posteriores elaboraciones de la marginalidad; otras, de lo que Collado indica como la “postulación como categoría predictiva” de la marginalidad. Como se sabe, en los años que siguieron a esas formulaciones clásicas, entraría en crisis el horizonte anticapitalista como utopía revolucionaria, y de las entrañas de la masa marginal de América Latina se visibilizaron demandas y sujetos históricos que requirieron echar nuevas lecturas a viejos textos, como a Mauro Marini y Fanon, o las revisiones que haría el propio Quijano. Al decir de Svampa:

(...) en el espacio urbano, la emergencia de nuevas luchas (ocupación de tierras), ligadas a las condiciones de vida y, por ende, al reclamo de la tierra y la vivienda y de los servicios públicos, daría lugar a los llamados “movimientos sociales urbanos”. Así, el vasto contingente de marginales que iba ocupando la periferia de las ciudades no sólo saldría de la invisibilidad y la apatía que algunos le habían adjudicado, sino que se convertiría en uno de los principales actores de las nuevas movilizaciones sociales, que incluían desde la acción directa, (asentamientos ilegales) hasta la acción institucional (demandas de título de tierras y diferentes servicios al Estado), adoptando formatos organizacionales duraderos (por ejemplo, las juntas vecinales) (Svampa, 2016, p. 427).

Las revisiones de Quijano al respecto son reveladoras. En 1970, estudia el “polo marginal” en los sentidos que antepusimos, en función de la relación capital-trabajo, las relaciones de producción en que se inserta este “nuevo fenómeno” en el contexto del capitalismo dependiente⁶⁵. Estos elementos que menciona Quijano serán revisitados en 1998, donde da

⁶⁵ Por otro lado, indica que para acabar con el carácter dependiente de América Latina de las estructuras globales se requiere la homogeneización de su naturaleza histórica; es decir: “(...) depurar el carácter histórico de los

cuenta de la existencia de formas de trabajo no capitalistas, como las “(...) relaciones económicas de reciprocidad o intercambio de fuerza de trabajo y/o trabajo sin pasar por el mercado; a organizarse colectivamente de modo “comunal (...)”, como las “organizaciones económicas populares” o las “empresas autogestionadas” para participar de una “economía alternativa”. Esto implica una toma en consideración de estos modos alternativos, de “unidades de actividad económica que no se organizan en torno de la lógica del capital, sino exclusivamente sobre la base de la reciprocidad y de la comunidad”, en los persistentes fines de analizar su proximidad/distancia con el funcionamiento del modo de producción capitalista. Es en función de este que describe el funcionamiento y define a la “reciprocidad” (como “relación social básica”) y a la “comunidad” (como “forma de organización y de gestión del trabajo y los recursos”) (Quijano, 2022a, p 260). Da cuenta de su existencia precolonial, aunque no son una simple “extensión del patrón histórico original”, sino que por su forma actual: “del mundo urbano del capitalismo”, son “un producto de las actuales condiciones en que opera el capital en estos países” (Quijano, 2022a, p. 261). Al decir de Collado, las elaboraciones actuales de Quijano sobre la marginalidad se sitúan en torno a la categoría “trabajo” (Collado, 2023, p. 171). Según Quijano, las formas mencionadas existen porque en las reglas capitalistas, en países como los latinoamericanos, una porción de la población no puede sobrevivir, de modo que tiene que inventar formas de supervivencia o apelar a otras ya existentes.

No es más la jerarquía social originaria, sino la igualdad social de sus miembros, lo que caracteriza a las instituciones comunitarias. No es más la tradición, sino el debate y la decisión colectivos el ámbito de donde surgen las normas, las instituciones, los valores (Quijano, 2022a, p. 262)

Es así que justifica Quijano la emergencia y visibilidad de sujetos, culturas y saberes latinoamericanos, en función de algo externo, de una estructura de dominación que aquí se manifiesta de esta manera, mas no como afirmación de un sujeto empírico-histórico de memoria larga, o como una reivindicación identitaria, siquiera con un proyecto político-ideológica, o como alternativas con potencia utopista o emancipatoria; pareciera no haber,

elementos que configuran las actuales estructuras económico-sociales (...) por la erradicación de los elementos precapitalistas (...) lo que podría generar la depuración de las relaciones entre los grupos de interés social, y plantear una distinta alternativa de cancelación de la dominación imperialista y de la dependencia de las estructuras sociales sometidas a ella”. (Quijano, 2022a, pp. 156-157).

en efecto, exterioridad ni fallas en la totalidad, sino solo modos de operar de diferente intensidad en función de la penetración del capital.

En el siglo XXI América Latina sigue ostentando altos índices de desigualdad y de trabajo informal, que llaman a poner atención a la noción de marginalidad tal como la refiere Quijano. No obstante, es preciso interrogarse respecto a la politicidad de los sectores marginales y lo que subyace a sus formas de organizar el trabajo. Por fuera de esta aprehensión, que se vuelve visible en el análisis de Quijano, despuntan otros, que recaban en la potencialidad política de los sujetos (Collado, 2023). Son una parte de los abordajes sobre la marginalidad desde la dimensión “territorial” (Svampa, 2016):

(...) privilegian las dinámicas colectivas y vinculan el proceso de territorialización de las clases populares a la posibilidad de recomposición del lazo social, de la emergencia de una economía popular y el cuestionamiento (...) del orden existente por parte de los movimientos sociales (Svampa, 2016, p. 436).

El economista argentino José Luis Coraggio trabajó en extenso en la década de los noventa y principios de los dos mil sobre la noción de economía social (y solidaria), que se aplica a estos trabajadores de la “masa marginal”. En efecto, Coraggio se ocupa de la invisibilización de otras formas de producción no-capitalistas, que reparamos con la noción de marginalidad en los abordajes anteriores, en tanto piensa la economía social y solidaria como noción que visibiliza y otorga valor a otras formas de producción: “(...) mostramos no sólo que hay un contrapoder popular, otras formas de producir y de dar forma al deseo, sino que “la economía” es también una construcción de mega-actores ocultos por la opacidad del mercado y la política” (Coraggio, 2011, p. 211). Sobre estas elaboraciones, que versan en definitiva sobre modos de abordar la “masa marginal” antedicha, también es preciso reponer lo que indica sobre la “economía popular” por el dirigente social argentino Juan Grabois⁶⁶:

La característica esencial de este sector de la clase trabajadora es que, aunque trabaja y obtiene un ingreso económico, está excluido del principal derecho de cualquier trabajador: el salario. En términos estadísticos, es un sector líquido, difícil de encasillar en las categorías actuales; cuesta comprender su dimensión y dinámica socioeconómica, sus vinculaciones con la llamada “economía formal” y sus cadenas de suministro, sus formas de producción y de creación de valores

⁶⁶ Candidato a presidente de Argentina (2023), es fundador del Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE) y de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP).

alternativos, su aporte al producto bruto interno e incluso a la recaudación fiscal, etc. Son invisibilizados por sacros y profanos. Entonces, las simplificaciones están al orden del día: vagos, planeros, subsidiados, asistidos, desocupados, inactivos, informales. (Grabois: 2023, p. 54)

Nos interesa pensar los modos en que se puede identificar un eco en la noción de marginalidad, centrada en la cultura, la diversidad latinoamericana y la potencialidad política. Así entendemos la acepción de Park y Stonequist, la recuperación que se hace de Fanon, la “superposición cultural” de la modernización, cierta titubeante afirmación (no culturalista) de su potencialidad en Dos Santos y Ruy Marini, la afirmación étnico-identitaria, que interpela a la noción de masa marginal y le dice “(...) la rebeldía que hoy tiene rostro moreno y lengua verdadera, no se nació ahora” (Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, 1994); y también la afirmación del excluido urbano, el rechazado, el “vago”, el “planero”, que desde la economía social y popular dice: “Nosotros, Los Peores, tenemos un plan” (Grabois, 2022)⁶⁷.

Concluimos de nuestro análisis de las nociones principales de marginalidad, que su dimensión étnico-cultural fue secundaria, y los abordajes principales de las nociones refirieron a dinámicas económicas o sociales urbanas. Comulgamos con Svampa cuando dice que las dos dimensiones en las cuales se insertan sus utilidades son en torno a lo *territorial* o a lo *relacional*. Ambas de indudable valor, aunque de diversa cercanía con la invisibilización. En efecto, la noción de marginalidad en los análisis dependentistas y marxistas, analizadas bajo la grilla de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes latinoamericanos, se revela invisibilizadora en tanto reduce la diversidad epistémica latinoamericana al posicionamiento del grupo social “marginal” en una relación económica entendida en el marco del modo de producción capitalista, o a las implicancias de esta relación en un país dependiente en el marco del sistema capitalista. Pero rescatamos una importante hebra, en una fase reciente del desarrollo del concepto –que requiere aún de mayor precisión, y que está atravesada por los abordajes territorial y relacional–, que da cuenta de modos de visibilización de sujetos, culturas y saberes latinoamericanos.

⁶⁷ El plan para la autodestrucción de los excluidos, lo que llevaría, según Grabois, a eliminar “(...) ese gran factor del atraso de la república; nos desvaneceríamos, y con nosotros el subdesarrollo argentino” (Grabois, 2022, p. 3). Para ello propone un plan de desarrollo “integral”, “humano” y “federal” que saque de la invisibilidad a este grupo poblacional.

Conclusiones

En este capítulo buscamos dar respuesta a la problemática de la producción de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes en América Latina a partir de dos propuestas en torno a la noción de colonialismo interno, presentes en el pensamiento latinoamericano y de la noción de marginalidad. Primero lo hicimos tomando en conjunto las “formulaciones iniciales” de Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, que se sintetizan en tres obras: *La democracia en México* y *La Sociología de la explotación* de González Casanova, publicados en 1965 y en 1969 respectivamente, y las *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* de Rodolfo Stavenhagen, publicadas en 1965. Estas consideraciones fueron tomadas como una misma propuesta teórica, a pesar de reconocer matices, por tratarse de una construcción colectiva de la noción en el seno del CLAPCS, fruto del intercambio entre estos y otros autores. También, abordamos una propuesta posterior, la de Silvia Rivera Cusicanqui repuesta principalmente en su obra que compila diversos textos de los años noventa, titulada *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, publicada en 2010. Por su lado, sobre la noción de marginalidad repusimos sus principales elaboraciones en el pensamiento crítico latinoamericano.

A lo largo del capítulo observamos en estas las dos propuestas de colonialismo interno la producción de la invisibilización, que se ejecutó, en esencia, mediante operaciones teóricas que dan cuenta de los mecanismos de segregación, las relaciones de dominación y la estratificación interna en las sociedades latinoamericanas. En suma, la propuesta de Rivera analiza la evolución del colonialismo interno y sus aspectos invisibilizadores en diversos horizontes históricos a través de sus expresiones normativas, discursivas, raciales y de género. En la marginalidad, los abordajes repuestos reparan a menudo en el carácter capitalista o no capitalista de las formas de producir, y dan cuenta en grados diversos de dinámicas de invisibilización y de visibilización.

Cobra centralidad en el capítulo la estructura (social, económica) de las sociedades latinoamericanas. En plena hegemonía estructuralista que precisaba su carácter dual, formado por un polo moderno y otro arcaico –plasmado en el dualismo ontológico de la modernidad que constituyen en definitiva los polos en que se juega la visibilización y la invisibilización, la humanidad y lo salvaje, lo blanco y lo no blanco–, la formulación inicial del colonialismo interno hizo énfasis en dos aspectos de las sociedades latinoamericanas: la distinción de la población en conglomerados étnicos y culturales, y el énfasis puesto en la

relación entre estos polos. Es aquí que se produce la invisibilización. En suma, la propuesta inicial reemplaza la noción de sociedad dual por la de colonialismo interno, entendiendo a éste como el rasgo estructural de las sociedades latinoamericanas. Al avanzar en la historización de la problemática, la propuesta de Rivera interpone a esta mirada la atención a la *cadena de relaciones de dominación* que se produce entre las poblaciones de una sociedad, lo que permite nutrir la noción en la consideración estructural de la sociedad. En efecto, intercede el “intermediario” como sujeto dominante y a la vez dominado, en su relación hacia unos y otros, y se constituye una “tercera república”. Se desprende de estas propuestas, respecto al carácter estructural de las sociedades latinoamericanas, que el “desarrollo” del sector moderno se hace *a costa* del arcaico y que en su trajín produce de manera insoslayable la invisibilización, en particular de indígenas y de mujeres, puesto que como aporta Rivera, occidentalización y masculinización son dos procesos simultáneos.

El colonialismo interno aborda la estratificación interna tanto en relación a los sujetos, como individuos pertenecientes a un “conglomerado étnico-cultural”, como a nivel de los actores sectoriales. De modo que a nivel de los sujetos, encontramos en el polo dominante a los ladinos, blancos, occidentales, o mestizos que se “blanquean” -que igual sufren a razón de su marca de origen, rememorando el “gentío materno” de Zea. Los sujetos que se invisibilizan son los del polo dominado, los indígenas y masas campesinas indígenas. Sus formas de vida, culturas, cosmovisiones y lenguas son por consiguiente invisibilizadas, puesto que son la argumentación teórica de su posicionamiento en el polo dominado. Por su lado, hay intermediarios, que habitan las zonas grises entre ambos polos, y el paso es de indígena a ladino mas no al revés, por adoptar alguno de los aspectos definitorios de uno de los lados: aculturarse, urbanizarse, castellanizarse, mestizarse, devenir propietario. Trabajos posteriores van a mostrar el modo en que se produce una nueva relación de dominación entre intermedios e indígenas, es decir, entre indígenas urbanizados, con cierto aculturamiento occidental (Soruco, 2011). A nivel de los actores sectoriales, se encuentra en el polo dominante al “centro rector” o a los “centros dinámicos”, entendiendo por ello los centros urbanos, o sectores productivos, como las minas o los sectores agrícolas. Y del otro lado la “zona arcaica” o “colonia”, siendo el sector subdesarrollado tanto en el ámbito nacional como en el internacional.

La segregación, entonces, se produce para las formulaciones iniciales en el terreno étnico, cultural y de clase, pero desatiende los aspectos identitarios, discursivos y de género, que subraya Rivera. Además, el aporte de Rivera muestra cómo la invisibilización se profundizó históricamente mediante el solapamiento de los distintos horizontes históricos mediante la continuidad de las dimensiones invisibilizatorias de la matriz colonial.

En el contexto de la crítica a la modernización y el desarrollismo, las consideraciones iniciales insertan el colonialismo interno en las explicaciones para el subdesarrollo en una escala global, destacando que las zonas arcaicas nacionales son colonias internas de un centro dinámico, que a su vez se inserta como subdesarrollado en una dominación internacional. Esto tiene consecuencias en torno a las relaciones de dominación entre ambos sectores, que complejizan el análisis dualista que hacía el estructuralismo. En particular, nociones de relevancia para las ideas sobre el desarrollo en la época, como heterogeneidad estructural en el plano nacional, o centro-periferia en el internacional, están en interlocución con esta forma del colonialismo interno, que pone el énfasis en lo étnico-cultural y desprende una doble situación de subordinación. A este respecto, Rivera aborda el colonialismo interno en el contexto de las reivindicaciones kataristas y el multiculturalismo de los años noventa, más preocupado por un reconocimiento estatal de la diversidad, que la propuesta de Rivera con su análisis histórico se encarga de mostrar estéril y productor de invisibilidad, en el horizonte neoliberal que surge hacia mediados de los ochenta. Mostramos cómo en las sociedades de colonialismo interno para Rivera hay instituciones (mercado, sindicato, escuela, cuartel, etc.) que aseguran la continuidad de la producción de la invisibilización en los distintos horizontes históricos, y que ésta encuentra distintas formas de expresarse: la vestimenta, la relación matrimonial, la práctica clandestina de la propia cultura, las aspiraciones, la vergüenza, el aculturamiento.

De las elaboraciones sobre la marginalidad rescatamos ciertos aspectos de los aportes dependencistas “críticos” a los “científicos” de la teoría de la modernización, que son sin embargo, ligeramente posteriores a la formulación inicial del colonialismo interno. Interesados en comprender el contingente poblacional que se asentó en las inmediaciones de las grandes ciudades y que pertenece a la “economía informal”, desde una perspectiva marxista lo denominaron “polo o masa marginal”. Analizaron su inserción en las relaciones sociales de producción capitalistas y repusimos los trabajos de José Nun que dan cuenta que, a diferencia del ejército industrial de reserva, la masa marginal puede ser funcional, afuncional

o disfuncional con el sistema. Así, entendemos que la invisibilización se produjo sobre las formas de producir y organizarse, que no fueron consideradas, y el valor que estas constituyen o pueden constituir, que fue omitido. Hubo abordajes que consideraron su potencialidad política para integrar un sujeto revolucionario (Dos Santos, Marini), pero en una afirmación vacilante, que no tenía en cuenta sus saberes, culturas ni agencias, y que fue minoritaria en cuanto a las que la consideraban “susceptible” de ser “cooptada” por los “sectores dominantes”. Las elaboraciones posteriores de la marginalidad se producen en el contexto de la reindianización, las demandas de nuevos movimientos sociales y con ya avanzados procesos de exclusión del período neoliberal. Aquí, contrastan los abordajes de Quijano y Rivera. La socióloga boliviana, como vimos, repara en la heterogeneidad estructural latinoamericana, en apelación a una larga memoria histórica, y que visibiliza y pone en valor otros modos de producir (en consideración interseccional), mientras que Quijano en su aporte de 1998 da cuenta de la proliferación de otras formas de producir en la marginalidad latinoamericana aunque en estricta atención a su proximidad/distancia con los modos capitalistas. Posteriormente, repusimos otros abordajes recientes de la masa marginal y la “economía informal”, como aquellos de la “economía social y solidaria” y la “economía popular”, que dan cuenta de estas otras formas de producir como un valor, y otorgan (mayor) agencia y potencialidad política a los “marginales”, de modo que se erigen como propuestas ancladas en la visibilización de la diversidad latinoamericana. Asimismo, nos permitimos advertir en estos nuevos abordajes –que podemos sugerir como “pluriversalistas” –, un cierto legado en acepciones más de tipo culturalista en la noción de marginalidad, que presentamos de modo inconcluso y requiere de mayor estudio.

Por supuesto, estos análisis de las dos propuestas del colonialismo interno y de la marginalidad, no son exhaustivas respecto a los empleos y alcances que tuvieron las nociones, pero resultan suficientes para mostrar la versatilidad, y el valor analítico y explicativo de realidades disímiles en el universo de la experiencia histórica latinoamericana. El colonialismo interno y la marginalidad constituyen abordajes relevantes para explicar las condiciones estructurantes de la dominación en una escala local, nacional y global, y los modos en que se institucionaliza. Se erige como una modulación de la invisibilización principalmente de sujetos y culturas, con una relegada atención inicial a los saberes, que se revigoriza en los nuevos abordajes.

Capítulo 3. Civilización negada

Introducción

En este capítulo abordamos una nueva formulación que adquirió, en el pensamiento crítico latinoamericano, el problema que nos interesa, es decir, la incesante invisibilización de sujetos, culturas y saberes latinoamericanos por intercesión de la cultura occidental. Nos interesamos en la noción de “civilización negada” que diseña el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, puesto que refiere en simultáneo a la especificidad de una unidad socio-cultural, bajo el nombre de civilización, y la invisibilización de la que es objeto, mediante el atributo negatorio. Su caracterización, en perspectiva latinoamericana, es el punto de partida del capítulo. Luego, se siguen dos apartados que respectivamente interrogan, tensionan, actualizan, socavan y también nutren cada uno de los componentes de la noción. En el recorrido se infieren distintos abordajes de la problemática, y se diseña un esquema autoral y conceptual que, amén de dar cuenta de la exuberancia y riqueza en matices de la disciplina, habilita múltiples aristas de lectura, y traza diversos legados y trayectorias.

Nos interesa la noción de civilización en el marco latinoamericano, por un lado, en tanto constituye una formulación que da cuenta de un modo específico de unidad y continuidad cultural, geográficamente delimitada, con cierta comunión de saberes, prácticas, lenguas, cosmovisiones, modos de comportamiento, y constituyente de una mismidad ontológica con valor emancipatorio. Por otro, por tratarse de una noción que en el pensamiento crítico latinoamericano se presenta de manera iterativa, de intensidad fluctuante, que da cuenta de horizontes tanto pasados como futuros, y que deja traslucir, en la región, distintas formas que adquieren la dominación, la colonialidad y el racismo, lo que acaba por modelar la noción que aquí tratamos.

Bonfil consagra la noción civilización negada en el que es quizá su libro más emblemático: *México Profundo. Una civilización negada*, publicado por Fondo de Cultura Económica en

1987. Sobre esta publicación haremos tres aclaraciones preliminares. En primer lugar, que Bonfil escribe sobre y para México. Su preocupación es nacional, al igual que su respuesta teórica, y es en este horizonte que cierne sus argumentaciones (Bonfil, 2008: 9, 17). En segundo lugar, que “civilización negada” como noción compuesta es, en efecto, apenas utilizada. La mención privilegiada que le da el autor colocándola en el título da cuenta de la relevancia explicativa que le otorga, pero para reparar en los pormenores de la noción y justipreciarla debemos “escindirla”, y realizar un trabajo hermenéutico para sopesar cada componente tanto en el espesor de su obra, como en parte del pensamiento crítico latinoamericano.

En tercer lugar, consideramos necesario aportar algunas notas contextuales. La obra se publica en 1987, momento intenso en el campo de las ideas latinoamericanas, y en particular en lo referente a la etnicidad y la cultura, ya que se produce una inversión de ciertas tendencias abordadas en el libro. De entre estas notas cabe destacar: i) las sostenidas y ya asentadas críticas de parte de círculos intelectuales y sociales a las políticas indigenistas de los estados latinoamericanos (desde mediados del siglo XX); ii) los debates en torno al quinto centenario de la conquista de América (desde principios de los ochenta); iii) la aparición del libro de Elizabeth Burgos *Me llamo Rigoberta Menchú y así nació mi conciencia* (1983), y el reconocimiento que obtuvo la reivindicación indígena de la activista guatemalteca mediante el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz (1992); iv) la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* de Naciones Unidas (1991); v) la aparición por entonces de ciertas nociones como “desarrollo a escala humana” (fines de los ochenta), “dialéctica de la negación del otro” (1994) en el seno de CEPAL, y la relevancia que adquirió el “etnodesarrollo”, todas nociones que tuvieron eco en los arreglos institucionales “multiculturalistas” de los años noventa (Grimson, 2011).

En el contexto político y social de restauración democrática en parte del continente y de imposición de las políticas neoliberales, se rediseñaron las estrategias de resistencia de parte de las minorías étnicas, modificando las formas de protesta y de canalización estatal de las demandas. Nociones ya existentes, como Estado Plurinacional o Educación Intercultural Bilingüe, se convirtieron en demandas —más o menos distribuidas en el espacio continental—, que se asentaron en la autoafirmación étnica de los grupos indígenas —y afrodescendientes. Estas notas contextuales condujeron a un quiebre en la (des)identificación étnica de los

indígenas que acabó por invertir la tendencia: el libro emerge en el cierre del proceso de “desindianización” —al menos en el sentido que le da Bonfil, esto es, la pérdida de la identificación étnica de los indígenas, representada en censos poblacionales—, y el comienzo de la “reindianización” —entendida como la re-identificación. Desindianización y negación constituyen elementos medulares en este capítulo, y su análisis crítico será el punto de partida para explorar sus deslices y resignificaciones en elaboraciones posteriores a la publicación de este libro.

La tesis de Bonfil es que con la colonización europea llegó a América (México) un nuevo proyecto civilizatorio, el de la civilización occidental, que coexistió con el proyecto de una civilización preexistente, la mesoamericana. Esta coexistencia, en una sociedad de tipo colonial, implica que una de las culturas afirma su superioridad sobre la otra, negando en simultáneo a la considerada inferior. De modo que desde entonces hasta la actualidad coexisten de manera problemática dos Américas (Méxicos): el “imaginario”, representado por los impulsores del proyecto civilizatorio de la cultura occidental, y el “profundo”, compuesto por los pueblos que resisten y encarnan la civilización mesoamericana. Bonfil analiza y da evidencias, en la historia mexicana, de la coexistencia “colonial” de estas dos civilizaciones, en los sucesivos proyectos e ideales de sociedad de las élites gobernantes. Argumenta que en el México profundo sobreviven aún ciertos conocimientos, saberes y formas de organización que hasta el momento no fueron considerados por estas élites. Para diseñar todo este argumento que da cuenta, en suma, de la negación de la civilización mesoamericana, Bonfil repone, por un lado, todo un repertorio de elementos culturales propios a las culturas mesoamericanas que les otorgan carácter civilizatorio; y por otro, ciertas nociones teóricas que explican su negación (Bonfil, 2008, pp. 10-14).

Concretamente, en el primer apartado nos ocupamos de buscar qué entiende Bonfil por “civilización negada” y de qué manera se refiere a la invisibilización. De modo que, atendiendo a la descomposición indicada, nos hacemos las preguntas: ¿qué caracteriza a una civilización?, ¿cómo ocurre la negación? En primera instancia, sustraemos, de las numerosas evidencias con las cuales otorga carácter civilizatorio a la civilización mesoamericana, las dimensiones (cultural, artística, social, política, lingüística, religiosa, etc.) que constituyen dicho carácter, a fin de aproximarnos a su idea de civilización, que no se encuentra expresamente distinguida en el texto. En segunda instancia, analizamos la producción de la negación/invisibilización de

culturas, en clave civilizacional, en una sociedad de tipo colonial. Es decir, damos cuenta de las diferencias entre casos en que las relaciones de dominación se dan entre pueblos que pertenecen a un mismo conjunto civilizacional, o bien a dos distintos. La producción de la negación en Bonfil está estrechamente relacionada a la “desindianización” y al “etnocidio”.

En el segundo apartado nos ocupamos de la producción de la negación mediante la profundización en el análisis de estas dos nociones en la obra mencionada, y luego con otras nociones próximas, presentes en el pensamiento crítico latinoamericano. En primera instancia, vamos a analizar e interrogar las nociones de desindianización y etnocidio, en atención a su alcance nacional-mexicano y/o regional-latinoamericano. Así, respondemos a la pregunta, ¿cómo se niega la civilización mesoamericana, y qué implica interrogar su alcance en escala latinoamericana?

En una segunda instancia nos preguntamos: ¿qué otras elaboraciones del pensamiento crítico latinoamericano abordaron los procesos de (des)identificación étnica y desaparición de saberes y culturas latinoamericanas? ¿qué relaciones se tejen entre estas dos problemáticas? ¿qué sentidos y matices se esclarecen entre estas nociones? Exploramos entonces otras nociones relevantes, que por un lado complementan, regionalizan, y trazan tanto antecedentes como consecuentes en el pensamiento crítico latinoamericano, y por otro funge como contrafiguras a las nociones de Bonfil. Respecto a la desindianización, la sopesamos con las nociones de indianización y andinización, en el pensamiento del filósofo boliviano Fausto Reinaga, y de blanquitud/blancura, del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría. Como contrafigura, destacamos la noción de reindianización que da cuenta de la reversión de la (des)identificación étnica mencionada (Chaves y Zambrano, 2006). Luego presentamos como contrafigura de etnocidio la noción de etnodesarrollo. Bonfil la trabaja en textos anteriores, y también es abordada por otros referentes centrales de la antropología, como Darcy Ribeiro, Stefano Varese y Elio Masferrer Kan, que nos ocupamos de precisar.

En el tercer apartado, nos ocupamos de presentar, analizar y articular las elaboraciones recientes respecto al carácter civilizatorio de América Latina. El propósito es rastrear los problemas, alcances, posibilidades e interrogantes que supone para la literatura especializada precisar este carácter relativo a dicho estatuto. Para ello, aportamos las distinciones clasificatorias en clave civilizacional del antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro y de Adolfo

Colombres, atento lector de Bonfil Batalla y de Darcy Ribeiro. En el trazado, se interrogan, complementan y actualizan las consideraciones sobre la civilización que derivamos de Bonfil, y se relevan las implicancias diversas que suscita la negación de dicho estatuto.

En el libro *En busca de la civilización latinoamericana*, editado por Hernán Taboada y Andrés Kozel y publicado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) en 2022, Kozel realiza una detallada recuperación de los usos de “civilización” en la historia de las ideas latinoamericanas. Repara que su aparición es (re)iterativa, que forzosamente se declina en plural y que la autoafirmación civilizacional se realiza de modo vacilante (Kozel, 2022). A su vez, otras claves de lectura de Kozel, diseminadas en otras publicaciones, como el dossier *América Latina como civilización*, coordinado por él mismo para *Cuadernos del CEL* (2017) nos permiten impartir claridad en la lectura mediante las diferencias entre lo civilizacional y lo civilizatorio. En el libro mencionado, se encuentran otras elaboraciones contemporáneas (que refieren a mesoamérica, a la región andina, y a América Latina como unidad), que no podremos aquí abordar puesto que no dan cuenta de modo explícito de la invisibilización, pero cuya lectura permite en cierto modo interrogar, enriquecer, regionalizar y actualizar lo repuesto en los apartados precedentes, en especial por su inclinación hacia lo cognitivo.

Ribeiro, a diferencia de Bonfil, da cuenta a nivel planetario de los conjuntos civilizacionales existentes y de los pueblos que los conforman. Se interesa, como Bonfil, por la desigualdad en atención a América Latina, y a los factores que determinan la aparición y ventaja de unos “procesos civilizatorios” sobre otros. Esto Ribeiro lo desarrolla en sus libros aparecidos hacia fines de los años sesenta y principios de los setenta, en el contexto de la guerra fría —que oponía al menos denominativamente dos proyectos civilizatorios distintos—, y tras la publicación de intentos semejantes, como los doce tomos de *Estudio de la historia* de Arnold Toynbee, que se terminan de publicar en 1961, y *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social* de Fernand Braudel, publicado en 1966.

Reponemos la distinción entre pueblos latinoamericanos que realiza Ribeiro sobre pueblos “testimonio”, “nuevos”, “transplantados” y “emergentes”. También analizamos la relación que establece entre revoluciones tecnológicas y procesos civilizatorios, lo que nos dará pistas sobre las dinámicas de negación/invisibilización de y entre pueblos y conjuntos

civilizacionales. Finalmente, aportamos que en momentos de reindianización, Ribeiro pasa a considerar a los pueblos indígenas latinoamericanos como una civilización emergente, punto en el cual se enlaza la mirada del antropólogo argentino Adolfo Colombres. El aporte de Colombres despunta a la vez crítico y propositivo. La noción que utiliza es civilización emergente, y la unidad no es ya América Latina, sino simplemente América. Escrutamos la obra de Colombres, titulada *América como civilización emergente* y publicada en el 2008, en especial atención a lo que refiere por cada uno de los componentes del título de su obra. Cada uno de ellos implica procesos de visibilización/invisibilización de determinados sujetos, culturas y saberes, que despuntan deudores de los debates que lo preceden, y en los que a su vez la noción se inserta como virtuosa, en términos de actualidad y praxis política-emancipatoria. El aporte de Colombres se destaca por una mirada más inclusiva de la diversidad de grupos étnicos latinoamericanos, y con una intención de futuro, puesto que delinea horizontes plausibles, en clave civilizacional, para atemperar la trágica invisibilización etnocida.

Negarle estatuto civilizacional a las sociedades y pueblos latinoamericanos derivó en una rica y variada diversidad de lecturas que conforman el enfoque civilizacional en el pensamiento crítico latinoamericano. Presentamos aquí algunos de los aportes más importantes, que reparan en la invisibilización desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad y en diferentes regiones de nuestro rico continente. El recorrido de nociones que se desglosa está en estrecha conexión con el componente cultural e identitario, atributo distintivo de esta modulación de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes en clave civilizacional.

1. La civilización negada de Guillermo Bonfil Batalla. Potencia de una formulación en el zaguán de la colonialidad

Como anticipamos, Bonfil emplea la noción apenas un puñado de veces en su libro. Creemos que la relevancia de su utilización reside en su desgranamiento, por lo que cada componente condensa como categoría, e implica como atributo virtuoso. En una primera instancia nos ocupamos de la noción de civilización, para la cual Bonfil no da una definición cernida e identificable. Entonces, tendremos que precisar: ¿a qué refiere Bonfil cuando habla de civilización? ¿De qué civilización habla y qué atributos componen para él el estatuto

civilizacional? Luego atendemos a su componente negatorio, y nos preguntamos, en cuanto a la civilización ¿qué es precisamente lo que se niega/invisibiliza y cómo se ocurre?

En este apartado no atendemos a las dimensiones histórica y geográfica de las argumentaciones de Bonfil respecto a la existencia de una civilización mesoamericana, puesto que constituyen argumentos específicos que sirven para otorgar entidad civilizacional al conjunto de pueblos en que él se interesa. Si bien esto constituye un aporte de gran valor para la antropología mexicana, no es aquí de nuestro interés. Primero porque no proponemos en este trabajo evidencias semejantes y comparables para argumentar la existencia de una civilización latinoamericana, pero principalmente porque vamos a dar por hecho que las culturas mesoamericanas constituyen en sí una civilización. De este modo, las discusiones en torno a si la civilización mesoamericana incluye una región u otra, o un período histórico distinto, o si se constituye con el cultivo del Maíz o del Frijol, si bien pueden ser relevantes para otras investigaciones, rebasan aquí nuestros intereses. Nos ocupa otra cuestión, identificar en estas evidencias los aspectos, hebras y resquicios en que nos podemos aproximar a una definición de civilización. Luego nos centramos en el atributo negatorio, que es el productor de la invisibilización en este capítulo. Nos interesa saber cómo se produce la negación de civilización (y con ella de saberes, culturas, lenguas, etc.). Su ocurrencia en Bonfil está estrechamente relacionada con la instauración de una sociedad de tipo colonial, lo que entrevera diferencias entre las relaciones de dominación entre pueblos de una misma o diferente civilización. Vemos aquí qué implicancias tiene esto para la invisibilización en el caso latinoamericano.

1.a Elucidaciones sobre la civilización de Guillermo Bonfil Batalla en clave latinoamericanista

De las numerosas evidencias que da Bonfil para argumentar su tesis de que hubo y sigue habiendo una civilización mesoamericana, tendremos que leer entre líneas para sustraer aquellos elementos nodales que permitan dar una inicial definición de civilización. De modo incipiente e inacabado, diremos que cuando Bonfil habla de civilización refiere a un conjunto de pueblos que muestran una pertenencia/correspondencia cultural y moral/espiritual, que se figura en horizontes y proyectos comunes pasados, presentes y futuros.

La pertenencia cultural se da por un lado por compartir ciertos rasgos materiales y simbólicos referidos a los modos de transformar/relacionarse con la naturaleza y de hacer uso del espacio físico que habitan. Esto se evidencia, por ejemplo, en técnicas y tecnologías compartidas para la agricultura y la arquitectura. Pero también por compartir “formas de la vida colectiva” (Bonfil, 2008, p. 28) que son producto del “desarrollo acumulado de experiencias locales y propias” (Bonfil, 2008, p. 30) y que dan cuenta del primer aspecto que indica Bonfil, una “continuidad cultural” (Bonfil, 2008, p. 24). Bonfil refiere a la continuidad y desarrollo cultural que debe haber al interior de una civilización para “(...) servir de base común y orientación fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que comparten esa civilización” (Bonfil, 2008, p. 32).

La construcción de este tejido cultural civilizacional requiere dar nombre a las cosas. En el sentido lingüístico, dice Bonfil, no es necesario que se comparta una misma lengua para denotar un carácter civilizacional; de hecho, cuando se establecen relaciones de dominación entre pueblos de una misma civilización no es necesario que se imponga “la lengua de los vencedores” (Bonfil, 2008, p. 119). Sin embargo, lo que debe primar, en una totalidad que constituye el horizonte civilizacional, es que se compartan ciertos significados en los nombres que se dan a aspectos de la realidad y de la vida social (Bonfil, 2008, pp. 37-38). En efecto, algo similar ocurre con los bienes producidos y los modos de producción. Según Bonfil, pueblos de una misma civilización comparten también el significado y el valor hacia determinados bienes, y tienen compatibilidades en los modos de producir. De modo que el comercio es complementario y no hay, en las relaciones de dominación entre estos pueblos, una necesidad de que el pueblo subordinado sustituya o abandone sus prácticas productivas para, por ejemplo, pagar sus tributos, como ocurre en otros tipos de dominación que abordaremos luego (Bonfil, 2008, pp. 113-116).

[Pero la civilización] No se trata (...) de un simple agregado (...) de rasgos culturales aislados, sino de un plan general de vida que le da trascendencia y sentido a los actos del hombre, que ubica a éste en relación con la naturaleza y el universo, que le da coherencia a sus propósitos y a sus valores, que le permite cambiar incesantemente según los avatares de la historia sin desvirtuar el sentido profundo de su civilización, pero sí actualizándola (Bonfil, 2008, p. 32).

De modo que otro componente civilizacional en Bonfil refiere a lo moral/espiritual. Al respecto, indica que los pueblos que son resultado de un mismo desarrollo civilizacional,

tienen por un lado sistemas religiosos, y por otro, concepciones sobre el universo y sobre las obligaciones trascendentales que tienen los individuos para el sostenimiento del cosmos, y que tejen en cuanto a lo moral/espiritual relaciones de compatibilidad y mismo de aceptación entre los pueblos (Bonfil, 2008, pp. 117-118). Propiedades que se asientan sobre una caracterización del “otro” “(...) que no pasa por una concepción de inferioridad natural y absoluta” (Bonfil, 2008, p. 119). Estas elaboraciones Bonfil las utiliza para diferenciar las relaciones de dominación entre culturas que comparten un horizonte civilizacional, con lo que sucede desde la conquista con la imposición en mesoamérica de pueblos cuya raíz civilizacional es la occidental. Esta distinción, veremos luego, impacta en la operación de la negación/invisibilización.

Desprendimos de estas aproximaciones ciertas precisiones de la noción de civilización en Bonfil, aunque despuntan también contornos aún imprecisos. Sabemos que incluye a distintos pueblos, que deben compartir elementos simbólico-culturales, siendo algunos de tipo material-simbólico (alimentos, herramientas, propiedad de la tierra), y otros inmaterial-simbólico (lengua, organización de la vida). También deben compartir elementos morales/espirituales, a menudo en estrecha relación con lo simbólico antedicho, pero por momentos como esfera diferenciada (cosmovisión, códigos de comportamiento, sistemas religiosos). En efecto, lo que despunta es que la práctica misma (material, inmaterial) no debe ser idéntica, sino referirse, producirse en un marco simbólico compartido, lo que entrevera una distinción ontológica en clave civilizacional. Estas aproximaciones son en todo caso sustracciones sintéticas de lo que constituye la civilización en Bonfil, a partir de sus reflexiones sobre la civilización mesoamericana, en atención a la noción de “civilización negada”, y con la pretensión de interrogar esta noción como una modulación de la invisibilización en una escala regional.

A continuación, nos ocupamos del atributo negatorio de la noción, de determinados aspectos de su producción, en el entrecruce de la instauración de una sociedad colonial y las distinciones entre conjuntos civilizacionales.

1.b La negación cultural en las sociedades de tipo colonial y las divergencias en las disputas civilizatorias

Sin embargo, cuando el mundo europeo entró en contacto con los creadores de la cultura en el altiplano central, como dice un texto, “lo que se decía, se inscribía también en los códigos.

Miguel León-Portilla, Los antiguos mexicanos, 1961

Con la instauración del régimen colonial en América Latina, se inicia un proceso que perdura hasta nuestros días, que tiene consecuencias que aún modelan nuestras sociedades, y que dan cuenta de ciertos aspectos de las persistentes desigualdades en la región. Bonfil se inscribe en las caracterizaciones sobre las sociedades latinoamericanas como de colonialismo interno, puesto que repara en la existencia de dos polos cuyo desarrollo no es concomitante, indica que esta coexistencia está estrechamente relacionada con el carácter colonial, y aporta que su forma de operar se inscribe en una disputa civilizacional. Según Bonfil, la sociedad colonial implica la coexistencia conflictiva y asimétrica de dos culturas con diferentes proyectos civilizacionales. Uno es el proyecto del invasor, la sociedad colonizadora-dominante, que “(...) afirma ideológicamente su superioridad inmanente en todos los órdenes de la vida, y niega y excluye a la cultura del colonizado”, y otro proyecto es el del colonizado, la sociedad dominada (Bonfil, 2008, pp. 10-11). Las sociedades coloniales están atravesadas por lo que denomina esta escisión o segregación colonial (Bonfil, 2008, p. 41), que tiene repercusiones en el tipo de negación. En este apartado vamos a reparar en esa trama que se diseña entre la negación de civilización por efecto de la instauración de una sociedad colonial y que tiene como secuela/forma de operar, modos de segregación culturales y raciales. Otros rasgos de la negación como la desindianización y el etnocidio serán tratados en profundidad en el apartado subsiguiente.

Según Bonfil la segregación de tipo colonial en Mesoamérica acabó por reducir a las poblaciones dominadas y la práctica de su cultura a ámbitos (geográficos, sociales) específicos, propicios para su relativa reproducción, supervivencia y eventual actualización, en su encuentro con otras culturas, así sean estas de la civilización colonizadora (Bonfil, 2008, p. 41). Respecto a la segregación, y persistencia/desaparición de elementos culturales, la escisión se vio reflejada y fue propiciada por normas específicas de la sociedad colonial –como las leyes de indias–, o impuesta violentamente –lo que por ejemplo obligó a los pueblos sometidos a desplazarse hacia las regiones de refugio (Bonfil, 2008, p. 52).

La escisión colonial, las sociedades coloniales, la distinción negadora/invisibilizadora, como ya hemos mencionado, no se limita al período de las administraciones coloniales. La descolonización fue incompleta (Bonfil, 2008, p. 11): las independencias latinoamericanas, la formación de los estados nacionales, las distintas revoluciones, los gobiernos nacional-populares, los proyectos de desarrollo, son, revela Bonfil, distintas modulaciones de la prevalencia que adquirió en las élites gobernantes el proyecto civilizacional occidental por sobre otro proyecto (mesoamericano-latinoamericano-indígena)⁶⁸. Esto, inexorablemente, acentuó el proceso de negación/invisibilización de la cultura subordinada.

Su tesis es que la asociación de una cultura a una raza inferiorizada acabó por negar la identificación de un grupo étnico a una cultura:

La discriminación de lo indio, su negación como parte de “nosotros”, tiene que ver más con el rechazo de la cultura india que con el rechazo de la piel bronceada. Se pretende ocultar e ignorar el rostro indio de México, porque no se admite una vinculación real con la civilización mesoamericana (Bonfil, 2008, p. 43)

Concretamente, los pertenecientes a un grupo étnico inferiorizado tendieron a abandonar los atributos de su propia cultura, como la utilización de vestimenta, de su lengua o de sus sistemas religiosos, lo que contribuyó a la desaparición de su práctica (Bonfil, 2008, pp. 45-47). Pero según Bonfil:

El indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, las maneras, etc.); se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente (Bonfil, 2008, p. 48)

Esta colectividad organizada, por efecto de la coexistencia asimétrica y de dominación violenta que propone la sociedad colonial, llevó a un vuelco, una convulsión a nivel escalar, y fue reducida al ámbito local. Territorialmente se produjo la expulsión de las culturas dominadas de sus territorios, que en suma formaban un espacio vital y social unificado, y se las condenó a los desiertos, selvas, tierras improductivas para la sociedad dominante —que virtuosamente Beltrán González llama regiones de refugio—, y que acabaron por atomizar y fragmentar la civilización, alterando la escala asociada a su existencia (Bonfil, 2008, pp. 48-50).

⁶⁸ El libro es una argumentación histórica de cómo se fue negando la civilización mesoamericana en México.

En este sentido, podemos desprender que la negación civilizacional en una sociedad colonial implica en primera instancia negar la entidad de la colectividad organizada que conforman los diversos pueblos de la civilización negada; y segundo, que esta negación implica la asociación de la identidad étnica del dominado a la utilización y práctica de ciertos elementos culturales, lo que conduce a la profundización de su abandono y consecuente desaparición.

Estas derivaciones que obtuvimos de lo dicho por Bonfil en atención al caso mesoamericano, no necesariamente pueden hacerse extensivas a la región latinoamericana, puesto que su objeto no es América Latina sino Mesoamérica, acerca de la cual logra, en efecto, argumentar exitosamente su estatus de civilización. En este apartado desprendimos los componentes principales de la noción de civilización de Bonfil, y nos detuvimos en algunas precisiones del carácter negatorio en clave civilizacional. En particular, al modo en que se produce la negación en el contexto de una sociedad colonial, y su impacto en la segregación y consecuente invisibilización de culturas.

En el próximo apartado abordamos dos procesos simultáneos, quizás simbióticos, y por momentos no dichos, que en Bonfil son característicos de las dominaciones coloniales y derivaciones de la producción de la negación civilizacional: la desindianización y el etnocidio.

2. Antecedentes, consecuentes y contrafiguras de la desindianización y el etnocidio de Guillermo Bonfil Batalla en el pensamiento crítico latinoamericano.

La negación de la civilización mesoamericana que analizamos en el apartado precedente se opera en la obra de Bonfil Batalla mediante la introducción de otras herramientas teóricas que dan cuenta de procesos que es preciso delimitar. Bonfil utiliza el término desindianización para reparar en la sistemática pérdida de identificación étnica observable en México en las encuestas y censos poblacionales –de la que ya nos había alertado González Casanova. También hace uso de la noción de etnocidio, que no acaba por definir aquí con claridad, pero que reflota en otros de sus textos con mayores precisiones. En primer lugar, nos ocupamos de diferenciar y precisar desindianización y etnocidio para atender a sus diferencias, matices, su espesor y la relación que se puede tejer tanto entre ellos como con la negación de civilización. En una segunda instancia nos ocupamos de interrogar, complementar y diseñar contrafiguras

a estas nociones y los procesos que explican, con otras elaboraciones del pensamiento crítico latinoamericano. En este sentido, cabe preguntarnos. ¿La desindianización y el etnocidio son aspectos específicos de la negación? ¿son complementarios?, o ¿son en efecto derivaciones causales de la negación de civilización, con distintas velocidades y grados de autonomía?

2.a Desindianización y etnocidio: aspectos y pormenores de la producción de la invisibilización.

Desindianización es una noción que utiliza Bonfil para referir a un aspecto específico de la negación en el contexto de las sociedades coloniales, que opera a nivel identitario, pero no a nivel de la invisibilización de la cultura o conocimientos, aunque dificulta su continuidad. Bonfil define la desindianización como aquel proceso por el cual una población deja de considerarse perteneciente a su etnia, aun cuando su repertorio cultural continúa presente “(...) en aspectos tan importantes como la vivienda, la alimentación, la agricultura milpera, las prácticas médicas, [el lenguaje] y muchos otros campos de la vida social” (Bonfil, 2008, p. 43).

Esto se visualiza estrictamente en los censos poblacionales, ante las respuestas respecto a la pertenencia a una población indígena. Los bajos niveles de respuesta positiva, cotejados en poblaciones que mantienen prácticas propias de las comunidades indígenas de las cuales son originarias, dan cuenta de esta pérdida identitaria. De modo que para nuestros intereses de investigación abordamos la desindianización como una categoría accesoria y específica a lo identitario, del proceso más general de negación/invisibilización/desaparición de saberes y culturas en la región. Damos más precisiones sobre esta noción a fin de comprender su espesor y el espacio específico que ocupa tanto en Bonfil y su propuesta negatoria de civilización, como en el abanico de nociones sobre el que nos interrogamos.

Bonfil precisa que si bien el cambio se da a nivel identitario (indica también ideológico), no es meramente subjetivo, puesto que hay condiciones objetivas que impactan en este proceso, acelerándolo o enlenteciéndolo. Por condiciones objetivas refiere a que la sociedad dominante, en el marco de la sociedad colonial, ejerce presión para que esto suceda mediante intervenciones normativas, educativas, económicas y culturales, que refieren en su conjunto a la supuesta superioridad de la civilización colonizadora sobre la colonizada (Bonfil, 2008, p. 79).

En esta obra, Bonfil da cuenta históricamente de la ejecución de la negación civilizacional en México, y da cuenta que tiene distintos ritmos históricos. La desindianización, de este modo, tiene mayor presencia en su obra en aquellos períodos históricos en que se agudizó, por ello, es menester recordar la historización de la pérdida identitaria india propuesta por Bonfil.

El proceso tiene como origen el momento en que las diversas etnias indias fueron agrupadas bajo la única denominación de “indio”. Durante la colonización española la estratificación social inicial del mundo indio se fue diluyendo por resultado de la política indiana de la colonia española, que se aplicaba a todos los indios por igual. Ciertamente, recupera Bonfil, que en la práctica se establecían diferencias, a menudo relacionadas con la estratificación interna de la cultura en cuestión. Esta dualidad (“polos irreductibles y opuestos” en Bonfil) se complejiza ante la presencia de esclavos africanos, sus descendientes, y la proliferación del mestizaje, lo que según Bonfil no implicó cambios, al menos normativos, en la distinción de las dos sociedades escindidas del orden colonial (Bonfil, 2008, p. 124).

Con las independencias criollas del siglo XIX debía crearse una nueva entidad sociopolítica, México, y definirse una identidad nacional asociada a formas de ser y ejercer la ciudadanía ante un reparo de igualdad jurídica. Esto requirió distintos esfuerzos de subordinación de la civilización negada del cual la propiedad de la tierra es un ejemplo destacado. En este sentido, se instauró como arquetipo de ciudadano el propietario, y de la propiedad, su forma individual, de modo que la propiedad comunal, propia a las poblaciones indígenas, quedó excluida de reconocimiento. Así, con la igualdad jurídica propuesta por los liberales decimonónicos, se le suprimieron a los indígenas ciertas prerrogativas que les habían sido concedidas durante la colonia (Bonfil, 2008, p. 153). La nación que se buscaba debía seguir los modelos europeos y estadounidense. En este sentido, según Bonfil:

(...) la visión del papel que jugaba y podría desempeñar el indio en la sociedad nacional, no se apartaba, en esencia, de la que tuvieron los encomenderos y después los criollos dieciochescos: (...) un impedimento para ser completamente franceses o norteamericanos, que parecía ser la única manera imaginable de ser mexicanos (Bonfil, 2008, p. 154).

Hacia fines de siglo XIX cobró relevancia entre los forjadores de la nación la noción de civilización. Estatuto asequible, en cuanto se asoció solo a una de ellas, la occidental: “(...) civilizar ha significado siempre desindianizar, imponer occidente” (Bonfil, 2008, p. 158). Por

entonces, era prevaleciente la consideración de inferioridad racial del indio. Se deseó, en principio, blanquear, es decir –por el momento–, traer inmigrantes europeos, pero esto fracasó. Se buscó, por consiguiente, hacerlo en uso de otras herramientas de la desindianización: la escuela y el cuartel (Bonfil, 2008, p. 158).

Luego, Bonfil realiza una crítica a la construcción de la identidad tras la revolución mexicana de 1910, dando cuenta de determinadas formas y momentos que, quizás paradójicamente, acabaron por profundizar la desindianización. En este caso específico, según Bonfil, la desindianización es, como ya contamos, la desafiliación identitaria, que se profundizó en el período posterior a la revolución, y que Bonfil –y otros pensadores de la segunda mitad del siglo XX– denomina críticamente como “indigenista”. En este período se produjo un desplazamiento de los grupos que detentaban el poder, que se proponían “(...) romper las ataduras económicas, políticas, sociales e ideológicas [que constreñían el desarrollo nacional] y establecer una distribución diferente, más amplia y democrática, de los bienes que conformaban el patrimonio cultural del país” (Bonfil, 2008, p. 163). De modo que se abocaron con gran interés a crear o controlar los elementos culturales. Para lograrlo, según Bonfil, debieron formar –al igual que consideraron en otras latitudes de la región– una sociedad más homogénea. Se trataba de un proyecto que “afirma ideológicamente el mestizaje pero que en realidad se afilia totalmente a una sola de las vertientes de civilización: la occidental” (Bonfil, 2008, p. 186)

En este momento histórico de proliferación de políticas estatales indigenistas es que se agudiza, paradójicamente, la desindianización. El gobierno revolucionario se propuso llevar a los indígenas más “aventajados” a las ciudades, “someterlos a un lavado de cerebro mediante el cual reconocieran la superioridad de la cultura *nacional* sobre la propia”, (Bonfil, 2008, p. 173) y que vuelvan a las comunidades como “agentes de cambio” para desindianizar a otros. En este sentido, insistimos, desindianizar como política de construir una identidad nacional que contenga o funda en su seno a la pluralidad de identidades que conforman el territorio mexicano (Bonfil, 2008, pp. 172 y 208). Agente de cambio/indianismo/desindianización porque indica Bonfil que estos agentes de cambio lograron por momentos volver a las ciudades y llevar una vida de “movilidad social”, tras consagrar su “misión desindianizadora” (el entrecomillado es mío). Mientras que en otros casos estos agentes de cambio, formados en y empapados de la civilización occidental, pasaron a engrosar las filas de una crítica

“indianista”, tras quedar impactados por la diferencia entre la educación esquemática y denigrante que les habían inculcado en las ciudades, y la realidad de la comunidad india (Bonfil, 2008, p. 208).

Muchas de las búsquedas identitarias nacionales de los países latinoamericanos de fuerte presencia indígena y afrodescendiente, acordes a la prevalencia, por entonces, de los discursos racialistas, indican al mestizo como arquetipo de la identidad nacional. En este sentido, ¿qué entiende Bonfil por mestizaje y qué relación guarda con la desindianización?⁶⁹. Según Bonfil en esta construcción identitaria no se tuvo en cuenta la diferencia existente entre el mestizaje biológico y el cultural. Bonfil restringe el mestizaje a su concepción biológica, porque las apreciaciones del mestizaje en un sentido cultural llevan a incurrir en equívocos respecto a lo que ocurre en “(...) culturas de grupos diferentes que entran en contacto en un contexto de dominación colonial” (Bonfil, 2008, p. 42), lo que no tuvieron en cuenta por entonces estos procesos de la primera mitad del siglo XX. Otros autores denominaron este proceso como aculturación o proletarización (Bonfil, 2008, p. 79), pero a diferencia del mestizaje, estas apreciaciones no se convirtieron en políticas de Estado. En clave civilizacional, sin embargo, ninguna de ellas se propuso lograr la subsunción virtuosa de dos proyectos civilizacionales diferenciados. De modo que Bonfil recupera la desindianización, en el marco de estas distinciones entre mestizaje biológico y cultural, y necesariamente intercedida por la dimensión colonial. La desindianización, así, debe entenderse como un proceso histórico, que “(...) no es el resultado del mestizaje biológico, sino de la acción de fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada” (Bonfil, 2008, p. 42) en los contextos de dominación colonial.

Respecto al etnocidio en Bonfil, no se trata, en efecto, de una noción que utiliza mucho en este texto, apenas tres veces. En otro trabajo, posterior, lo menciona como “(...) la imposición de condiciones que impiden la continuidad histórica de una unidad étnica diferenciada” (Bonfil, 1991, p. 198). Esta subutilización no es desde luego una omisión. Bonfil participa, por ejemplo, de las reuniones de expertos sobre el etnocidio y el etnodesarrollo que se celebran en 1982 en San José de Costa Rica, y es uno de los firmantes de la compilación titulada: “América Latina: etnodesarrollo y etnocidio” que publica FLACSO en el mismo 1982. En ella,

⁶⁹ Bonfil indica que a menudo se llamó mestizaje a la desindianización (Bonfil, 2008, p. 52).

se califica al etnocidio de “genocidio cultural”; pero Bonfil, en su aporte individual, no hace caso alguno a la noción, y se concentra en el etnodesarrollo⁷⁰. De *México profundo* se desprenden dos usos del etnocidio: uno como atributo de determinadas “fuerzas” que eliminan culturas, y que son, en efecto, las de la civilización occidental sobre la mesoamericana. Pero a su vez, el etnocidio, como sustantivo, es un efecto de la desindianización: califica de “etnocidio estadístico” la pérdida de la identificación indígena resultante de los censos poblacionales en México (Bonfil, 2008, p. 46).

En *México Profundo*, desindianización, negación, etnocidio y mestizaje, constituyen nociones que refieren a procesos similares en torno a la coexistencia cultural o fricción interétnica⁷¹ y la invisibilización de saberes y culturas en América Latina, diferenciadas por matices que pertinentemente precisamos. Hablamos de una dominación de tipo civilizacional, donde la civilización dominante es colonizadora, y la dominada colonizada, y estructura sociedades coloniales, que se definen en Bonfil como escindidas y segregadas. La negación en estos contextos es una acción⁷² de la civilización dominante sobre la dominada, que deriva en la invisibilización de culturas. Esto Bonfil lo llama etnocidio, que como adjetivo y sustantivo refiere al genocidio cultural. Es diferente a desindianización, que refiere al proceso de pérdida identitaria de los indígenas con su cultura de origen. La desindianización es vinculante con la negación, pero no es una consecuencia directa de esta. En efecto, la tesis de Bonfil es que persisten las culturas de la civilización mesoamericana a pesar de la desafiliación identitaria indígena. Existen también condiciones objetivas –normativas, políticas, educacionales, etc.–, que impactan en el ritmo de la desindianización. El mestizaje⁷³, por su lado, y amén de su utilización como proyecto de identidad nacional, debe entenderse en su sentido biológico puesto que el mestizaje cultural induce a equívocos, lo que declina el concepto en su orientación hacia la problemática que nos interesa. De esta exposición de utilidades conceptuales, no podemos ofrecer conclusiones válidas para toda América Latina, pero sí

⁷⁰ “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización” en *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio* FLACSO, 1982.

⁷¹ Según el antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira, la noción de fricción interétnica atiende a la negación que se produce en las relaciones entre una sociedad tribal y otra nacional, y los efectos de “destrucción” y “sobrevivencia” (Cardoso, 1963, p. 10).

⁷² En efecto, en *México Profundo* el verbo “negar” aparece con mucha mayor frecuencia que el apenas mencionado atributo negatorio.

⁷³ Peter Wade dice que hay una multiplicidad de mestizajes, y Gloria Anzaldúa dice que el mestizaje es positivo (Chaves y Zambrano, 2006).

desprender arreglos conceptuales que sirvan a futuras investigaciones que reparen en estas problemáticas en clave civilizacional, interesadas en la invisibilización de culturas y tomando como objeto América Latina.

2.b Indigenismo, indianismo, andinización, blanquitud, reindianización y etnodesarrollo.

Un haz de categorías para pensar la invisibilización

La desindianización, evidente, problemática, en apariencia imparable, al menos hasta la publicación de *México profundo* en 1987, comienza a revertirse a partir de los años noventa y hasta la actualidad. La población que se identifica como indígena aumentó en la región para el período 2000-2010 en un 49% (CEPAL 2014 en Svampa, 2016, p. 30). Como vimos en el apartado precedente, en los años setenta y ochenta varios pensadores levantaron críticas al indigenismo practicado por los gobiernos que a partir de las primeras décadas del siglo XX pretendieron formar una identidad nacional que contuviera y en su hacer excluyera a la pluralidad de identidades étnicas existentes en el territorio nacional (Reinaga, 1970; Bonfil, 2008; Cruz, 2022; Echeverría, 2010). La inversión que ocurre de un tiempo a esta parte en la identificación étnica, llamada reindianización por la antropóloga colombiana Margarita Chaves, no pareciera corresponderse con una tregua en la desaparición de culturas y saberes. De hecho, vertientes relevantes del pensamiento crítico latinoamericano, como las epistemologías del sur, se erigieron en torno a su persistencia.

En este subapartado presentamos y analizamos a modo de apuntes nociones aledañas y contrafiguras teóricas de la desindianización, como andinización, blanquitud y (re)indianización. El indigenismo tuvo como respuesta crítica, política y filosófica, el indianismo, que propone “(...) la liberación india, desde los indios mismos (...)” (Cruz, 2022, p. 153), de toda opresión de la civilización occidental (Reinaga, 2010). Referimos aquí a su elaboración quechua-aymara, que tomó “potencia crítica” y se replicó en praxis política a partir de los años sesenta hasta la actualidad, y está representada principalmente en la figura y obra de Fausto Reinaga⁷⁴ (Cruz, 2022). Este autor boliviano refiere que el indigenismo comienza en Perú a partir de 1926, con la propuesta de Mariátegui y Haya de la Torre y desde allí se irradia hacia Ecuador y Bolivia. Según Reinaga “lo que buscaba consciente o inconscientemente era la integración del indio en el movimiento revolucionario del cholaje de

⁷⁴ Para reparar en las menciones anteriores del “indianismo” ver Cruz, G. (2022, p.153).

izquierda” pero recabó en un proyecto asimilacionista, “(...) de integración a la sociedad blanco-mestiza (...)” (Reinaga, 2010, p. 136). En sus raíces, indigenismo e indianismo se trata de dos movimientos disímiles, mientras que el primero es de tipo “reivindicativo”, el indianismo es de tipo “liberador” (Reinaga, 2010, p. 136). Esta noción se erige en un contexto de creciente desindianización. No refiere especialmente a los procesos relacionados a la desindianización, pero sí puso en acción nociones tales como andinización, sobre la que conviene precisar.

La andinización debemos entenderla como el proceso mediante el cual sectores blancos-mestizos adquieren determinados atributos de los indios andinos y que tiene como horizonte un “mestizaje invertido” (Cruz, 2022, p. 40). En efecto, Cruz indica que la andinización está presente en determinados discursos en torno al mestizaje de comienzos del siglo XX, en especial en una vertiente que, siguiendo al antropólogo francés Faure, llama “teluristas”, encabezados por el boliviano Franz Tamayo y lo dicho en su libro de 1910 *Creación de la pedagogía nacional*. Sin embargo, indica que por un lado para los teluristas es aún sustancial la idea de raza, de modo que la andinización refiere apenas a uno de los rasgos del mestizaje propuesto: “la razón occidental se andiniza al asumir la potencia biológica-moral del indio” (Cruz, 2018, p. 39). No encontramos en esta noción una propuesta inversa al etnocidio de las culturas indígenas por parte de la civilización occidental vaticinado por Bonfil.

Aquí es pertinente precisar otra formulación que se inserta en esta tensión identitaria, se trata de “blanquitud” de Bolívar Echeverría. Para el filósofo ecuatoriano toda nación moderna se construye a partir de la formulación de un “ethos capitalista” al cual deben subsumirse las diversas poblaciones que habitan en su territorio. La modernidad, según Echeverría, es intrínsecamente racista, de modo que el ethos supone necesariamente la “blanquización”. Echeverría da cuenta de dos modos que esta adquiere: uno es en términos biológico-racistas, está intervenido por el racismo étnico (refiere al color de la piel y denomina “blancura”); y el otro es de orden moral-cultural, está intervenido por el racismo identitario, y denomina “blanquitud” (Echeverría, 2010, p. 11) (Cruz, 2018, pp. 28-31). Nos interesamos en este último, que adscribe a lo cultural y lo identitario. Esta noción no atiende, como la desindianización, a una evidencia censitaria de la autopercepción identitaria, sino que supone la incorporación de modos de la apariencia física, del respeto a ciertos protocolos y compostura de los gestos, de ciertas formas de la mirada y el olfato (Bonilla, 2022). Esto, en términos de Echeverría, exige

la interiorización y subjetivación del ethos histórico-capitalista. A su vez, requiere de la adopción de una práctica de la productividad mediada a través de intercambios mercantiles y comerciales (Bonilla, 2022). De esta forma, la blanquitud es una noción aledaña y que complementa a la desindianización, atenta más a la subjetivación ética que a la autoafirmación, aunque con un aporte relativamente restringido de la dimensión cultural. Noción desarrollada tras el comienzo de la inversión de la autopercepción identitaria étnica, según Echeverría la blanquitud sigue ocurriendo, y constituye la forma en que opera la tendencia civilizatoria, inacabada, amenazante y siempre a punto de vencer, de la modernidad sobre las culturas llamadas tradicionales o ancestrales (Echeverría, 2010, p. 17).

A continuación, quisiéramos presentar dos derivaciones del complemento desindianización-blancitud. Es decir, la inversión de la tendencia desindianista a partir de fines de los años ochenta y el engrosamiento de las filas de los autopercebidos indígenas tuvo diversas consecuencias, que no pretendemos aquí agotar, pero sí mencionar al menos dos. Por un lado, la formación de fuertes colectivos identitarios volcados a defender y reivindicar la práctica de sus culturas y conocimientos, que en casos llegó a formar parte fundamental de ciertas experiencias comunitarias, sociales, y también políticas de la región, al punto de consagrarse en cambios constitucionales, tales como lo ocurrido en Ecuador (2008) y Bolivia (2009).

Por otro lado, hubo otras derivaciones a nivel individual y colectivo de esta inversión identitaria. En efecto, siguiendo la literatura sobre el tema podemos pensar que la nueva identificación indígena no es la vuelta a un estado anterior, sino que incorpora ciertos aspectos del ethos capitalista adquirido en su proceso de blancitud. Por ejemplo, el antropólogo mexicano José Luis Escalona Victoria se detiene en la mercantilización que adquirió la pertenencia étnico-cultural en determinados sectores poblacionales en el contexto de reindianización (Chaves y Zambrano, 2006). De este modo, la reivindicación identitaria indígena se expresa como una mercancía de la que, como de cualquiera otra, se espera obtener un rédito económico. Esto se observa en el “turismo comunitario o rural”, en proyectos de desarrollo local y de política cultural, que recabó en comercializar “etnomercancías”, esto es:

(...) una mercancía con apariencia étnica para el observador, por su autenticidad, su carácter manual, tradicional y/o una particular belleza estética que se supone es parte de un grupo culturalmente delimitado (Escalona Victoria, 2014, p. 262)

Escalona refiere específicamente a la comercialización del patrimonio material, como artesanías, vestimentas y textiles. De modo que la “reindianización”, en cruce con lo visto de Echeverría, implicaría un proceso de visibilización, práctica de culturas y saberes indígenas, pero empapados del componente capitalista-mercantil adquirido por el ethos común (y racista) incitado por los estados modernos en las tentativas de blanquitud. Es en este sentido que se utiliza el término inversión y no reversión, puesto que se sustituye el sentido de la pertenencia identitaria por su contrario (de desidentificación a reidentificación), pero no se vuelve a un estado anterior al baño moderno-capitalista.

Finalmente, quisiera dar algunas precisiones sobre el etnodesarrollo, en su relación al etnocidio y su pertinencia para los procesos identitarios que venimos analizando. En Bonfil, la noción de etnodesarrollo se utiliza como contrario de etnocidio:

Frente a este hecho [el etnocidio como genocidio cultural], se analizó y destacó el etnodesarrollo, es decir, la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que se considere, e implica una organización equitativa y propia del poder (Bonfil et al., 1982, pp. 10 y 24)

No alcanza, en efecto, con detener el etnocidio, y que la mera tregua etnocida dé lugar a la proliferación, sino que es preciso “(...) el establecimiento y la aplicación de políticas (...)” (Bonfil et al., 1982, p. 23) que garanticen su ejercicio, para lo que estipulan una serie de recomendaciones, de la que se destaca la autodeterminación⁷⁵. En efecto, el etnodesarrollo de Bonfil se enmarca en la elaboración del autor de la noción de control cultural. Los Estados establecen políticas culturales que dan como resultado un tipo específico de control cultural, y que para realizar el etnodesarrollo debe ser modificada (Bonfil, 1995, p. 468). Y así, según Bonfil, cambiar la correlación de fuerzas sociales logrando la inversión (o al menos el equilibrio) de las fuerzas civilizacionales que están en oposición (Bonfil, 1982, pp. 135-137). Para ello, como en el indianismo, es necesario que sean los pertenecientes a esos grupos étnicos quienes asuman la capacidad de decisión. Y también, como mostramos que pervirtió

⁷⁵ Entre muchas otras se refieren: la autodeterminación política (en la que mencionan la plurinacionalidad), el reconocimiento oficial y enseñanza de lenguas nativas, la reivindicación de la tenencia colectiva de la tierra y la autogestión comunitaria, la toma en consideración del valor de los conocimientos indígenas para el desarrollo científico, y la inclusión de estos grupos en la toma de decisiones sobre ellos mismos, lo que abona el indianismo que contrapusimos al indigenismo (Bonfil et al., 1982, pp. 74-75 y 140).

el indigenismo, que se forme un personal (“agente de cambio”), pero destinado a hacer de enlace entre la cultura propia y la universal (Bonfil, 1982, p. 144). La definición de etnodesarrollo no da cuenta por sí misma de la proliferación y desarrollo de la cultura propia de un grupo étnico. Es decir, no se trata de cuantificar el pluralismo cultural, o la reproducción de estas culturas (como sucede con la desindianización y la reindianización), sino que hace hincapié en la afirmación y la capacidad de decisión y práctica sobre su propia cultura.

En tanto Bonfil diferencia entre el etnocidio como genocidio cultural, y la desindianización como pérdida de la identificación con la cultura indígena, y que no se establecen entre ellos relaciones causales sino vinculantes mas no necesarias, podemos inferir que entre etnodesarrollo y reindianización se da el mismo fenómeno. La medición integral del etnodesarrollo y el etnocidio (en tanto pluralismo o genocidio cultural/epistémico), de las prácticas culturales, lingüísticas, religiosas, etc., constituye aún una tarea a realizar para las ciencias sociales y humanas.

En este apartado repusimos detalladamente, en primera instancia, lo que refiere Bonfil en *México Profundo* por desindianización y etnocidio. Luego, desplegamos un boceto conceptual de nociones aledañas o contrapuestas, que escrutan procesos similares referentes a la identidad, lo cultural y el etnocidio en clave civilizacional sobre América Latina.

El pensamiento crítico latinoamericano se muestra aquí diverso, consonante y sumamente valioso. Fuimos pertinentemente, en el cuerpo del apartado, suscribiendo conclusiones parciales que luego buscaremos amalgamar en la conclusión de la tesis. Nos interesa aquí destacar que esta abigarrada expresión teórica da cuenta de un vasto y valioso armazón conceptual, capaz expresar las problemáticas específicas de nuestra región, con una singularidad referida tanto al ámbito nacional, como al de regiones definidas del continente, y de América Latina como unidad problemática. En efecto, las nociones repuestas que fueron creadas para dar cuenta de procesos o fenómenos sociales en zonas geográfico-sociales específicas, como indianismo y andinización; o en el seno de unidades nacionales, como lo hace Bonfil en *México Profundo* con indigenismo, desindianización y etnocidio; o a nivel latinoamericano, con reindianización, blanquitud, y otras apariciones referenciadas del etnocidio y el etnodesarrollo; todas estas nociones se muestran permeables a los esfuerzos de otorgarles poder explicativo frente a los procesos de invisibilización en América Latina.

Observamos que la desindianización es la pérdida de la autopercepción identitaria étnica, y el etnocidio es sinónimo de genocidio cultural. Tratamos ambos procesos como derivación de la negación de civilización, lo que nos permitió establecer las relaciones entre ellos y el atributo negatorio. Concluimos que ambos procesos ocurren en los casos de la negación de civilización que se propicia en relaciones de dominación entre sociedades de distinto conjunto civilizacional. La desindianización, por su parte y tal como la define Bonfil, dio paso al proceso inverso, la reindianización, sin por ello dar fin al etnocidio. De modo que entre desindianización y etnocidio no hay una relación directa y causal, sino que en todo caso se potencian, como ocurrió con las políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos del siglo XX. Estos gobiernos pretendieron *campesinar*, *proletarizar*, *mestizar*, *integrar* a los indígenas, y tuvieron como consecuencia más directa el aumento de la desindianización y el etnocidio, es decir, de la invisibilización. Como proyecto contrapuesto al indigenista, repusimos el *indianismo* de Reinaga, que a su vez utiliza la noción de andinización como horizonte biológico-cultural, mediante la adopción de parte de los blanco-mestizos de determinadas prácticas de los indígenas de las etnias andinas. De esto desprendemos que andinización no guarda relación con desindianización pero es más cercano a etnocidio. En el contexto de dominación civilizacional, el etnocidio propiciado por la civilización occidental se perfila de difícil evitabilidad; la andinización traza un futuro que al menos podría enlentecer su marcha. La desindianización que parecía inevitable se detuvo, y dio paso a un proceso inverso, el de reindianización (Chaves, 2005). Como mencionamos, esto no resultó en una tregua del etnocidio, pero la autoafirmación indígena tuvo diversas consecuencias, entre ellas una que llevó a que ciertos elementos culturales se mercantilicen. El término blanquitud de Bolívar Echeverría refiere a la adopción de ciertos gestos y comportamientos blanco-mestizos por parte de mestizos-indígenas, y del ethos histórico-capitalista. La reindianización, esto es el retorno de los indígenas a su autopercepción identitaria tras el paso por la blanquitud, tiñe la utilización y comercialización de ciertos elementos culturales con el ethos capitalista, produciendo lo que Escalona Victoria llama etnomercancías, representada en textiles y artesanías que se venden en el turismo local o comunitario.

3. Propuestas y vacilaciones recientes en torno al estatuto civilizacional de América (Latina) en Darcy Ribeiro y Adolfo Colombres.

Ahora nos ocuparemos de presentar sucintamente las reflexiones más relevantes en torno al estatuto civilizacional de América Latina, en atención a la invisibilización, la diversidad cultural y la identidad. En primer lugar, repondremos la tipología civilizacional para los pueblos de América Latina realizada por Darcy Ribeiro. Luego, veremos las implicancias que trae para Adolfo Colombres afirmar a América (y no latina) como una civilización emergente.

Antes de adentrarnos en este apartado nos será útil esclarecer la distinción entre lo civilizacional y lo civilizatorio. Según Kozel:

El enfoque civilizacional es una forma de pensar el mundo a gran escala. La *imago mundi* que perfila (...) difiere de (y en parte completa a) aquellas que lo visualizan como un domo único (occidentalizado o híbrido) o como una estructuración polarizada en centro/s y periferia/s. Internamente diverso, prioriza la identificación de aquellos rasgos que, por perdurables, se presentan como característicos de una cultura (Kozel, 2022, p. 112)⁷⁶

Lo civilizacional se declina forzosamente en plural. Este atributo de la noción implica contrapesarlo con lo “civilizatorio” (o “pathos civilizatorio”, en tanto camino a emprender), que refiere a la disposición jerarquizante de las sociedades en una supuesta “evolución humana”, y en que la civilización occidental se autopercibió civilizada, situándose como superior, relegando en el camino a las demás (aún no civilizaciones) a la condición de inferioridad o barbarie, (Kozel, 2019, pp. 105-110).

3.a Las civilizaciones y América Latina en Darcy Ribeiro

Un intento relevante de clasificar nuestros países en atención a lo civilizacional/civilizatorio es el llevado adelante por Darcy Ribeiro, con su distinción entre pueblos *testimonio*, *nuevos*, *transplantados* y *emergentes*. Además, es en el antropólogo brasileiro donde la noción de civilización adquiere —en un exponente latinoamericano— una utilización reiterativa y un espacio de privilegio a lo largo de toda su obra (Kozel, 2018, p. 146). En Ribeiro es preciso observar la historia de la humanidad como un proceso evolutivo definido por las revoluciones tecnológicas, que a su vez fueron activando “procesos civilizatorios” (Kozel, 2018, p. 149). De modo que las posiciones que se ocupan en este proceso refieren, en esencia, a la capacidad

⁷⁶ Indica que el término civilización se declina forzosamente en plural: las civilizaciones del mundo (p. 113)

de seguir el paso de las potencias dominantes de la revolución tecnológica, en la asimilación e incorporación de su tecnología (Kozel, 2023, pp. 239-240) (Ribeiro, 1992, p. 38):

(...) cada proceso civilizatorio fue mezclando racialmente y uniformando culturalmente a diversos pueblos, incorporándolos en nuevas formaciones socioculturales en calidad de núcleos céntricos o de áreas dependientes. Tributarias del difusionismo antropológico, estas afirmaciones superan al eurocentrismo por su orientación multilineal, es decir, por la disposición a pluralizar el “proceso civilizatorio”; también derivadamente, por su capacidad para integrar en la narrativa a todas las sociedades (Kozel, 2018, p. 149).

Ribeiro elabora su tipología en el libro *Las Américas y la civilización: proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, publicado en 1969⁷⁷.

En primer lugar, ubica a los pueblos testimonio. Según Ribeiro, en una escala global, están constituidos por aquellos “representantes modernos de as velhas civilizações originais sobre as quais se abateu a expansão europeia” (Ribeiro en Kozel 202e, p. 238), como India y China, entre otros. A escala latinoamericana, esto implica México, Guatemala, Bolivia, Perú y Ecuador, lo que a su manera es espejo de las sociedades/civilizaciones⁷⁸ mexica-azteca, mesoamericana-maya y andina-inca. En los pueblos testimonio de América: i) las ciudades se convirtieron en centros difusores de la nueva cultura y generaron lazos de dependencia hacia las áreas rurales; y ii) las sociedades y poblaciones pasaron a ocupar una posición dependiente y proletaria en la economía global, en que se desarrolla la hibridez, esto es: una cultura a) ladina, entre neoindigenismo y neoeuropeísmo, y b) sincrética en cuanto a formas de producción, instituciones y creencias (Rodríguez Ozán, 1992, p. XV).

Los pueblos nuevos los constituyen en América Latina Brasil, Colombia, Venezuela, las Antillas, Chile y Paraguay, que surgen de la fusión de matrices indígenas, negras y europeas,

⁷⁷ La “serie de ‘estudios de antropología de la civilización” (Kozel, 2018) de Ribeiro refieren en total a seis de sus libros, cinco publicados entre 1968-1972, y el sexto en 1995: *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear* (1968), el ya mencionado *Las Américas y la civilización: proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos* (1969), *Los indios y la civilización* (1970), *El dilema de América Latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes* (1971), *Los brasileños: teoría del Brasil* (1972), y *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (1995). Rodríguez Ozán (1992) refiere con la misma denominación a esta serie sin incluir desde ya el último libro, de posterior publicación.

⁷⁸ Éstas entre sí tienen diferencias que no compete precisar aquí. Privilegiamos mencionar, a modo indicativo, que Ribeiro hace diferencia entre sociedad y civilización, y que entiende de manera conjunta cada uno de estos binomios.

representan la uniformidad, y constituyen la “configuración histórico-cultural más característica de las Américas” (Kozel, 2023; Rodríguez Ozán, 1992).

Por pueblos trasplantados Ribeiro refiere a aquellos países que en su origen pertenecían a la categoría de nuevos, pero que con los flujos migratorios europeos mudaron hacia transplantedos por la prevalencia étnica que éstos supusieron. Se trata, a nivel global, de países como Estados Unidos, Nueva Zelanda, Israel, Sudáfrica, y en América Latina Argentina y Uruguay⁷⁹ (Kozel, 2023; Rodríguez Ozán, 1992)

Finalmente, los pueblos emergentes, que son a nivel global aquellas naciones africanas y asiáticas que pasaron, a nivel tribal, de ser meras “factorías coloniales” a constituir etnias nacionales. En América Latina está representado, de modo inorgánico, por las “masas de los grupos indígenas del altiplano andino, de Yucatán y de Guatemala” (Ribeiro, 2017, p. 286), como sobrevivientes de las civilizaciones mesoamericana y andina, pero como unidades estatales no los hay.

En definitiva, Ribeiro ve la historia de la humanidad como la de una sola civilización compuesta por diferentes pueblos y sociedades. Esta historia fue variando en función de distintos procesos civilizatorios que ocurrieron por sucedáneas revoluciones tecnológicas. De este modo, se encumbraron unas sociedades sobre otras, lo que implicó variadas formas de la invisibilización cultural y étnica sobre aquellas relegadas al lugar de “actualización o incorporación histórica”. América Latina, por su parte, fue impactada a partir del siglo XVI por dos revoluciones tecnológicas: la mercantil primero y la industrial después, en las cuales le correspondió, en ambos casos, el lugar del peregrinar en el subdesarrollo y la desigualdad, y del posicionarse sus pueblos en un lugar subalterno e inferiorizado (Kozel, 2018, pp. 150-151). Es en estas reflexiones sobre lo civilizatorio que debemos entender la tipología ribeirana sobre los pueblos latinoamericanos. En efecto, Ribeiro no se decide a afirmar el carácter civilizacional de América Latina.

En términos identitarios, las primeras elaboraciones sobre lo civilizacional de Ribeiro se insertan en el período de desindianización, hacia fines de los sesenta y principios de los setenta. La preocupación del Ribeiro saliente de sus años etnográficos con los indígenas en

⁷⁹ Ribeiro menciona también el sur de Brasil, que aquí omitimos referir por privilegiar las unidades estatales-nacionales.

Brasil era la transfiguración. La última de sus elaboraciones, y que cierra la “serie de estudios antropológicos de la civilización”, se produjo durante la reindianización⁸⁰. Aquí, caracterizó a los pueblos indígenas latinoamericanos como una “civilización emergente”, con una promesa futura de realización (Kozel, 2019, p. 115). Este carácter vacilante, no acabado y emergente de la afirmación civilizacional, será nodal para nuestro próximo abordaje, el de Adolfo Colombres.

3.b Potencias de la afirmación civilizacional en Adolfo Colombres

El libro con el que el antropólogo argentino Adolfo Colombres se inserta en esta saga civilizacional se titula *América como civilización emergente*, publicado en 2004. Este ensayo constituye una crítica a la expansión de la cultura occidental y una puesta en valor de la diversidad latinoamericana, a partir del enfoque civilizacional. El problema, según Colombres, global y regional, es civilizatorio, y recaba en la conformación de sociedades nacionales homogéneas por la incapacidad de la civilización occidental de asumir la diferencia cultural (Colombres, 2008, pp. 11-12). En suma, la problemática que le interesa es la invisibilización de culturas y saberes por intercesión de la cultura occidental, pensado en clave civilizacional. Por tanto, la salida que vislumbra es civilizacional. Pero el ensayo despunta tanto por la crítica como por lo propositivo: la afirmación como civilización emergente sería el único modo real y efectivo de proponer alternativas a la catástrofe a las que nos somete el desarrollo de la civilización occidental (Colombres, 2008, p. 103).

Desde luego que la denominación “emergente” es deudora de Ribeiro. Como vimos, el antropólogo brasileiro lo acuñó pensando en los pueblos indígenas latinoamericanos. Colombres –lo indica el título–, refiere a América y no a América Latina, puesto que para él en el siglo XXI “(...) es preciso trascender al indígena”, y adoptar esta denominación, que incluye a indios, negros, sirio-libaneses, judíos, eslavos, etc. (quienes no son naturalmente latinos), pero que, según dice, excluye a Estados Unidos y Canadá (Colombres, 2008, p. 8). En este sentido, no alcanza ya con re-indianizar, sino que también es preciso re-africanizar al afrodescendiente americano y re-europeizar al europeodescendiente americano (Colombres, 2008, p. 26).

⁸⁰ *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (1995)

Se trata de una propuesta inclusiva, que cierne los grupos étnicos-sociales de la región en su especificidad y contenedor de su historia, a la vez que pluralista y proyectivo, todo lo que está implícito en sus consideraciones sobre la “civilización emergente”: “Emerger como civilización implica un esfuerzo por apuntalar los procesos generadores de alteridad, desarrollar los aspectos específicos de nuestra cultura y promover su universalización” (Colombres, 2008, p. 23).

Veamos su definición de civilización:

Una civilización es en todo caso un común denominador; una convergencia de pensamientos, no la unidad de ellos. Dentro de una civilización, por cierto, caben tanto la diversidad cultural como la contradicción de intereses, pero hallaremos siempre elementos identitarios comunes, historias y valores compartidos que permitan reconocer a otros pueblos como hermanos y operar en conjunto con ellos frente a otras civilizaciones. Se trata de una construcción de sentido, la que solo puede arrancar de una voluntad explícita (Colombres, 2008, p. 7).

La noción de civilización que fuimos delineando desde Bonfil Batalla traía un sentido más inductivo y acentuado en lo cultural, que refería a cuestiones simbólicas materiales e inmateriales que, presentes en los pueblos mesoamericanos, nos permitía hablar de una civilización (mesoamericana)⁸¹. La definición de Colombres, por el contrario, es una incitación a afirmarlo: “dejemos de vacilar. Seremos una civilización en la medida en que así lo afirmemos” parece decirnos Colombres⁸².

De modo que América como civilización emergente no contiene pueblos definidos por aspectos culturales (como determinados grupos indígenas), raciales, por límites nacionales (mexicanos, argentinos, bolivianos), ni regionalistas (mesoamericanos, andinos). Refiere en efecto a una diversidad de grupos étnicos-sociales que conforman la región americana, cuya singularidad histórica, identitaria y cultural es plausible de mancomunarse en una civilización, y que esta construcción requiere de una afirmación discursiva –que hasta el momento se manifiesta vacilante. A su vez, esta afirmación civilizacional tiene tres rasgos que me interesa

⁸¹ Y esto traía aparejadas formas del colonialismo, de la segregación, del sincretismo, de la negación y de las relaciones de dominación, –según intentamos– válidas para la región.

⁸² “La situación exige hoy (...) radicalizar el discurso contra-hegemónico, oponer una cultura verdadera a las subculturas dominantes (...). La conciencia es el fundamento del ser” (Colombres, 2008, p. 13).

destacar: primero, que protege la diversidad que la compone⁸³; segundo, que es proyectiva, diseña un futuro y una utopía propia, anclada en el pluralismo cultural⁸⁴; tercero, la dimensión política y propositiva para la actualidad⁸⁵.

De modo que de las elaboraciones recientes, acordamos que la unidad que nombramos como América (latina o no) es una civilización vacilante, en tanto no se afirma como tal, que alberga en su seno una o varias subunidades que fueron negadas en su carácter civilizacional, que tanto esas subunidades negadas como la civilización latinoamericana vacilante pueden (o deben) ser consideradas civilizaciones emergentes, denominación que, de afirmarse, tendría efectos directos en los procesos de invisibilización de culturas y saberes en la región puesto que, como afirma Colombres:

La emergencia civilizatoria es una alternativa a la globalización capaz de encauzar la suma de nuestras culturas en un lecho a la vez único y plural, para así ganar fuerza y reclamar en el nuevo milenio un rol protagónico (Colombres, 2008, p. 103).

Conclusión

Nos propusimos investigar la noción de civilización negada que suscribe Bonfil Batalla en su libro *México Profundo. Una civilización negada*, con la intención de observar los modos en que hace referencia a la invisibilización de sujetos, culturas y saberes. En este transcurso nos adentramos, en el pensamiento crítico latinoamericano, en las discusiones en torno al estatuto civilizacional en América Latina y en las distintas denominaciones que se utilizaron para abordar los procesos que según Bonfil producen esta invisibilización. De esta exploración creemos haber diseñado un esquema autoral-conceptual con diversos alcances y a su vez con signos de cohesión y unidad problemática, que otorgan respuestas al menos parciales a

⁸³ “Al hablar de emergencia civilizatoria dentro de un marco de pluralismo cultural [debemos ahondar en su diversidad] (...) sin soslayar sus contradicciones y conflictos” (Colombres, 2008, p. 43).

⁸⁴ “Dicho proyecto [alternativo al occidental], en la medida en que implica un despliegue del imaginario, el intento de articular una conciencia civilizatoria, puede ser asimilado con la utopía (...)” (Colombres, 2008, p. 35), y “Se precisa impulsar un proceso que proyecte, también a nivel universal, una cosmovisión diferente, presentada no como curiosidad de un grupo minoritario, sino como propuesta civilizatoria de toda una región (Colombres, 2008, p. 100).

⁸⁵ “Es impensable la emergencia civilizatoria de América sin un verdadero proceso de integración regional, que no se limite a lo económico. El eje debe estar en lo cultural (...)” (Colombres, 2008, p. 99).

nuestros problemas de investigación, pero que sobre todo requieren ser completadas por futuras investigaciones.

Una primera conclusión debe referir a la noción misma de civilización que desprendemos de este capítulo. Vimos que Bonfil no define claramente aquí esta noción, y tuvimos que construirla a partir de las argumentaciones que da para dar cuenta de la existencia de la civilización mesoamericana. En este sentido, según Bonfil los pueblos de una misma civilización deben compartir elementos simbólico-culturales (siendo algunos materiales como herramientas y alimentos, y otros inmateriales como aspectos idiomáticos y de organización de la vida, etc.), y otros morales/espirituales (como cierta cosmovisión, códigos de comportamiento, etc.), que son a menudo también simbólicos. En efecto, lo que despunta en Bonfil es que i) la práctica misma debe referirse a un marco simbólico compartido que da cuenta de una continuidad cultural, ii) que existen entre los pueblos de una misma civilización relaciones de dominación pero que no constituyen sociedades coloniales con las implicancias segregacionistas y negatorias que esto implica; y iii) que se organizan en un territorio que constituye un horizonte geográfico social y vital, construido de modo intersubjetivo. Las distinciones entre lo civilizacional y lo civilizatorio nos permitieron esclarecer y aportar lo dicho por Darcy Ribeiro y Adolfo Colombres. Ribeiro piensa lo civilizacional en una escala global que contiene distintos pueblos y sociedades, el avance de esta civilización ocurre por diferentes revoluciones tecnológicas que produjeron diversos procesos civilizatorios. En estos tiempos, para la región, el proceso civilizatorio es encabezado por occidente, y a los pueblos de América Latina le cabe el lugar de “actualización o incorporación histórica”. Colombres abre sus reflexiones a otros grupos étnico-sociales de América (Latina), y repara en la reivindicación identitaria por historias y valores comunes para afirmarse como civilización, deparando a la posibilidad todavía vacilante de una civilización emergente para América (Latina). Con estos matices, logramos al menos bosquejar distinciones en la noción de civilización en el pensamiento crítico latinoamericano, lo que nos permite reparar en diversos modos de pensar la invisibilización, y también abordar el carácter negatorio cuando lo asociamos al estatuto civilizacional.

Otra conclusión relevante es la referida a los tipos de dominación inter e intracivilizacionales. A este efecto, argumentamos que en las dominaciones intercivilizacionales (occidente-mesoamérica para Bonfil) se producen sociedades de tipo colonial (que son segregacionistas,

racistas, y que establecen una distinción ontológica en que el colonizado es inferiorizado). La negación civilizacional en este tipo de sociedades implica en primera instancia negar la entidad de la colectividad organizada que conforman los diversos pueblos de la civilización negada; y segundo, que esta negación implica asociar la identidad étnica del dominado a una cultura, lo que conduce a la práctica invisibilizadora-etnocida en contextos de dominación intercivilizacionales.

La negación invisibilizadora –que nos interesa aquí en tanto intercesión de la cultura occidental– tiene como condición de ocurrencia esta dominación inter-civilizacional; pero Bonfil va más lejos: su preocupación surge de la desindianización y el etnocidio, siendo la primero la permanente baja de la autoidentificación de las etnias indígenas, y el segundo el genocidio cultural mencionado. El etnocidio es, en definitiva, la precisa formulación de la invisibilización en este capítulo, en tanto es el efecto de la negación (civilizacional, invisibilizadora) sobre las culturas de la civilización dominada. Como advertimos, también la invisibilización se produce en relaciones de dominación intra-civilizacionales (aztecas sobre toltecas, por ejemplo), aunque en modos sincréticos, puesto que se carece de la inferiorización colonial-etnocida. La desindianización, por su parte, es subjetiva (identitaria-ideológica), y también existen condiciones objetivas que la afectan (como las políticas culturales del indigenismo). Con los años, la desindianización que inquietaba a Bonfil se invirtió, y dio comienzo a la “reindianización”. De modo que la desindianización es vinculante con la negación-invisibilización, pero no es una consecuencia directa de esta. Sin embargo, la reindianización no acabó con el etnocidio. De modo que entre desindianización y etnocidio no hay una relación directa y causal, sino que en todo caso se potencian.

Trazamos de la desindianización y el etnocidio un abanico conceptual presente en el pensamiento crítico latinoamericano que da cuenta al menos de modo parcial de distintos momentos y formas de operar teóricamente el problema del etnocidio. La desindianización fue contrapuesta con indianismo y andinización. Estas elaboraciones están atravesadas por la crítica al indigenismo. En efecto, el indianismo se construye en la crítica al indigenismo, y dice que este último promueve la desindianización mediante un proyecto “reivindicativo” de lo indígena, que es invisibilizador, pero no “liberador” como el indianista, que podría o no ser visibilizador. Fausto Reinaga a su vez utiliza la noción de andinización, contrafigura relativa de desindianización, como horizonte biológico-cultural puesto que implica la adopción de parte

de los blanco-mestizos de determinadas prácticas de los indígenas de las etnias andinas. Relativa porque no refiere a la autopercepción, pero está sin dudas relacionada. Pero sí la andinización implica formas de la invisibilización. En el contexto de dominación civilizacional-etnocida-invisibilizador, la andinización traza un futuro que al menos enlentece su marcha. La reindianización no implicó fin del etnocidio, sino una nueva modulación de lo étnico, que llevó a un esperanzado Ribeiro a mencionar a los pueblos indígenas latinoamericanos como civilización emergente.

El término blanquitud de Bolívar Echeverría refiere a la adopción de ciertos gestos y comportamientos (del ethos histórico-capitalista) de los blanco-mestizos por parte de mestizo-indígenas, y esto en sí implica modos de invisibilización. Por ello, es complementaria de desindianización, atenta más a la subjetivación ética y a la dimensión cultural. Con la reindianización, la blanquitud no se detuvo, y continúa su marcha invisibilizadora. Bonfil ve que en un contexto de alta desindianización persiste la práctica de las culturas de la civilización mesoamericana. En estos términos, Bonfil y Echeverría refieren de diversos modos a un mismo proceso invisibilizador que tiene distintas velocidades. Finalmente, vimos cómo en el proceso de reindianización, la nueva percepción identitaria tiñe la utilización de sus elementos culturales con el ethos histórico-capitalista del que habla Echeverría. Esto se representa en la aparición de etnomercancías, esto es, artesanías, textiles, ropa indígena que en el “turismo comunitario y rural”, en la museología, y en determinadas políticas de desarrollo local, según Escalona Victoria aparecen sobrefetichizadas.

Por último, nos preguntamos en qué medida se pensó y puede pensarse el enfoque civilizacional a nivel de América Latina, qué intentos hubo, y qué se desprende de las elaboraciones sobre este enfoque. De modo que exploramos los pormenorizados intentos clasificatorios de Ribeiro y Colombres, en atención a su valor para abrigar la diversidad y su voluntad de afirmarse. El enfoque civilizacional tiene el valor de precisar y valorar la diversidad dentro de un proceso global que, aquí y en atención a América Latina, distinguimos por su potencia etnocida.

En definitiva, concluimos que tanto la noción civilización como el atributo negatorio constituyen un compuesto potente en cuanto al valor de la diversidad que contiene, como a los procesos que producen la negación. El etnocidio, como derivado de la negación

civilizacional, constituye una modulación de la invisibilización presente y diseminada en el pensamiento crítico latinoamericano, al que llegamos forzosamente desde la noción de civilización negada de Bonfil. El carácter iterativo con que aparece la noción de civilización latinoamericana, de inmersiones cortas o más bien lentas, desde distintos ángulos disciplinares y de propósitos, constituye, a los fines de esta investigación, una reverberancia ineludible y potente con que los latinoamericanos logramos o queremos lograr pensarnos a nosotros mismos.

Capítulo 4. Feminismos latinoamericanos

Introducción

Este capítulo plantea divergencias respecto a los otros capítulos de la tesis, algunas evidentes ya desde el título, y sobre las que es preciso dar ciertas precisiones. El objetivo del capítulo y las preguntas que nos hacemos son en esencia las mismas: dar cuenta de distintas formulaciones de la invisibilización en el pensamiento crítico latinoamericano, observando qué se invisibiliza y cómo se elabora la invisibilización. En los otros capítulos nos ocupamos de una o dos nociones, que se emplean para dar cuenta de una realidad social, histórica, económica, ontológica latinoamericana, que repara en los modos en que se invisibilizaron sujetos, culturas y saberes. Aquí, por el contrario, no nos ocupamos de una noción, sino de diversas formulaciones presentes en un campo de ideas, el feminismo latinoamericano, con el propósito es dar cuenta de distintos modos en que se pensó la invisibilización de las mujeres. Sería desmesurado emprender la tentativa de abarcar el conjunto de las ideas propuestas en el feminismo latinoamericano, que se caracterizan por ser prolíficas, multifocales, y con múltiples tensiones y desacuerdos. Es difícil incluso ser asertivo con el nombre que damos a este campo de ideas, puesto que están en permanente tensión entre reformulación y despliegue. Aquí podremos apenas tender el hilo conductor de la invisibilización entre ciertos abordajes que, nos parece, tratados como una unidad, acaban por poner en el centro la diversidad epistémica.

Proponemos un recorrido dividido en tres apartados: en el primero exploramos la invisibilización en ciertos textos centrales de los feminismos de inspiración marxista; luego, lo hacemos en las nociones de “entronque patriarcal” y “amefricanidad”, de los feminismos comunitario-indígena y negro; y finalmente, nos ocupamos de la noción de feminicidio. Creemos que esta diversidad de abordajes, que da cuenta de la problemática que nos interesa de diversos modos, admite ser organizada atendiendo a dos ejes principales. La primera es la

representación de la diversidad social, cultural, geográfica y epistémica de la región. La segunda, la atención colocada en las distintas dimensiones de estructuración del poder y la dominación a escala global: clase, género y raza. Desde el cambio de siglo, estos dos ejes encontraron especial expresividad a partir de la noción de colonialidad, y el pensamiento decolonial latinoamericano. De estos maridajes teóricos nos ocupamos en el próximo capítulo, en el que trabajamos sobre las distintas colonialidades, y que el feminismo latinoamericano interpretó mediante la noción de colonialidad del género.

En el primer apartado vamos a trabajar dos autoras centrales del feminismo de inspiración marxista latinoamericano, que corresponden a lo que Alba Carosio denomina segunda ola feminista, ubicada en los años setenta. En particular, Carosio dice que estos feminismos critican el saber científico por ser un discurso producido por un poder hegemónico masculino que se presenta como objetivo, universal, único y verificable (Carosio, 2017). Vamos a trabajar en primera instancia el pensamiento de la teórica y documentalista argentina Isabel Larguía, a partir de su estupenda obra de 1973 *Hacia una ciencia de la liberación de la mujer*, co-escrita con su marido John Dumoulin en la Cuba revolucionaria. Larguía hace un análisis en clave feminista-marxista que pone en el centro la explotación y subordinación de la mujer en la sociedad capitalista, tanto en la esfera pública-social-productiva como en la privada-familiar-doméstica. La otra autora que trabajamos es la socióloga chilena Julieta Kirkwood, una de las figuras más importantes del movimiento feminista chileno de los años ochenta. En particular, analizamos lo dicho en su libro *Feminarios*, de 1987, que es en realidad un conjunto de conferencias reunidas. A los fines de nuestra investigación, el aporte de Kirkwood resulta interesante porque, aún desde la base económica marxista, pone mayor énfasis en la relevancia de los aspectos superestructurales, como la cultura, la ciencia, la ideología y el Estado, que hacen a la posición subordinada que ocupan las mujeres. Creemos que vamos a encontrar, en ambas pesquisas, una puesta en el centro de la noción de patriarcado, que aporta a dar cuenta de las condiciones desiguales entre mujeres y hombres, tanto en el trabajo como en la familia. En este punto, debemos entender que el “sistema patriarcal” no es solo un sistema económico-capitalista (puesto que también hay patriarcados en sociedades comunitarias, esclavistas, etc.), pero que el capitalismo refuerza el sistema de dominación de los grupos masculinos de poder (Gargallo, 2006: nota al pie 8, p.19).

La segunda ola de feminismos latinoamericanos fue criticada por ciertas intelectuales, líderes comunitarias y organizaciones feministas indígenas, por no tener en cuenta la heterogeneidad cultural y social latinoamericana. Estos feminismos “blancos” o “blanquizados”, a menudo urbanos y de clase media, buscaban la liberación de las mujeres de un sistema de género binario y excluyente, que organizaba el trabajo en una economía de mercado (Gargallo, 2012, p. 12). De modo que sus críticas encontraron más pertinente distinguirse de estos y llamarse “feminismos de Abya-Yala” (Gargallo, 2012; Fernández Nadal y Martínez Espínola, 2022). Por eso, en el segundo apartado, nos vamos a ocupar de dos nociones provenientes de feminismos que construyen su identidad en torno a su pertenencia étnico-cultural. Estos feminismos, y todos los abordajes que restan de este capítulo, pertenecerían a la “tercera ola de feminismos latinoamericanos”⁸⁶. Según Carosio se trata de “(...) feminismos locales y diversos, localizados en nuestra latinoamericanidad (...) [lo que] implica hacerlo desde la marginalidad explotada del imperio global, donde la violencia se naturaliza teniendo como base la violación colonial” (Carosio, 2017, p. 33). Esto, demanda “(...) analizar de manera integral los efectos del racismo, las relaciones de clase y género, sus intersecciones entre el colonialismo y el imperialismo que complejizan las opresiones” (Carosio, 2017, pp. 35-36).

La primera noción que abordamos es la de “entronque patriarcal”, que da cuenta de la continuidad y refuncionalización del patriarcado ancestral en el patriarcado actual. La noción se construye en oposición a ciertos abordajes “esencialistas” en América Latina, que tienden a considerar la llegada del patriarcado con la conquista de América y la llegada de la cultura occidental. Elaborada inicialmente por la activista boliviana-aymara Julieta Paredes en los años noventa, en un feminismo autónomo-radical urbano o periurbano, luego fue reciclada por ella misma en los años dosmil en clave comunitaria-indígena, y tomado, en el medio rural, por las comunidades xinkas del norte de Guatemala, en particular por Lorena Cabnal. El corpus bibliográfico central a este respecto está compuesto por fragmentos de artículos o libros de Paredes y Cabnal, y tiene como eje principal y estructurador el maravilloso libro de la escritora

⁸⁶ En un artículo anterior, titulado “El feminismo latinoamericano y su proyecto ético-político en el siglo XXI”, *Revista venezolana de Estudios de la Mujer*, v.14 n.33, Caracas dic. 2009, Alba Carosio hace otra periodización de las “olas” de feminismos latinoamericanos, aquí nos referimos a su trabajo de mayor actualidad. También somos conscientes de que existen cuestionamientos a las periodizaciones “por olas”; no hace falta aclarar que acudimos a ellas por razones heurísticas y de organización de nuestro argumento.

italo-mexicana Francesca Gargallo titulado *Feminismos de Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América* (2012).

En un segundo momento, abordamos la noción de “amefricanidad” que configuró la adelantada (a la tercera ola feminista) socióloga brasilera Lélia Gonzalez en los años ochenta. Esta noción tiene el valor de introducir las ideas sobre la interseccionalidad propuestas en el feminismo afrodescendiente de Estados Unidos, en el intento de pensar en clave feminista la múltiple situación de opresión que une a las mujeres negras descendientes de africanos en el continente. Para su análisis presentamos las consideraciones iniciales de la categoría, y la relevancia que adquirió en aportes más contemporáneos de los feminismos negros latinoamericanos, en la pluma de las antropólogas colombianas Mara Viveros Vigoya y Diana Gómez Correal. Además, de modo complementario a la invisibilización de las mujeres negras que da cuenta la noción de amefricanidad, analizamos el poema “Oriki para las negras viejas de antes” de la poetisa afrocubana Georgina Herrera. En él, se da cuenta de la producción de la invisibilización de saberes, en atención a cómo se producen, circulan, (des)apropian e invisibilizan, en el seno doméstico-familiar.

Para finalizar, en el tercer apartado recuperamos la noción de feminicidio. Si bien la noción no nace en América Latina, es retomada a principios de los 2000 para dar cuenta de las violencias estructurales detrás del asesinato de mujeres en diferentes latitudes de América Latina. Entre las académicas, cobró relevancia en los intentos de lograr tipificar estos asesinatos y ser incorporada en los marcos jurídicos nacionales. Los trabajos de la antropóloga argentina Rita Segato, así como el tratamiento pionero de la mexicana Marcela Lagarde constituyen abordajes centrales. La noción nos resulta interesante en tanto da cuenta de una invisibilización que se refleja específicamente en los cuerpos de las mujeres. Si bien abarca distintos tipos de violencia, trabajamos en particular la muerte y la violación sexual, con distintas implicancias para la invisibilización. En el contexto neoliberal, de precarización de la vida, de la existencia de organizaciones criminales ligadas al narcotráfico y del extractivismo, la noción logra visibilizar y pensar en términos de género ciertos asesinatos de mujeres que a menudo eran tratados como “crímenes sexuales” o “de organizaciones criminales”. En este contexto, la noción recibe otros aportes, como su conexión con la “necropolítica del género” que propone la socióloga costarricense Monserrat Sagot. Poner en el centro el cuerpo requiere pensar el feminicidio como una noción que permite entender estas violencias como

formas de consagrar el dominio masculino sobre un territorio, lo que en las luchas socioterritoriales actuales, en que las mujeres tienen un rol importante, se vuelve de mayor necesidad (Svampa, 2016, pp. 492-494).

1.El feminismo de inspiración marxista y la invisibilización del trabajo.

Patriarcado. Familia. Explotación.

En este apartado nos ocupamos de presentar dos modulaciones de la invisibilización en el feminismo marxista latinoamericano: la propuesta por Isabel Larguía y John Dumoulin en su libro de 1973 y la desarrollada por Julieta Kirkwood en los años ochenta. Según Carosio, en esta etapa “(...) las mujeres descubrieron las contradicciones de un sistema que tiene su legitimación en la universalidad de sus principios, pero que en realidad es sexista, racista, clasista, colonialista e imperialista” (Carosio, 2017, p. 31).

El análisis de Larguía se hace en una clave marxista que podríamos llamar ortodoxa, y destaca por su precisión analítica para dar cuenta de la explotación e invisibilización de la mujer en el plano estructural, mediante una lectura renovada de la teoría marxista del trabajo y del valor. Por su lado, el aporte de Kirkwood destaca por dar precisiones sobre la elaboración de la inferioridad de la mujer más atentas al plano ideológico/cultural; los argumentos que desmontan esta jerarquización se sustentan en evidencias científicas, y conducen a otorgar al feminismo un rol dentro de las alternativas para el cambio social. En ambos abordajes despunta un feminismo cuidadoso en desvelar el carácter patriarcal de la sociedad, el lugar de la mujer en la familia y el trabajo, y por otorgar una atención marginal a las especificidades latinoamericanas.

1.a Lo doméstico como trabajo invisible en la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin

Nos interesa comenzar por el abordaje de Isabel Larguía y John Dumoulin porque da cuenta, de un modo analítico sumamente detallado, y con base en la teoría marxista del valor, cómo se ejecuta la explotación de las mujeres por el lugar que se les asigna en el modo de producción capitalista. En particular, Larguía refiere de modo explícito a la invisibilización que sufren las mujeres, en tanto el trabajo que realizan para la reproducción de la fuerza de trabajo (en el ámbito doméstico-familiar-patriarcal) no es reconocido como tal. Además de la base

económica y materialista que determina este posicionamiento (y doble condición de invisible-explotada) en las sociedades de clases, se implican consideraciones culturales, morales, valorativas (superestructurales) ancladas en una supuesta diferencia biológica y que delinean los contornos de la invisibilidad de las mujeres, y que es necesario esclarecer. De modo que interrogamos esta lúcida obra en atención a cómo se opera teóricamente la invisibilización y qué es lo que se invisibiliza.

Partiremos por algunas premisas del marxismo que retoma Larguía y que son claves para entender su producción teórica. Según Marx el trabajo es la transformación de la naturaleza, y la explotación se produce, en una sociedad capitalista, en tanto hay un sector social (una clase) que es dueña de los medios de producción y por tanto se apropia del excedente de valor que produce un trabajador (otra clase). Cada trabajador dispone de una fuerza de trabajo, que es el conjunto de sus capacidades físicas y mentales. En el sistema capitalista, en una jornada de trabajo debemos diferenciar en primer lugar el *tiempo de trabajo necesario*, que es el que tiempo que le requiere al trabajador producir el valor suficiente para volver al día siguiente y reproducir su fuerza de trabajo. El resto de la jornada de trabajo, el trabajador produce dinero que será apropiado por el dueño de los medios de producción. Este conjunto lo llama “trabajo social”, y Larguía lo caracteriza como visible. Indica que sólo existe en tanto hay otro trabajo “el segundo trabajo”, que se da en el ámbito familiar y doméstico, de modo invisible. Lo denomina *trabajo familiar indispensable*, o “trabajo doméstico” y “sólo los dos en conjunto son suficientes para la reproducción de la fuerza de trabajo”. De modo que lo invisible es el trabajo doméstico, que se realiza por fuera de las relaciones capitalistas de producción, y por tanto no es reconocido. El trabajo doméstico no produce *valores de cambio*, sino solo valores de uso, que son por ejemplo ocuparse del cuidado de los enfermos, de la limpieza, de los hijos, de la alimentación, etc. Es decir, la retribución por el trabajo social concibe la reproducción de la fuerza de trabajo en tanto a la adquisición de los bienes y cuidados necesarios para la subsistencia, pero no considera la jornada de trabajo de quien, en el ámbito familiar-doméstico, se ocupa de que esos bienes y cuidados se compren, se cocinen, se limpien, se arreglen, etc. En suma, esta distinción entre los *tiempos* de una jornada de trabajo, dan cuenta de dos tipos de trabajo, social y el doméstico. El primero, naturalmente identificado con la producción de mercancías, *visible* e inmerso en las relaciones sociales de producción

capitalista; y el segundo recluso al espacio doméstico y familiar, *invisible*, que no participa de la esfera del intercambio.

De este modo, la “molécula” de la sociedad de clases capitalista y que garantiza la reproducción de la fuerza de producción es la familia. En efecto, en las sociedades precapitalistas, el espacio familiar (o gentilicio) funcionaba tanto como unidad de reproducción de la fuerza de trabajo, como unidad de producción social. Con el advenimiento de la masa total de trabajo se escinde progresivamente en los dos sectores mencionados.

La familia, en su forma conocida por nosotros, surge con la disolución de la comunidad primitiva. No es casual que la palabra «familia» se refiriera originalmente al derecho de propiedad privada que tenía el *paterfamilias* tanto sobre las personas como sobre los bienes que componían su casa. La «casa» surge como primera forma de empresa privada, propiedad del jefe de la familia, para la producción, el intercambio y la competencia con las demás casas, y para la acumulación del plusproducto (Larguía y Dumoulin, 1973, p. 8)

Así, es en la unidad familiar patriarcal-capitalista donde ocurre la distinción espacial indicada entre trabajos. Es en este espectro de precisiones que se inserta la atención al espacio invisible al cual fue relegada la mujer.

La distinción entre trabajo familiar y social que caracteriza al sistema capitalista, implicó a su vez una división sexual del trabajo que, en el espacio de la familia precapitalista, no se encontraba escindido. El hombre es el que sale a vender su fuerza de trabajo o a ser propietario de los medios de producción, se define como productor de mercancías. La mujer, por su lado, y con el desarrollo del capitalismo se incorpora al mercado del trabajo visible y también pasa a vender su fuerza de trabajo, pero sin desmedro de su tarea doméstica. La omisión de esta segunda jornada de trabajo “refleja la discriminación de la mujer y la confusión de *reproducción biológica* con *reproducción privada* de fuerza de trabajo”. De este modo, la mujer lleva a cabo una tarea visible y una invisible: la primera de la venta de su fuerza de trabajo en el mercado, y la segunda como reproductora de la fuerza de trabajo de su esposo, que sale a venderla al mercado.

La distinción entre los roles se asienta en “diferencias biológicas obvias”, aunque sobre estas se erigió una “superestructura cultural” que atribuyó a las mujeres ciertos rasgos de su personalidad que se suponen inherentes a cada sexo. Estos, según Larguía, no se originan con el capitalismo, sino que son “milenarios” y otorgan preeminencia a la autoridad masculina. La

mujer será inhibida de su desarrollo físico, intelectual, y se le atribuirá cobardía o debilidad de temperamento, todo lo que “enajena de humanidad” a las mujeres y que integra una supuesta *femineidad*.

En este sentido, el “romanticismo”, es decir, la objetivación de la mujer, que se evidencia en su tratamiento como objeto de belleza y de seducción, oculta la explotación de su fuerza de trabajo en ambos sentidos señalados: el invisible, doméstico, que continúa ejerciendo; y el visible, como trabajadora. Pero la esfera “visible”, indica Larguía, se configura como extensión de la esfera doméstica, en tanto perdura el privilegio masculino y el tipo de tareas “auxiliares” que las mujeres ejercen. Esto se concretiza, por ejemplo, en la justificación del pago de salarios más bajos por igual tarea que los hombres, y por incorporarse como trabajadora industrial en el sector textil, farmacéutico o alimentario, y como prestadora de servicios de enfermería, secretaria, maestra, etc.

Trabaja ocho horas en una fábrica, recibiendo por esto un salario, y al retornar a su «dulce hogar», le espera una segunda jornada de trabajo no asalariado, descalificado, estupidizante, que le quita de la cabeza toda ilusión acerca de su igualdad con el hombre y de su flamante independencia social (Larguía y Dumoulin, 1973, p. 27)

Esta sub-preciaación del trabajo social femenino, extensivo de las tareas domésticas, se debe a que es necesario, estructuralmente, que la mujer “no agote toda su fuerza en la producción social, sino que conserve energías (...) [ya que el trabajo] del hombre se realiza a expensas del trabajo” de la mujer en el hogar (Larguía y Dumoulin, 1973, pp. 82-83). Además, en la sociedad de consumo (que Larguía indica entre otras razones como neocapitalismo), se exagera el rol de la mujer como propietaria de su sexo y como compradora. Su sexo adquiere estatuto de mercancía, de modo que buscará ser atractiva, para así consagrar la venta mediante un matrimonio.

Este abordaje de la invisibilización de las mujeres se destaca por la atención portada a la base material de la sociedad capitalista. Se inserta en cierto enfoque marxista feminista de los sesenta y setentas que cernía las injusticias a la relación entre clases sociales, y observaba en esta estructura el modo en que se ejercía la explotación sobre la mujer. Muchas de las propuestas de Larguía parten de consideraciones mismas de Marx, Engels o Lenin sobre lo doméstico-familiar o el rol de la mujer, y tienen como perspectiva la liberación femenina,

como bien indica el título de su libro. Nuestra lectura se centra en cómo se invisibiliza a las mujeres en el análisis teórico que hacen los autores del rol de la mujer en el capitalismo. Así, creemos relevante dar cuenta que los autores hablan específicamente de invisibilización, y analizan su ocurrencia en el no reconocimiento del trabajo doméstico, para lo que dan diversas argumentaciones, algunas estructurales y otras superestructurales, que fuimos pertinentemente presentando. Las estructurales remiten a la escisión entre trabajo doméstico y trabajo social que impuso el capitalismo, y la correspondiente división sexual. La mujer hace los dos trabajos, siendo subpagada en el social, y continúa haciendo el doméstico al regresar al hogar. De este modo la familia es intrínsecamente patriarcal, y es desde ella que se expande la relación de clases/sexos a la esfera pública del trabajo social, lo que la constituye en molécula de la explotación e invisibilización de las mujeres. En cuanto a la superestructura, el romanticismo y la sociedad de consumo adscribieron a las mujeres determinados comportamientos, valores y cierta debilidad de carácter que la postran a una consideración de objeto e inferioridad. En suma, creemos que se da cuenta de la invisibilización de sujetos, en este caso la mujer, mas no de sus culturas y saberes, y esta invisibilización no presentaría matices latinoamericanos específicos. Las menciones a la región son accesorias, y refieren muy escuetamente a las implicancias que tiene en su análisis el hecho de que aún no se haya logrado cierto desarrollo de las relaciones sociales capitalistas de producción.

1.b Julieta Kirkwood y la sociedad occidental como condición de la rebeldía feminista

“Nuestra historia es invisible, como es
invisible toda la historia de los oprimidos”
Julieta Kirkwood

La argumentación teórica de Julieta Kirkwood para dar cuenta de las invisibilizaciones está en estrecha conexión con lo visto en los capítulos anteriores, y con los desarrollos que nos aguardan en el último de los capítulos. En particular, la socióloga chilena da cuenta de la invisibilización de sujetos y de saberes, y cómo ésta se relacionan con las posibilidades de rebeldía o cambio social feminista. Trataremos en estas páginas de mostrar cómo se ejecuta esta idea. En lo que atañe a las culturas, Kirkwood no da mayores precisiones. Considera que

“nuestra sociedad” (chilena y latinoamericana) es occidental, y no repara puntualmente en la especificidad ni en la heterogeneidad latinoamericanas.

La primera distinción en el argumento de Kirkwood para dar cuenta de la inferioridad que se le depara a la mujer en nuestras sociedades descansa en la distinción ontológica entre hombre y mujer: “Sólo las mujeres tienen el problema de preguntarse por sí mismas, por el significado de su condición. La mujer es lo *otro*, en tanto el hombre es lo *uno*” (Kirkwood, 1987, p. 20). Esta dualidad entre “uno” y “otro” –que hasta ahora abordamos en términos de humanidad–, cuando refiere a lo genérico-sexual, se expresa en la constitución de la conciencia. Es decir, el discurso (la Historia, la Cultura, etc.) convierte al hombre en sujeto, y al hacerlo, convierte en objeto al “otro”, aquí representado en la mujer (Kirkwood, 1987, pp. 26-27). Bien sabemos, sin embargo, que la dualidad entre hombre y mujer a menudo se explicó por razones biológicas. Kirkwood se encarga de desmontar esto, y así diferenciar sexo (fenotípico), de género (cultural). Para argumentar esta diferencia toma evidencias científicas (a la manera occidental) para argumentar que la biología del sexo hombre no es superior a la del sexo mujer, y esto es una cuestión *de hecho*. En cuanto al género, por ejemplo, no menciona otros tipos que pudieran existir en las culturas latinoamericanas, sino que refiere a la construcción cultural de la categoría –en la sociedad patriarcal–, y cómo es una cuestión *de valores*, que refiere a patrones de conducta y modos de comportamiento. La confusión entre *hechos* y *valores*, es decir la confusión entre sexo y género, se naturalizó, de modo que se convirtió a la mujer en un “grupo” subordinado (Kirkwood, 2017, pp. 22-30). Se asoció sexo a género, rasgos biológicos a atributos y capacidades individuales, y se les asignó a las mujeres una función en la sociedad “(...) al servicio de la fuerza de trabajo industrial (...), a la reproducción de las fuerzas productivas”. Es decir, restringiendo a la mujer al ámbito doméstico, que “produce y reproduce la fuerza de trabajo general”, y como un “ejército de consumidoras (...) esencial al éxito del capitalismo” (Kirkwood, 2017, p. 38).

Esta es la invisibilización del ser en Kirkwood, producida por una distinción ontológica, que naturalizó diferencias y agrupó un sujeto(-objeto) de sexo femenino, al que le atribuyó capacidades intelectuales inferiores, en función del rol que se le requiere en la sociedad industrial-patriarcal: subordinado, consumista, circunscrito al ámbito doméstico, y ocupado de reproducir la fuerza de trabajo. Esta es la producción de la invisibilización, que nos responde al “qué y cómo se invisibiliza”, y que pone su centro en la invisibilización de sujetos.

No se interesa Kirkwood por las culturas y saberes invisibilizados; hasta el momento el foco de su denuncia es ontológico porque lo que quiere es dar cuenta de la potencia transformadora que reside en la rebeldía del “otro”, de tipo feminista.

Por otro lado, según Kirkwood hay ciertos conocimientos, y entre ellos los feministas, que por su forma o contenido “perturban el status-quo del conocimiento admitido-reconocido”. Dice que esta forma “dominante” del conocimiento, “paradigma científico”, opera a través de “ciertos principios selectivos”, que elimina a los conocimientos feministas considerando a sus portadoras “ignorantes”, y los desautoriza calificándolos de “heréticos” (“tonterías”, “cosas de mujeres”). En particular, se les condena por basarse en la “experiencia”, y por hablar de la “mujer, sexo, amor, etc.” (Kirkwood, 1987, p. 44). Pero este conocimiento se atreve a “postular ordenamientos teóricos alternativos”, de modo que es ahí donde se realiza el pensamiento feminista como subversivo (contra-cultura, contra-dominio, contra-lenguaje y contra-poder). En este sentido, retoma a Nun para indicar que el feminismo es “la rebelión del coro”, los “condenados” de Fanon, junto a negros, niños, viejos, y los que “no tenían derecho a expresarse” (Kirkwood, 1987, pp. 43-46). Esta es en efecto la producción teórica de la invisibilización de saberes. Kirkwood da cuenta así de dos invisibilizaciones, la de sujetos y la de saberes. Los saberes femeninos son potentes, y su visibilización puede subvertir el orden vigente.

Para finalizar, quisiera destacar algunos rasgos universalistas de la mirada de Kirkwood, que en suma la ubican como una de las referentes de la segunda referida por Carosio, y serán retomados críticamente en el próximo apartado. Para Kirkwood el motor de la historia humana no es la lucha de clases, sino la historia de las sucesivas luchas por realizar la libertad, la igualdad y la solidaridad. La historia humana no conoce de distintas civilizaciones sino de distintas culturas, que pertenecen a una sola civilización, la humana, de la cual la idea y la praxis del dominio patriarcal está en su misma raíz constitutiva. De este modo, descarta la existencia de formas de dominio matriarcales, en una escala planetaria (Kirkwood, 1987, p. 50).

En su consideración de la sociedad occidental se plantea una paradoja que es preciso presentar. Si bien, como mostramos, se produce la invisibilización de sujetos y saberes, es solo en la sociedad occidental donde el feminismo puede ser planteado como rebeldía social al patriarcado. En esta sociedad hay un gran desarrollo teórico de las nociones de lo “libre e

igual”, que se contrasta en la práctica con los intentos de vivirla, generando frustraciones e insatisfacciones, que como venimos viendo están del lado del “coro” y los “condenados”, entre los que están las mujeres (iguales en los principios jurídicos, desiguales en el plano cultural-valorativo). Al ser el motor de la historia humana las luchas por la libertad, la igualdad y la solidaridad, y haber una “enorme distancia y contradicción entre las igualdades teóricas y las prácticas discriminatorias”, si las mujeres acceden a aquel desarrollo teórico, pueden tomar “conciencia informada femenina” (informada en el sentido de ser capaz de ver esta contradicción), y ponerse en “situación de rebeldía” (Kirkwood, 1987, pp. 64-68).

De este modo, el feminismo empieza en las sociedades occidentales y desarrolladas, es más probable en las sociedades “modernas” que en las “tradicionales”, y en los sectores medios más que en los altos y bajos, en tanto estos últimos por su bajo conocimiento de la “teoría democrática y de la igualdad” no pueden alcanzar el grado de conciencia informada requerido (Kirkwood, 1987, p. 70).

Por otro lado, es de destacar, en nuestra mirada atenta a las culturas latinoamericanas, que Kirkwood plantea expresamente que en las sociedades que llama “primitivas” las mujeres se ocupaban de la “supervivencia de la sociedad”, mientras que las occidentales (entre las que están las latinoamericanas del siglo XX) no tienen esta preocupación sino las antedichas, relativas a la sociedad industrial. No encontramos menciones que indiquen de la coexistencia de distintos tipos de sociedades en América Latina, sino que parece ser una discusión zanjada en una linealidad histórica. Tampoco hay menciones que asocien lo primitivo a lo prehispánico latinoamericano, pero (es un ejercicio de adivinación) tenemos razones para pensarlo a partir de las críticas que, según veremos luego, indican que estos análisis no toman en cuenta la heterogeneidad cultural y étnica latinoamericana.

Lo que se desprende de estas elaboraciones de Julieta Kirkwood es una modulación del feminismo latinoamericano que critica al patriarcado, entendido como la persistencia de una trama de relaciones y valores del ámbito doméstico-privado, que implican superioridad del hombre sobre la mujer y que las encontramos naturalizadas en nuestra sociedad occidental. En particular, muestra cómo se manifiesta el patriarcado en el saber científico y sus formas de producir y validar conocimiento; y en la cultura, entendida como la naturalización de valores que (re)producen las desigualdades. A este respecto, contrasta con la supuesta igualdad

jurídica entre hombres y mujeres en las sociedades occidentales. La toma de conciencia de estas inconsistencias habilita la praxis rebelde feminista, con horizontes subversivos.

En este apartado repusimos dos enfoques de la segunda ola de los feminismos latinoamericanos, caracterizados por la influencia marxista, y que presentan semejanzas y diferencias en torno a los resultados de la invisibilización. El aporte de Larguía es más analítico, y se concentra en explicar desde la teoría marxista cómo se produce la explotación e invisibilización de la mujer. Larguía dice que en la sociedad capitalista la fuerza de trabajo del hombre se realiza en el trabajo social, contra una remuneración más alta que la de la mujer, y la mujer tiene dos jornadas laborales, puesto que además de la jornada remunerada, tiene otra, la invisible-doméstica. Esto acontece en la familia, que es unidad molecular de la explotación, inherentemente patriarcal, y extiende sus relaciones al ámbito del trabajo social. Así, la mujer es explotada e invisibilizada, puesto que lo que no reconocemos es el ámbito doméstico-familiar-patriarcal. Para garantizar esto, se esgrimen representaciones de las mujeres, se la vuelve propietaria de una mercancía, su sexo, se institucionaliza el matrimonio (donde logra venderse), se la crea como consumidora de “cosas de mujeres”, y se despliega un haz de representaciones de la mujer donde lo que llama “romanticismo” juega un rol preponderante. Así, Larguía se focaliza en la invisibilización de sujetos; sin embargo, a diferencia de Kirkwood no repara en “diferencias ontológicas” entre hombre-mujer, o en el “paradigma científico”, ni hace un análisis sucinto de la distinción biologicista, ni distingue entre sexo y género. Kirkwood aporta estas dimensiones, y se refiere a la invisibilización tanto de sujetos como de saberes. La argumentación de Kirkwood es tanto estructural, atenta a las relaciones sociales de producción, como superestructural, ya que da una mayor relevancia en su análisis a las formas en que, mediante la producción y validación de conocimientos, y la naturalización de determinados valores, se mantienen las desigualdades entre ambos sexos.

2. La invisibilización en el feminismo comunitario-indígena y negro a través de las nociones de entronque patriarcal y amefricanidad.

Los dos modos que adquirió la invisibilización de mujeres vistos en el primer apartado constituyen aportes relevantes para el feminismo latinoamericano. Dan cuenta de las condiciones de la subordinación y explotación de mujeres en el sistema capitalista, en una

escala tanto doméstica como societal, considerando aspectos culturales y estructurales, y delineando horizontes de emancipación de la mujer, constructores de alternativas al orden global. Estos aportes fueron criticados por varias razones, como la preeminencia de la escala universal/global sobre la particular/local, del enfoque de clase que omite otras opresiones de la interseccionalidad, y sobre todo –para nuestros intereses de investigación– una menor consideración otorgada a la heterogeneidad étnica, cultural y social de la región (Carosio, 2017, p. 32-34) (Hernández Alvia, 2018, pp. 313-315).

Nos proponemos en este apartado presentar dos abordajes de este paso de la segunda a la tercera ola de feminismos latinoamericanos, que llamamos “feminismo de Abya-Yala” (Carosio, 2017). Analizaremos la invisibilización en lo que aquí llamamos feminismo comunitario-indígena y feminismo negro. Lo hacemos a través de dos nociones potentes: la de “entronque patriarcal”, que refiere a las consideraciones de continuidad/ruptura del patriarcado ancestral, anterior a la “penetración colonial”, en el patriarcado occidental. Esta noción la encontramos en los trabajos de la activista boliviana-aymara Julieta Paredes y de la activista guatemalteca-xinka Lorena Cabnal. La otra noción es la de “amefricanidad”, que refiere a la subconsideración que se tiene en América Latina respecto a la influencia africana en el continente. Veremos su concepción inicial, de los años ochenta en el pensamiento de la antropóloga antirracista brasileña Lélia Gonzalez, y ciertas recuperaciones actuales. Analizaremos los abordajes de estas nociones atendiendo a cómo y qué se invisibiliza, lo que creemos constituye un aporte relevante a la consideración sobre la diversidad epistémica latinoamericana, por la pluralidad y riqueza de los enfoques, y por la potencia de cambio social que reside en la construcción de una sociedad despatriarcalizada.

2.a Entronque patriarcal. La invisibilización de los patriarcados en clave comunitaria-indígena.

“El entronque patriarcal (...) es el descubrimiento más importante que un pensamiento feminista de Abya-Yala aporta a la teoría feminista después del reclamo de ‘Democracia en la calle, en la casa y en la cama’, levantado hace ya más de 20 años por las feministas chilenas”

Francesca Gargallo Celentani

Diremos inicialmente que la noción de entronque patriarcal surge de la percepción de parte de mujeres indígenas latinoamericanas de la existencia de una misma problemática en el seno

de sus comunidades: el padecimiento de la violencia y discriminación patriarcal, que remite tanto a prácticas ancestrales como a prácticas coloniales.

Esta percepción y categorización no son, sin embargo, uniformes en el pensamiento feminista comunitario-indígena. Las prácticas comunitarias ancestrales conocían también formas matriarcales y matrilineales, así como distinciones no binarias de género y de la sexualidad⁸⁷. Para ciertas variantes –más o menos esencialistas, algunas de las cuales cobraron cierta relevancia con la circulación del Buen Vivir–, despatriarcalizar ha significado recuperar, reinstaurar, visibilizar, al menos en parte, formas comunitarias anteriores a la penetración colonial. En el segundo capítulo, con Rivera Cusicanqui dimos cuenta del solapamiento de la segregación y dominación sobre las mujeres en los distintos horizontes históricos para la región andina. Otros abordajes refieren a la necesidad de deshilar el tejido patriarcal cristiano y sus concepciones de género (Gargallo, 2012, pp. 47-48, 156, 167)⁸⁸. En este abanico de posiciones, dentro del feminismo comunitario-indígena se inserta la noción de entronque patriarcal, que refiere a la “refuncionalización” del patriarcado en las comunidades, dada la coexistencia y asentamiento del patriarcado occidental sobre el patriarcado ancestral. Los lugares de enunciación de Paredes y Cabnal presentan diferencias en torno a lo comunitario-indígena-rural y lo comunitario-indígena-urbano, que enriquecen el alcance de la noción en estos dos espacios de sociabilidad. Al revisar lo que dicen estas autoras, es necesario referir al origen y sentido colectivo de sus reflexiones. Ambas promueven un feminismo comunitario, y por ello no debemos pensarlas en tanto individuos que hablan de/desde una comunidad, sino que es el mismo espacio comunitario el que produce las ideas y discursos. Así, el *nosotros* se antepone al *yo*, la experiencia histórica precede al sujeto pensante, y el “sentipensar” prevalece al solipsismo monológico. El corpus que utilizamos tiene como eje el invaluable trabajo recopilatorio del libro *Feminismos de Abya-Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, de Francesca Gargallo, así como otros trabajos publicados por las activistas.

Según Lorena Cabnal,

⁸⁷ Este tema lo abordaremos con más detalle en el apartado 1 del capítulo 5, referente a la(s) colonialidad(es), cuando nos ocupemos de la “colonialidad del género”.

⁸⁸ Y otros abordajes, como los vistos de Larguía y Kirkwood, que no se enmarcan en los feminismos de Abya-Yala ni el comunitario-indígena, piensan al patriarcado, y la despatriarcalización, en su estrecha conexión con el capitalismo

No sólo existe un patriarcado occidental en Abya Yala (América), sino también afirmamos la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos. Este patriarcado tiene su propia forma de expresión, manifestación y temporalidad diferenciada del patriarcado occidental. A su vez fue una condición previa que existía en el momento de la penetración del patriarcado occidental durante la colonización, con lo cual se refuncionalizaron, fundiéndose y renovándose, y esto es a lo que desde el feminismo comunitario en Guatemala nombrábamos como refuncionalización patriarcal, mientras que nuestras hermanas aymaras en Bolivia y en su caso específico lo oímos directamente de Julieta Paredes, que lo nombraban ya para entonces como entronque patriarcal. A partir de debates y reflexiones propias lo nombramos en el movimiento feminista comunitario como entronque patriarcal (Cabnal en Gargallo, 2012, p. 22).

Este es el sentido en que entendemos el entronque patriarcal. De modo preliminar, podemos decir que la noción da cuenta de la invisibilización del patriarcado ancestral de parte de ciertas posturas esencialistas, que refieren la existencia del patriarcado actual por su origen occidental/colonial⁸⁹. Pero, ¿cuáles son y cómo se presentan las opresiones patriarcales ancestrales que se invisibilizan y que forman parte del patriarcado actual en nuestras dos autoras?

Según Cabnal, las posturas esencialistas que “no se atreven a cuestionar su legado ancestral” resaltan la complementariedad de la visión dual de las formas religiosas del continente (Gargallo, 2012, p. 156), que es tendencialmente hetero-normativa (Gargallo, 2012, p. 166) en tanto implica, entre otras cosas, una “relación cosmogónica de la heterosexualidad obligatoria”. Por ejemplo, pensando en la refuncionalización de los fundamentalismos étnicos, Cabnal indica que en las comunidades suele negarse la existencia de lesbianas y gays, a menudo por considerarse un comportamiento propio de los “blancos” y de “herencia colonial” (Cabnal, 2010, p. 19). De modo que es tarea del feminismo comunitario “dejar de pensar que hay elementos emancipatorios para los pueblos indígenas en los paradigmas de la dualidad” (Gargallo, 2012, p. 167): “¿Madre tierra? ¿quién la fecunda? ¿el padre sol?” (Cabnal, 201, p. 19).

⁸⁹ La afirmación de que esto ocurre con la penetración colonial Cabnal la llama “victimización histórica situada” (Cabnal, 2010)

Lorena Cabnal habla desde su activismo comunitario-indígena en lo que identifica como feminismo xinka, en alusión a la comunidad en La Montaña Xalapan en el norte de Guatemala. Según la activista, el patriarcado ancestral-occidental refuncionalizado afecta a las mujeres indígenas a través de la noción de cuerpo-territorio, en diferentes formas de opresión en sus hogares y comunidades (Cabnal en Gargallo, 2012, p. 155). Esto incluye, por ejemplo, la

sumisión de las mujeres a la voluntad de un hombre que tenía la obligación de suplirla ante la asamblea interna y encararla ante las autoridades coloniales, perdiendo la voz pública que en el occidente es considerada la única voz política (Gargallo, 2012, p. 157).

También el mandato del “mamush”, según el cual se le dice a la mujer que no pase por encima de los pies de un hombre, pero no se le dice lo mismo al hombre. Con la conquista, al patriarcado ancestral se le solapan otras opresiones, como la colonialista, racista, capitalista, neoliberal o globalizante. Al respecto, se trata de una “penetración colonial en tanto invasión y posterior dominación de un territorio ajeno empezando por el territorio del cuerpo”, que configura expresiones propias de aquellas opresiones (Cabnal, 2010, p. 18). En este sentido de cuerpo-territorio, Cabnal refiere a un haz de modos en que afectaron las opresiones, que va desde la ocupación de sus territorios hasta la misoginia feminicida (Gargallo, 2012, p. 158), donde tiene lugar la articulación de los discursos corpo-territoriales. Así, por ejemplo “(...) no hay contradicción entre su reivindicación de los derechos a una buena vida y la lucha contra la minería” (Gargallo, 2012, p. 165).

Cuando yo estoy con la naturaleza me convoca su energía y esto lo deben haber sentido mis abuelas. Por ello empiezo a plantear que debemos recuperar el derecho epistémico y la autoridad epistémica que tenemos las mujeres indígenas en relación con los cuerpos en su relación con el cosmos” (Cabnal en Gargallo, 2012, p. 166).

Es por ello que Cabnal sugiere que el desafío epistémico es plantear una “dualidad cosmogónica no jerárquica ni subordinada, el reconocimiento del par político” entre hombre y mujer, en las comunidades y hogares. A este respecto, toma otra idea de Paredes, en este caso una metáfora, acerca del “pueblo como cuerpo con un hombro femenino y un hombro masculino”, puesto que están conformados tanto por una mitad de hombres como por otra mitad de mujeres, su separación es inconcebible, y aportaría a una esbozada justicia comunitaria.

De modo que ir hacia una despatriarcalización en el feminismo comunitario xinka implica, según Cabnal, desandarse del pensamiento dual. Con erradicar el patriarcado occidental, como planean ciertos “fundamentalismos étnicos que naturalizan las opresiones y las subyugaciones de las mujeres, en el paradigma del Buen Vivir” no alcanza, puesto que perduraría el patriarcado ancestral (Gargallo, 2012, pp. 167-168). A esto lo llama “heterorealidad cosmogónica originaria”, que define como “la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de éstas con el cosmos, están basadas en principios y valores como la complementariedad y dualidad heterosexual para la armonización de la vida” (Cabnal, 2010, p. 16). Así, el feminismo comunitario xinka debe mirar toda la historia de Guatemala, no sólo las opresiones post conquista, y considerar también el feminismo lejano de aquellas “tatarabuelas” que lucharon contra las opresiones históricas del patriarcado ancestral.

A diferencia del feminismo comunitario xinka, de origen rural, el feminismo comunitario aymara-quechua de los años 2000, que presentamos a partir de lo dicho y escrito por Julieta Paredes, se asienta en la práctica en los años noventa de un feminismo anarquista, autónomo y anti-institucional que se nutría de la tradición anarquista y katarista, y que se materializó con el colectivo “Mujeres Creando”, creado por Paredes y su esposa María Galindo. Este feminismo comunitario, que también llama “radical urbano”, se concretiza en las asambleas comunitarias en La Paz y Cochabamba. En los barrios marginales de las ciudades latinoamericanas las “(...) mujeres y hombres indígenas aprenden la realidad de su particular inserción en la práctica del Estado nacional y la trastocan con prácticas de convivencia que le son alternativas” (Gargallo, 2012, p. 172). Tanto el feminismo comunitario xinka como el aymara reconocen la existencia de patriarcados ancestrales, se hacen eco del entronque patriarcal, y se batan por una despatriarcalización de la sociedad. Sin embargo, presentan diferencias. Para las aymaras, según recupera Gargallo, “(...) la identidad nacional no está en juego, pues su presencia en Bolivia es insoslayable (...)”, mientras que el feminismo comunitario xinka “(...) se nutre de la reivinidicación de una identidad y territorialidad de pueblo negado (...)” (Gargallo, 2012, p. 181).

El entronque de patriarcados en Paredes implica asimismo un entronque en las luchas feministas contra el patriarcado en un sentido no étnico. La afirmación aymara no implica en

Paredes una afirmación identitaria étnica, o de la condición indígena⁹⁰, sino una construcción del feminismo situado en la realidad en que se inscribe, que es la de mujeres de ascendencia aymara, y cuya lectura de la liberación vale para todas las mujeres. En este sentido, lo que buscan es construir Ayllus urbanos, cuya tarea sea en sí misma de despatriarcalización, y que permitan, en un horizonte más amplio, reemplazar al “estado” por una “comunidad de comunidades”. En su realidad aymara, el entronque de patriarcados implica la creación de pactos entre hombres...

Nuestras abuelas tenían más derechos que nosotras, pero no era el paraíso, no es que aquí no había patriarcado. Las tatarabuelas tenían tierra, no había hambre, tenían presencia en los ritos, la luna era para las mujeres, el sol era para los hombres, tenían sus propios ritos, manejaban su salud, no era que los hombres venían a curar a las mujeres, y manejaban a las wawas, o sea toda la parte de la educación, las wawas, las niñas, los niños. Entonces las mujeres eran gente, no de la misma forma que los hombres, porque había patriarcado, pero eran gente. (...) En Europa, las mujeres con sus abuelas europeas han venido de peor a mejor en términos contemporáneos, nosotras hemos venido de mejor a peor, nosotras no vamos a mejorar con la ciudadanía, mínimamente tendríamos que recuperar lo que teníamos que era otra organización social, lo cual no significa restaurar el Kollasuyo (Paredes en Gargallo, 2012, p. 182).

... las luchas, por su parte, tienen como objetivo “recuperar el significado de la comunidad como Ayllu”. Para hacerlo, es necesario apelar a la memoria de resistencia tanto aymara como de otras, entre las que menciona la Comuna de París, las comunidades anarquistas y hippies, la Teología de la Liberación, etc. (Gargallo, 2012, p. 185).

Al igual que Cabnal, Paredes encuentra la continuidad del patriarcado en el dualismo, evidente en la cita repuesta, que da cuenta de la complementariedad jerárquica entre hombres y mujeres. La práctica del género en los Andes, que lleva el nombre de Chacha-Warmi, da cuenta de esta complementariedad, según Paredes, e implica la inferiorización de las mujeres. Ante este, propone el concepto de reciprocidad, que implica igualdad entre las dos partes que se relacionan, lo que toma en consideración, por ejemplo, la intersexualidad.

En suma, lo que la noción de entronque patriarcal de los feminismos comunitarios pone de relieve es la invisibilización del patriarcado originario en los discursos esencialistas de una

⁹⁰ “Ni siquiera sé si somos indígenas. Yo soy aymara, pero nos dicen indígenas” (Paredes en Gargallo, 2012, p. 183).

parte relevante del feminismo latinoamericano de base indígena-comunitaria. Para Cabnal, esta omisión implica también invisibilizar la voz femenina en la toma de decisiones y el ejercicio de la autoridad comunitaria, y también las luchas de aquellas mujeres que lucharon contra la opresión patriarcal en las comunidades ancestrales antes de la conquista de América. Paredes repara en que se invisibiliza la división sexual de las mujeres en las tareas domésticas y comunitarias, así como la práctica del género en los Andes, el Chacha-Warmi. El argumento teórico de esta omisión invisibilizadora es común, y repara en el descuido del pensamiento dual respecto a la “complementariedad” de mujeres y hombres. La crítica se esboza desde diferentes espacios de habitabilidad, unos asentados en zonas rurales, y otros en los márgenes de las ciudades. Contienen ambos una raíz étnica indígena, aunque desembocan en propositivas disímiles. Asimismo, otorgan con distinta radicalidad espacio a otras tradiciones feministas como parte de su memoria histórica en las luchas de despatriarcalización. Ambas vertientes promueven un feminismo que se construye en lucha ante una multiplicidad de opresiones, y consideran que el desafío epistémico es tanto cosmológico como político. En este abanico de similitudes y diferencias se erige la noción de entronque patriarcal como nodal en el feminismo latinoamericano contemporáneo, para atender desde la heterogeneidad cultural y étnica latinoamericana el declamado propósito de denunciar formas propias latinoamericanas de existencia/persistencia del patriarcado, y su ineluctable invisibilización de mujeres.

2.b Amefricanidad. La invisibilización de mujeres negras en Lélia Gonzalez y Georgina Herrera.

A continuación abordaremos la noción de amefricanidad y su relevancia para comprender la invisibilización de las mujeres negras de origen africano en América Latina. Aquí, veremos, se quita el foco de la noción de patriarcado, y se presenta el racismo como condicionante estructural. La invisibilización en esta noción tiene un alcance continental e integra los estudios de las feministas negras estadounidenses. Hacia el final, abordaremos la invisibilización a través del poema “Oriki para las negras viejas de antes” de la poetisa afro-cubana Georgina Herrera. El poema aporta evidencias sobre cómo se ejerce la invisibilización de amefricanos en el ámbito doméstico-privado. Se relata desde la experiencia íntima de una

joven negra, que se define, forma e identifica entre dos espacios de sociabilidad, el de su origen étnico/poblacional, y el occidental⁹¹.

Las nociones de amefricanidad y de América Ladina, elaboradas en los años ochenta por la socióloga brasileña Lélia Gonzalez, se destacan en el pensamiento crítico latinoamericano por tener cierta antelación a la hora de abordar de modo conjunto la multiplicidad de opresiones acaecidas sobre las mujeres negras latinoamericanas. En los abordajes feministas del apartado anterior, elaborados en los años setenta y ochenta, notamos el modo en que atender en simultáneo las dimensiones de género y clase aportaba renovadas aristas de reflexión para entender sujeciones/invisibilizaciones y propositivas en clave feminista. Por aquellos años, en el feminismo negro estadounidense se elaboró la noción de interseccionalidad para lograr dar cuenta de una multiplicidad de opresiones que ponía en el centro la noción de raza, anclada en la realidad de las mujeres negras. Amefricanidad y América Ladina se formulan en el esfuerzo teórico de acercar la interseccionalidad a la realidad de las mujeres negras brasileñas y latinoamericanas. En los noventa, en América Latina, con el renacimiento indígena, se establecieron organizaciones y confederaciones que pusieron de relieve sus demandas. Las demandas de los negros latinoamericanos, en el mejor de los casos, se plegaron a estas formas de organización y protesta. Desde los estados se dieron respuestas con políticas públicas y reformas estatales que fueron indicadas como “multiculturalistas”. Estas políticas pusieron el foco en la reivindicación indígena, de modo que lo negro y afrodescendiente quedó soslayado, o incluido de un modo accesorio (¿invisibilizado?) (Viveros, 2017). Con el cambio de siglo, al calor de las interpretaciones de la colonialidad⁹², las relecturas de los debates poscoloniales, y la relevancia que adquirieron pensadore/as antillano/as y caribeño/as, por su trabajo desde espacios de Estudios latinoamericanos en Estados Unidos, otorgaron centralidad a Fanon y a cierta tradición antirracista antillana de pensamiento. De modo que el feminismo antirracista latinoamericano se revigoriza, y así se refloatan, circulan y cobran espesor teórico la amefricanidad, América Ladina, la interseccionalidad y el trabajo de Lélia Gonzalez en sentido amplio (Gómez Correal, 2019).

⁹¹ “Frente al epistemicidio estético y a la amenazante resurrección de doctrinas de persecución y muerte, que nos han querido distantes, dispersos, silentes; y ante la exotización, demonización, infantilización y primitivismo de las personas negras en la literatura, la voz de Georgina Herrera nacida en Matanzas, Cuba (1936-2021) levanta sus garras de tigre para emprender la tarea de apelar al Ubuntu vernáculo del ‘Yo soy porque somos’ como filosofía no occidental, como cosmopoética plural, en clave de buen vivir integral”. (Orozco, 2022)

⁹² Las elaboraciones en torno a la “colonialidad del género” las veremos en el próximo capítulo.

Vamos a abordar estas nociones en su formulación inicial, esgrimida por Gonzalez, y luego retomar ciertos usos y miradas que se le dieron en los últimos años, para así reparar en los modos en que da cuenta de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes. Sus reflexiones comienzan por Brasil, el racismo y la invisibilización. Da cuenta que el atributo “latino” de América, invisibiliza la influencia africana, y que mejor le sienta la palabra “ladina”, por referir a las personas mestizas hispanohablantes (así llega a Améfrica Ladina). En particular, una de las pruebas de la invisibilidad a la que refiere Gonzalez es de las “marcas” no reconocidas de la influencia africana en las lenguas caribeñas (español, inglés, francés), y que las modificaron sustancialmente. Por eso, para el caso brasileño, del portugués, propone reemplazarlo por “pretugués”, en tanto en Brasil los esclavos africanos eran llamados “pretos”, distinguiéndolos de los esclavos nacidos en Brasil, llamados “crioulos”. Las modificaciones que se invisibilizan son “El carácter tonal y rítmico de las lenguas africanas (...), la ausencia de ciertas consonantes (como la *l* o la *r*)”, provenientes, entre otras, de la lengua africana “quimbundo”. Pero también otras omisiones a prácticas culturales, como “(...) la música, el baile, los sistemas de creencias (...)”. Invisibilizaciones que, según Gonzalez, “se cubre[n] con el velo ideológico del blanqueamiento y (...) [son] [reprimidas] por clasificaciones eurocéntricas como ‘cultura popular’, ‘folclore nacional’, etcétera” (Gonzalez, 2021, pp. 134-135). En efecto, según reconoce Gonzalez, “Estas y muchas otras marcas que evidencian la presencia negra en la construcción cultural del continente americano me llevaron a (...) reflexionar sobre la categoría de *amefricanidad*” (González, 2021, p. 135)

Lo que luego se llamaría colonialidad y adquiriría diferentes denominaciones, del ser, saber, género, etc., Gonzalez, en cierta manera, lo indica en los ochenta como argumentación teórica de la “naturalización de las diferencias”. Esta naturalización sostiene la invisibilización de ciertos sujetos y saberes, a la que contrapone la noción de *amefricanidad*:

“(...) el racismo se constituía como la “ciencia” de la superioridad eurocristiana (blanca y patriarcal) (...) que aún hoy en día orienta la mirada de la producción académica occidental. (...) tal proceso se desarrolló sobre el terreno fértil de toda una tradición etnocéntrica precolonialista (siglo XV – siglo XIX)⁹³ que consideraba como absurdas, supersticiosas, exóticas las manifestaciones culturales de los pueblos ‘salvajes’” (Gonzalez, 2021[1983], pp. 135-136).

⁹³ Indica que el colonialismo europeo se configura en la segunda mitad del siglo XIX.

Siguiendo a Fanon y Memmi, Gonzalez recuerda que, en las administraciones coloniales del siglo XIX, la inferioridad y alienación de aquellos pueblos se transformó en una cuestión de “racionalidad administrativa” de las metrópolis, sustentada en un discurso racista (Gonzalez, 2021, p. 136). En particular, la autora distingue entre dos tipos de racismo, el *racismo abierto*, practicado en las colonias de origen nor-europeo, y el *racismo velado*, que se practicó en las colonias ibéricas. Los distingue en cuanto implica diferencias de segregación/asimilación en las relaciones interétnicas, y por lo tanto en el mestizaje⁹⁴. Según Gonzalez el racismo velado, la alienación de indígenas y negros se efectúa, en nuestra región, mediante la ideología del blanqueamiento. Esta ideología es promovida por los medios de comunicación, los “aparatos ideológicos tradicionales”, y “reproduce y perpetúa la creencia de que las clasificaciones y los valores del Occidente blanco son los únicos verdaderos y universales [y] (...) el mito de la superioridad blanca” (González, 2021, pp. 137-138). El deseo y voluntad de emblanquecer(se) fragmenta la identidad racial, y es internalizado por los sujetos racializados de modo tal que niegan su propia raza y cultura.

Gonzalez construye la categoría de “amefricanidad” en explícita oposición a la noción de “afroamericanos” con que se identifican los africanos esclavizados estadounidenses (Gonzalez, 2021, p. 139), y también a toda identificación que asocie lo afro a un estado nacional, como afrocolombiano o afrobrasileño, puesto que, además, entre “afroamericano” (estadounidense) y “afrocolombiano” se impone una jerarquía (Gonzalez, 2021, p. 142). En particular, cree que es importante ser “activos” ante las imposiciones lingüísticas de “la potencia imperial dominante de la región”. Amefricanidad permite incluir aquello que territorial, ideológica, lingüística e históricamente se construía en la región de modo separado, y que lleva a una misma “identidad étnica”. En efecto, la categoría “incorpora todo un proceso histórico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas) que es afrocentrada” (Gonzalez, 2021, p. 140), y que reconoce al racismo como sistema de dominación (Gonzalez, 2021, p. 141). En este sentido, es también visibilizadora, ya que trae luz sobre un nuevo sujeto colectivo, con trazas comunes culturales

⁹⁴ En el primer capítulo vimos que esta diferencia ya estaba en Zea (1957), que argumentaba los diferentes tratamientos de parte de las potencias coloniales hacia los esclavizados en función de la religión (la matriz católica-ibérica y la puritana-anglosajona), y distinguía en el mestizaje la invisibilización sobre el gentío materno (1982). Gonzalez pone el foco en el racismo pero da cuenta del puritanismo, que “(...) preocupado por la ‘verdadera fe’, forzó a los esclavizados a la conversión...” (Gonzalez, 2021, p. 139).

e identitarias, que incluye a determinados grupos poblacionales de diferentes países latinoamericanos, pero también de aquellas otras naciones a nivel continental.

Para acabar, permítaseme acompañar el análisis de la invisibilización en la noción de amefricanidad de Lélia Gonzalez, con el poema “Oriki para las viejas negras” de la poetisa afrocubana Georgina Herrera. Quisiera mostrar el modo en que ambas constituyen modulaciones de la invisibilidad complementarias, en particular, de las experiencias históricas de sujetos racializados de origen africano en América Latina. Mientras Gonzalez construye la amefricanidad pensando en las relaciones en el espacio público, en el marco de estados nacionales, y una sociedad occidental-latinoamericana, heterogénea, multiétnica y compleja en sus múltiples opresiones, el poema de Herrera da cuenta de la experiencia de estos sujetos en el seno familiar, doméstico, en que existen y circulan culturas y saberes ante y con los cuales, ineluctablemente, se juega la visibilización/invisibilización, junto a la construcción identitaria.

Primero fue la mirada atenta, en el hogar, reveladora de una diversidad epistémica: *“En los velorios / o la hora en que el sueño era ese manto / que tapaba los ojos / ellas eran como libros fabulosos abiertos / en doradas páginas. / Las negras viejas, picos / de misteriosos pájaros, / contando / como en cantos lo que antes / había llegado a sus oídos, / éramos, sin saberlo, dueñas / de toda la verdad oculta / en lo más profundo de la tierra”*. El relato, en sí, cuenta la existencia, otorga visibilización. El saber ocupaba “doradas páginas”, y era una “verdad”, de raíz ancestral, oral y asimilada a pájaros. Pero estaba “oculta”. Se producía en los “picos” de “negras viejas”. Circulaba en el ámbito privado e íntimo, en las noches cuando se duerme, o bien en los velorios.

“Pero nosotras, las que ahora / debíamos ser ellas, fuimos / contestonas, / no supimos oír; teníamos / cursos de filosofía, / no creímos, / habíamos nacido demasiado cerca / de otro siglo. Solo / aprendimos a preguntarlo todo / y al final, estamos sin respuestas”. Este pasaje condensa gran parte de la intrincada existencia del latinoamericanismo del siglo XX, que a su modo también contribuyó a la invisibilización de las culturas ancestrales. Nos basamos en el proceso de desidentificación étnica en pos de un “blanqueamiento” y “occidentalización”⁹⁵, el “aculturamiento”, mediante la “educación” y “sociabilización” en las ciencias y artes

⁹⁵ En el capítulo III trabajamos específicamente las derivas identitarias de indígenas en el siglo XX, con nociones como “desindianización”, “indianismo”, “blanquitud”, “etnocidio”, etc.

occidentales. Las que por costumbre “debían ser ellas”, nacieron demasiado cerca del pasado, y adquirieron otros saberes. Perdieron la audición, con la que aprendían, y la fe, que traía certezas, y la reemplazaron por la duda (metódica, cartesiana, el escepticismo misantrópico) de la ciencia occidental. Esto condujo al distanciamiento, y su trágico desenlace para sujetos y saberes, que ya no contienen respuestas: el epistemicidio en la intimidad de mujeres negras que nacieron demasiado cerca de otro siglo, pero crecieron demasiado cerca de este.

El poema de Herrera acaba de modo ciertamente trágico: *“Ahora, en la cocina, el patio, / en cualquier sitio, alguien, / estoy segura, espera / que contemos lo que debimos aprender. / Permanecemos silenciosas, / parecemos tristes / cotorras mudas. / No supimos / apoderarnos de la magia de contar / sencillamente / porque nuestros oídos se cerraron, / quedaron tercamente sordos / ante la gracia de oír.”* La invisibilización se da en el ámbito doméstico (“ahora, en la cocina, el patio”), tiene carácter etnocida, desaparecen sujetos, culturas y saberes en este caso de origen yoruba. Las mujeres, futuras negras viejas, quedan tristes, mudas, sordas, y acaba el poema.

En suma, América Ladina, amefricanidad, amefricanos, son nociones que dan cuenta de la producción teórica de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes que en simultáneo se erigen como visibilizadoras, no solo de sujetos, sino de las formas de resistencia, sociabilidad, ejercicio de la autoridad y organización clandestina (quilombos, cimarrones, palenques), que se construyeron frente a la opresión imperial/colonial/racial, sufrida por los afrodescendientes en América. Este constituye el alcance estructural-sistémico de esta invisibilización que, si bien ocurre en América Latina, se inserta en un esquema de opresiones globales. Además, se produce en el espacio social/público, mediante aparatos ideológicos del Estado, la sociabilidad y ciencia occidental, y la naturalización de ciertas jerarquías entre diferentes poblaciones y saberes. En este sentido, el poema de Herrera nos sumerge en la invisibilización en el espacio doméstico/íntimo. El punto de vista de la hija negra sobre las viejas negras de su familia, el ejercicio velado (privado, íntimo, de noche, durante los velorios) de sus saberes y culturas. La sociabilidad occidental y la duda como método que cuestiona su propia cultura, su valía/validez/verdad, lo que conduce a la invisibilización, el etnocidio y epistemicidio, vivido resignada y trágicamente.

Por otro lado, en primera instancia abordamos el “entronque patriarcal”, en los feminismos comunitarios de Abya Yala, el aymara-boliviano de Julieta Paredes, y el xinka guatemalteco de

Lorena Cabnal. La noción da cuenta de la existencia de un patriarcado “ancestral” que se refuncionaliza al encontrarse con el “occidental”. Las autoras dan cuenta de la existencia de este patriarcado, por ejemplo mediante la división sexual doméstica-comunitaria o la concepción binaria de género en los Andes (Chacha-Warmi en Aymara); o, entre otras, la heteronormatividad, y las formas de gestión de la autoridad comunitaria en Guatemala. Mediante esta noción, se oponen a ciertos feminismos “esencialistas”, que indican el origen del patriarcado con la imposición de la colonialidad, y a ciertas propuestas de despatriarcalización, como la restitución comunitaria-ancestral, o la des-occidentalización. En concreto, el entronque patriarcal implica dar visibilidad tanto al patriarcado ancestral, como a la memoria histórica de las luchas de mujeres indígenas en oposición al mismo.

3.Feminicidio: violación y muerte. La invisibilización del cuerpo-territorio.

“(…) la asustadora precisión cronométrica con que coincidieron la caída de la señal y la primera palabra con que iría a dar inicio a mi respuesta sobre el porqué de los crímenes hizo que decidiéramos partir (...)”

Rita Segato

Al momento, nuestro análisis de diversas modulaciones y abordajes de la invisibilización en el feminismo latinoamericano nos llevó a reparar que es de especial relevancia, por un lado, la distinción entre la esfera privada-doméstica y la pública-social, y por otro la multiplicidad de opresiones que se tejen en los cruces entre clase, género y raza. Estos atributos configuran una estructura de opresiones, a la que dimos distintos nombres, como racismo o patriarcado, y que en el próximo capítulo abordaremos como colonialidad del género. En este espectro teórico, configuramos aspectos de la invisibilización de las mujeres en tanto sujetos, de la que dimos cuenta mediante las desigualdades sociales/laborales con los hombres, o políticas en tanto la posición subordinada/vedada en la gestión y organización social y política, o también por la situación de vulnerabilidad que implica la combinación de posiciones subordinadas en las distintas estructuras jerárquicas a nivel global (proletaria/mujer/indígena-negra/no-binaria).

En este apartado nos concentramos en una modulación de la invisibilización de sujetos-mujeres en el feminismo latinoamericano que refiere a la desaparición física, corpórea, de las mujeres latinoamericanas. Lo abordamos principalmente a partir de la noción de feminicidio y sus variantes (femicidio/femigenicidio). Si bien la noción no surge en el pensamiento

latinoamericano ni piensa inicialmente en mujeres latinoamericanas, el elevado asesinato de mujeres en la región implicó el esfuerzo teórico de parte de pensadoras-activistas feministas de utilizar, interrogar, y circunscribir/ampliar la noción para responder a esta problemática. También, el asesinato de mujeres latinoamericanas se relacionó en los últimos años con el asesinato del territorio, y se lo abordó desde los “ecofeminismos”. La expansión de la frontera productiva imperial-extractivista sobre medios campesinos-comunitarios, implicó a nivel regional un renovado descargo de la violencia patriarcal sobre las mujeres, cuyos cuerpos fueron concebidos en estrecha conexión al territorio que habitan. En suma, presentamos en un único apartado las conceptualizaciones recientes del pensamiento latinoamericano sobre la invisibilización violenta de los cuerpos-territorios de las mujeres.

La noción de feminicidio fue formulada inicialmente por la feminista sudafricana Diana Russell, pero cobró relevancia a partir de un capítulo de Jane Caputi y Diana Russell en 1992, en el que indican que:

El feminicidio⁹⁶ representa el extremo de un continuum de terror anti-femenino e incluye una amplia variedad de abusos verbales y físicos, tales como violación, tortura, esclavitud sexual (particularmente por prostitución), abuso sexual infantil incestuoso o extra-familiar, golpizas físicas y emocionales, acoso sexual (por teléfono, en las calles, en la oficina, y en el aula), mutilación genital (clitoridectomías, escisión, infibulaciones), operaciones ginecológicas desnecesarias (histerectomías gratuitas), heterosexualidad forzada, esterilización forzada, maternidad forzada (por la criminalización de la contracepción y del aborto), psicocirugía, negación de comida para mujeres en algunas culturas, cirugía plástica, y otras mutilaciones en nombre del embellecimiento. Siempre que estas formas de terrorismo resultan en muerte, ellas se transforman en feminicidios (Caputi y Russell 1992; p: 15 [citado en Segato, 2006, p. 3]).

Esta caracterización inicial tiene la virtud de dar cuenta de la estrecha conexión entre los asesinatos de mujeres y la superioridad masculina, lo que logra indicar al patriarcado como la institución subyacente que otorga unidad a estos asesinatos (Segato, 2006, p. 4). En América

⁹⁶ Las autoras no lo indican en inglés como “femicide” sino como “feminicide”, en un capítulo titulado “Femicide. Sexist Terrorism against Women”, del libro *Femicide. The Politics of Woman Killing*, (eds.) Jill Radford y Diana Russell (1993), Twayne, New York. La utilización en español del término “feminicidio”, según Segato (2010), corresponde a la feminista y política mexicana Marcela Lagarde (Lagarde, 2006a). En la traducción del libro al español, como *Feminicidio. La política contra las mujeres* (2006), Marcela Lagarde indica que Diana Russell “(...) consideró apropiada la traducción de *femicide* como *feminicidio* para evitar que su traducción al castellano fuera *femicidio* y, por lo tanto, condujera a considerarlo sólo como la feminización de la palabra homicidio” (Lagarde, 2006b, p. 17)

Latina, la introducción de la noción estuvo relacionada con su tipificación en el marco jurídico para dar cuenta de estas muertes, despersonalizando los crímenes por su carácter “violentogénico” y genocida (Lagarde, 2006a; Segato, 2006 y 2015). Los trabajos de Lagarde y Segato partieron de tratar de descifrar los asesinatos de mujeres de Ciudad Juárez, México, más allá de las “aceptadas” razones de que el perpetrador fue un narco y el móvil fue sexual (Segato, 2013). Allí, desde principios de los noventa se perpetraron diversas agresiones, entre las que se cuenta el secuestro de mujeres trabajadoras o estudiantes jóvenes, privación de libertad, violación en grupo, mutilación y estrangulamiento, a lo que se suma la complicidad en el manejo de las evidencias por las fuerzas de seguridad y la justicia, y las amenazas a periodistas y abogados (Segato, 2006, p. 9). Según Segato, se trata de crímenes del patriarcado de “segundo Estado”, puesto que se configura una “hermandad mafiosa” entre machos “narcos”, funcionarios estatales tanto políticos como judiciales, y miembros de la élite económica, que perpetran los crímenes sobre mujeres, en tanto “(...) presa devorada por el eje horizontal de cofrades en los negocios y en el estatus masculino” (Segato, 2006, p. 7)⁹⁷. Esta operación da cuenta de un modo de ejercicio de la violencia, que no alcanza con caracterizarlos como “crímenes comunes de género”, sino que es necesario denominarlos “crímenes corporativos” o de “segundo Estado”:

(...) se presentan como crímenes sin sujeto personalizado realizados sobre una víctima tampoco personalizada: un poder secreto abduce a un tipo de mujer, victimizándola, para reafirmar y revitalizar su capacidad de control. Por lo tanto, son más próximos a crímenes de Estado, crímenes de lesa humanidad, donde el Estado paralelo que los produce no puede ser encuadrado porque carecemos de categorías y procedimientos jurídicos eficientes para enfrentarlo (Segato, 2013, p. 42)

⁹⁷ El trabajo de Rita Segato es pionero y pormenorizado en los intentos de tipificar estos asesinatos en el lenguaje jurídico nacional e internacional, en que refiere la necesidad de crear nuevas categorías, como “femigenocidio”. También, hay dos dimensiones que no podemos menoscar en su análisis: uno refiere al carácter “bélico” de los asesinatos, que tiene implicancias para su tipificación jurídica, en cuanto difiere al ámbito policial y de acción de la justicia; y otro, referido a las dimensiones doméstico-privadas y social-pública de la ejecución de esta violencia (Segato, 2006; Segato, 2011; Segato 2013 y Segato 2015). Estas cuestiones, relacionadas a la invisibilización de los cuerpos de las mujeres, en vistas de la práctica de la violencia en el “segundo estado” en América Latina, requieren de trabajos más detallados que no podrán ser abordados aquí.

Estas características habilitan el ejercicio de reflexión en torno al alcance regional de este modo en que opera esta invisibilización; en particular, en cuanto estos crímenes toman “características bélicas” que Segato (2015) observa en otros países de América Central.

En suma, podemos decir que el feminicidio indica modos de proceder de la violencia patriarcal, que tiene como objeto los cuerpos de las mujeres (y hombres feminizados), que expresa la desigualdad en las relaciones entre lo femenino y lo masculino, y constituye una muestra del dominio masculino mediante el terror, la vulnerabilidad social, el exterminio, y la impunidad. La invisibilización de mujeres se produce por la muerte, nos podemos aproximar a su modo de operar en tanto seamos capaces de descifrar las marcas en sus cuerpos, y es en ese esfuerzo que se impone la noción de feminicidio. Los antes tipificados como “crímenes sexuales” logran mediante la noción de feminicidio visibilizar que aquellos crímenes cometidos en el espacio doméstico y con motivaciones a priori personales, se inscriben en una estructura de poder patriarcal, y en las relaciones desiguales entre víctima-perpetrador, y género femenino-masculino. Los asesinatos de hombres suelen ocurrir por desacuerdos en negocios, riñas callejeras, o como resultado del crimen organizado, mientras que los de las mujeres –estima la feminista costarricense Montserrat Sagot– ocurren en un 70% en el contexto de relaciones de pareja, familiares o violencia sexual (Sagot, 2017, p. 63).

Por otro lado, en el contexto neoliberal, aumenta el autoritarismo y militarismo. En América Latina, principalmente en aquellos países más afectados por el narcotráfico, los Estados suelen promover la “guerra contra las drogas” y políticas de “mano dura”, que “(...) informalizan la guerra como parte de sus estrategias de apropiación y despojo” (Sagot, 2017, pp. 66-69). El carácter extractivista del orden neoliberal actual y su ejercicio en América Latina, exagera la coexistencia de grandes emprendimientos extractivos con los burdeles y la trata de personas (Segato, 2015).

Como vimos, el feminicidio es una forma extrema de la violencia invisibilizadora. Destacamos la muerte, como modo de la desaparición física. Nos interesa reparar en la noción de violación, en tanto implica la continuidad de la vida, tras el dominio de un cuerpo-territorio. Según Segato, la violación implica expropiar “(...) del control sobre su espacio-cuerpo a la víctima (...) es el acto alegórico por excelencia de la definición schmittiana de la soberanía: el control

legislador sobre el territorio y sobre el cuerpo⁹⁸” (Segato, 2013, p. 20), y “(...) conjuga en un acto único la dominación física y moral”, lo que no hace la muerte (Segato, 2013, p. 21). En este sentido, el feminicidio da cuenta de la invisibilización de la voluntad de la mujer, producida por el dominio físico y moral que resulta del acto violentogenérico de la violación.

La mujer siempre fue apropiada, violada e inseminada como parte de las campañas de conquista. En ella se plantó una semilla tal como se planta en la tierra, en el marco de una apropiación. Pero no es lo que está pasando ahora. La tortura de las mujeres hasta la muerte es una acción de guerra de tipo distinto. Es la destrucción del enemigo en el cuerpo de la mujer. No es su conquista apropiadora sino su destrucción. Y yo creo que es la expresión también de una nueva relación rapiñadora con la naturaleza (Segato, 2013, p. 70)

El contexto neoliberal y el neoliberal-extractivista, en tanto avance sobre un territorio, no pasa desapercibido en la interpretación de estos crímenes de mujeres. La expansión del neoliberalismo en América Latina tiene una fuerte resistencia a sus políticas de expropiación y exclusión, en que las mujeres tienen un rol relevante. Esto, se dio a llamar “feminización de las luchas”, principalmente integrado por mujeres de sectores populares y medios, que participan en organizaciones indígenas, movimientos socioterritoriales y ONGs ambientalistas (Svampa, 2016: 493). Cierta vertiente del “ecofeminismo”, en sintonía con lo dicho por Segato, refiere al paralelismo entre la explotación de la mujer y de la naturaleza (Svampa, 2016, p. 494). A su vez, como mencionamos en el apartado anterior, en el feminismo comunitario “(...) la unidad cosmogónica ‘territorio-cuerpo-tierra’, (...) denuncia la incoherencia de luchar por la defensa del territorio sin defender al mismo tiempo el primer territorio vital: los cuerpos femeninos” (Fernández Nadal y Martínez Espínola, 2022, p. 121). En este sentido, Sagot aúna neoliberalismo con la “necropolítica del género”, ya que expresa un aumento de la violencia feminicida. Según Sagot, la “necropolítica del género”⁹⁹ es un modo de operar de la política, que caracteriza como “letal”, y se ejerce sobre aquellas mujeres que considera de “descartabilidad política” (Sagot, 2017, p. 65). Al respecto, Sagot antepone el análisis

⁹⁸ Hay otras caras del dominio del cuerpo-territorio de las mujeres en el caso de los cuerpos de Ciudad Juárez, que no podremos presentar por una cuestión de espacio; entre otros, el carácter grupal de la violación/tortura; la competencia en torno a su ejecución y exhibición entre grupos corporativos del “segundo estado”; la “conquista territorial” en las disputas entre estos grupos, entendida como “guerra”, refiere a prácticas propias de las guerras tribales y modernas en que la violación de mujeres consuma (insemina) la conquista territorial; la existencia de esta práctica en el “segundo estado” (Segato, 2013).

⁹⁹ La noción pertenece al historiador camerunés Achille Mbembe.

interseccional, y dilucida a los sujetos violentados como producto de una multiplicidad de opresiones estructurales, en función de sus posicionamientos de clase, sexo, género y raza (Sagot, 2017). La necropolítica del género, en clave interseccional, nos ayuda a entender al orden neoliberal como profundizador de la violencia feminicida. El aumento de la desigualdad, el “(...) debilitamiento de la función social de los Estados y (...) la precarización de la vida” (Sagot, 2017, p. 67) aumenta la “masculinidad tóxica”, que se expresa como “(...) poder, dominio y control sobre las mujeres y la consecuente deshumanización y falta de empatía (...)” (Sagot, 2017, p. 68):

(...) cuando la exclusión social despoja a muchos hombres de las oportunidades económicas, de la posibilidad de tener un trabajo bien pagado, del prestigio y del rol de proveedor, la violencia se convierte en un medio para afirmar la masculinidad, en ausencia de otras alternativas. La “masculinidad tóxica” se convierte en la forma rutinaria de ser hombre (Sagot, 2017, p. 69).

En este apartado realizamos un recorrido por distintas caracterizaciones de la noción de feminicidio en el pensamiento crítico latinoamericano, interrogándonos por los modos en que da cuenta teóricamente de la invisibilización de mujeres. En primera instancia, la noción, que se construye en Estados Unidos, desembarca en América Latina ante los intentos teóricos de describir y caracterizar la problemática de los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, y su inscripción y tipificación jurídica. Esta tentativa teórica es de hecho visibilizadora: la noción pretende aportar al campo del derecho herramientas conceptuales que permitan entender el carácter genérico, estructural y sistémico de estos asesinatos. Y así, también, desprenderlos de otras caracterizaciones como “crimen sexual”, que ocurre por motivos privados-personales en la esfera doméstica, o crimen producto del narcotráfico y su modo violento de operar. En este sentido, el concepto de feminicidio visibiliza el carácter patriarcal y violentogenérico de estos asesinatos. Por otro lado, reparamos que el feminicidio nos conecta con muchos otros tipos de violencias, que se “escriben”, dejando sus marcas en los cuerpos de las mujeres. En particular, nos ocupamos de la violación sexual. La invisibilización de las mujeres se produce en su forma más violenta sobre el cuerpo de las mujeres quitando la vida; en cuanto a la violación, si bien se deja con vida el cuerpo, se invisibiliza la voluntad de la mujer, que queda sometida física y moralmente al macho-dominante.

Además, reparamos en otras particularidades del feminicidio en América Latina, que presentamos brevemente: i) ocurren principalmente en contextos de “segundo estado”, y participan de ella tanto organizaciones criminales como funcionarios estatales; ii) para estas organizaciones criminales, a menudo ligadas al narcotráfico, el cuerpo de las víctimas-mujeres pasa a servir como “presa” que muestra el poder y la valía del perpetrador ante los otros; iii) el cuerpo se convierte así en un “territorio”, que como en las guerras, es preciso conquistar y dominar, para lo cual es funcional la violación; iv) esta conquista violentogenérica feminicida se profundiza en el contexto neoliberal, donde funciona la “necropolítica del género”, en cuanto hay mujeres que son “desechables”; y v) en el contexto neoextractivista, ciertas vertientes del ecofeminismo y el feminismo comunitario repararon en el feminicidio como eliminación de las mujeres que luchan por la vida (social y ecológica) en organizaciones de protesta socioterritoriales.

Conclusión

En este capítulo repusimos algunas nociones y pensamientos feministas latinoamericanos de diversas épocas y realidades socio-culturales que dan cuenta de las dinámicas de visibilización/invisibilización de sujetos, culturas y saberes. La diversidad de abordajes no permite establecer relaciones directas, transversales a todos los apartados, entre las argumentaciones teóricas, que a menudo no se elaboraron con el propósito exclusivo de dar cuenta de la invisibilización. A su vez, la pluralidad tiene entre sus valores dar cuenta de la tensión en este campo del pensamiento, entre considerar la autenticidad latinoamericana como algo esencial-ancestral, y otras posturas que reparan en opresiones, luchas y memorias que desbordan la penetración colonial. Presentamos estas conclusiones en función de las invisibilizaciones y opresiones de las que dimos cuenta a lo largo de todo el capítulo. Esto sin duda entreverá numerosas carencias y divergencias, puesto que no se trata, como en otros capítulos, de una o dos nociones que es/son esgrimida/s en un contexto de ideas o realidad socio-cultural precisa, en alusión a una unívoca problemática.

Comenzando por lo compartido entre los divergentes análisis que hicimos, a riesgo de parecer obvio, es necesario señalar que estos abordajes dan cuenta específicamente de la invisibilización de mujeres. A nivel metodológico, las elaboraciones vistas en este capítulo entrecruzan sus análisis, en mayor o menor medida, con otras opresiones: la racial, étnica-

cultural, clasista y heterosexista, dando cuenta de manera temprana, con Gonzalez, del poder de la interseccionalidad. Cada uno de los pensamientos que repusimos elabora la invisibilización en función del tejido de opresiones del que da cuenta. En algunos casos podemos decir mujeres-trabajadoras, en otros mujeres-amas de casa, mujeres-indígenas, mujeres-periurbanas, mujeres-negras, mujeres-afrodescendientes, mujeres-violadas o mujeres-muertas. En ciertos casos se hace referencia explícita a América Latina, en otros las referencias son menores, sino nulas; y en otros casos se parte de lo local (comunitario, periurbano, una ciudad, o doméstico) con pretensiones de alcanzar la región, y en otras con la tentativa de dar cuenta de la problemática cotidiana y local. El atributo latinoamericano en todo caso comprende todas estas posibilidades que nos otorga la literatura, y seguramente muchas más, en sus variados cruces y ejes en los que puede centrar su análisis: ¿deja de ser menos latinoamericano un estudio centrado exclusivamente en lo indígena, en las mujeres, en las mujeres-negras de América Latina o en las mujeres-negras incluyendo las de todas las Américas? Creemos que no. Vimos que la invisibilización no implica desaparición en un modo carnal, ya que se da cuenta de ella observando las marcas que quedan en el cuerpo-territorio de las mujeres y con la noción de feminicidio. Noción que, por caso, parte de una necesidad urgente, jurídica y local, se produce en el “Norte”, y se la “traduce” a las necesidades locales, hasta que se entiende que la problemática tiene especificidades regionales ligadas al patriarcado, la criminalidad y el neoliberalismo, y esto permite interpretar toda una serie de crímenes que son considerados como sexuales o de violencia doméstica. En suma, en relación a las sujetas, lo que comparten estos abordajes es que recaban en la invisibilización de mujeres (latinoamericanas), que encuentran como argumentación la existencia de un modelo de relaciones de poder patriarcal, y cuya visibilización está inevitablemente asociada a la despatriarcalización.

La invisibilización de saberes y culturas es aquí menos frecuente que la referida a los sujetos (las sujetas). Cuando se mencionan los saberes se lo hace de modo soslayado, incluso poético, como lo hace Georgina Herrera. Pueden aparecer como efectos de la invisibilización de mujeres, como desaparece su cuerpo desaparece su conocimiento para los cuidados, pero no abundan las referencias en este sentido. La cultura y la ideología en los feminismos de inspiración marxista funciona como garante de la continuidad de la explotación e invisibilización que sufre la mujer en su relación con el trabajo, con (des)calificativos como

“tonterías” “cosas de mujeres”. La invisibilización de culturas puede asociarse, desde distintos enfoques, a las diferencias que se entreveran en el rol y el trabajo de las mujeres con la división entre lo doméstico-familiar, y lo comunitario/societal-social, con la llegada del capitalismo/occidente, como vimos en Larguía, Paredes y Cabnal, o también en Herrera. También de formas de resistencia, como en el cimarronaje de esclavizados, y en las luchas de las abuelas y tatarabuelas indígenas.

En este capítulo repusimos diversos sujetos colectivos que se configuran desde los abordajes que estudiamos del feminismo latinoamericano. Este campo de ideas, al abordar al sujeto-mujeres que, en la sociedad patriarcal, está de hecho invisibilizado, se vuelve sumamente prolífico cuando desde sus realidades cotidianas las mujeres refieren a las condiciones de su opresión. En este sentido, los pliegues y formaciones de cada núcleo de ideas están en constante circulación, crítica y reconfiguración. Los apartados aquí vistos deben ser comprendidos como secuencias inconclusas de ciertas ideas fuertes que nos permiten diseñar un bosquejo de las invisibilizaciones posibles en el feminismo latinoamericano.

Capítulo 5. Colonialidad(es) / Epistemicidio

Introducción

En el cambio de siglo se produjeron cambios significativos en América Latina. La proliferación de políticas neoliberales tendientes a reducir el rol del Estado y otorgar al mercado la facultad de asignar recursos (y derechos) tuvo como efecto el crecimiento de la desigualdad, la marginalidad y el consecuente aumento de la conflictividad social. Perseguimos en el tercer capítulo la pista de la autopercepción identitaria de parte de indígenas en ese contexto. La problemática de la desindianización, que observó Bonfil Batalla y antes que él González Casanova, se invirtió hacia fin de siglo, proceso que advertimos como de “reindianización”. Nuevas demandas lograron visibilidad, muchas de ellas provenientes de la “memoria larga” que vimos con Rivera Cusicanqui: la plurinacionalidad del Estado, la educación intercultural bilingüe, el reconocimiento a formas comunitarias de la propiedad de la tierra, de organización social y política, de la medicina indígena, etc. Pero también otras, provenientes de trabajadores industriales, ecologistas, colectivos feministas, y una multiplicidad de demandas que se encontraban en el cruce de un fuerte reordenamiento de los poderes e imaginarios globales, en una versión latinoamericana de *lo viejo que no muere y lo nuevo que no acaba de nacer*.

Con el aniversario del quinto centenario de la conquista de América se reavivaron las discusiones en torno a la colonia y las razones y condiciones de la continuidad de la sujeción. En África y Asia ya habían pasado los grandes períodos de “descolonización”; pero las independencias políticas de los centros imperiales, al igual que en América Latina, no se consagraban en formas libres, soberanas, ni auténticas de desarrollo. Es en el seno de estas discusiones, pensando en el sistema-mundo de Wallerstein, en vistas de diferenciarse de la noción de “colonialismo”, de raíz político-institucional, y al calor de las nuevas interpretaciones, que el sociólogo peruano Aníbal Quijano formula la noción de *colonialidad*. En paralelo a la proliferación de estas demandas, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa

Santos, que se involucra como activista-intelectual en Brasil, y que protagoniza las primeras ediciones del Foro Social Mundial, utiliza la noción de *epistemicidio*. Además, con la caída del muro de Berlín, Santos repara en la “apatía de las utopías transgresoras”, y refiere, a la diversidad epistémica latinoamericana, como capaz de proponer alternativas al orden neoliberal hegemónico. Es así que el *epistemicidio* y, en general las *Epistemologías del Sur*, las entendemos como cercanas a la visibilización/invisibilización de la diversidad latinoamericana.

En este capítulo nos ocupamos las nociones de colonialidad y epistemicidio, reparando en ciertos aspectos de sus trayectorias teóricas que nos permiten ver cómo se invisibilizan sujetos, culturas y saberes. Veremos también, el modo en que, en ambas nociones, se diseñan contrafiguras teóricas y propuestas programáticas que promueven que en la visibilización de aquello invisibilizado residen o pueden residir alternativas al orden global.

En el primer apartado, nos ocupamos, al comienzo, de la noción de colonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano. La colonialidad es, ante que nada, una condición estructurante del presente, de las relaciones de dominación a nivel global, articuladas a partir de jerarquías sociales en función de las necesidades del capitalismo (Rufer, 2023). En particular, tomamos la noción a partir de lo escrito en el texto “Colonialidad del poder y clasificación social”, publicado en 2007 (Quijano, 2007). Creemos que esta formulación tiene más “masticado” al pensamiento decolonial latinoamericano; es decir, está más alejada (incluso la de Quijano, 2000) de su consideración inicial, de 1992, cercana a la dimensión trabajo-capital y a la expansión del capitalismo, y pone en el centro la noción de raza, como eje articulador de la matriz de poder.

Luego, abordaremos las derivaciones de la noción de colonialidad que tuvieron mayor densidad teórica: la colonialidad del saber, del sociólogo venezolano Edgardo Lander, la colonialidad del ser, del semiólogo argentino Walter Dignolo y del filósofo portorriqueño Nelson Maldonado-Torres, y la colonialidad del género, de la filósofa argentina María Lugones y en la antropóloga argentina Rita Segato. Cada una de estas formulaciones son derivaciones de la noción de colonialidad esgrimida por Quijano, en algunos casos con críticas directas, y en otras como meras ampliaciones teóricas. Es nuestro interés de investigación ver la producción de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes, en la trayectoria y en el corazón de cada una de estas (re)formulaciones de la colonialidad.

En el segundo apartado nos ocupamos de dos elaboraciones posteriores a las de las colonialidades, aunque indudablemente deudoras. Primero tratamos la noción de genocidios/epistemicidios del sociólogo portorriqueño Ramón Grosfoguel. Nos interesa este aporte porque: i) constituye una crítica que complejiza determinados preceptos teóricos de las colonialidades, ii) da un lugar relevante a la noción de epistemicidio, y iii) propone una historización de la imposición de la cultura occidental que resulta esclarecedora para entender especialmente la invisibilización de sujetos y saberes. Luego, tomamos el libro *Filosofía del cimarronaje* del filósofo portorriqueño Pedro Lebrón Ortiz, cuya articulación teórica parte del pensamiento decolonial latinoamericano, la filosofía de la liberación y el pensamiento antillano y afrodescendiente. El trabajo de Lebrón Ortiz constituye una de las robustas y múltiples investigaciones actuales que se derivan, interrogan y amplían este universo autoral. Es explícito interlocutor de algunas de estas investigaciones, particularmente de Agustín Lao-Montes, y de Edizon León Castro. Nos interesa su propuesta porque complejiza la colonialidad del ser de Maldonado-Torres, y sobre todo, por el modo novedoso en que postula ideas de liberación ancladas en las experiencias coloniales del cimarronaje. La crítica de Lebrón da cuenta de las condiciones teóricas de ciertas invisibilizaciones, y su filosofía, en tanto alternativa a la totalidad eurocéntrica, se construye a partir de visibilizaciones que es preciso reponer.

Finalmente, en el tercer apartado nos ocupamos del epistemicidio y las epistemologías del sur. La crítica de Santos pone en el centro la concepción del conocimiento de la ciencia moderna, y repara en los modos en que el privilegio de esta concepción invisibilizó otros saberes. De este modo, si bien se inserta en las elaboraciones indicadas sobre la colonialidad del saber, en tanto da cuenta del “privilegio epistémico del proyecto de la modernidad”, su crítica despunta por tener una gramática propia cuyo análisis permite, al menos en parte, dar cuenta de aspectos nodales de la invisibilización. Además, tiene como contracara una propuesta teórica y política, rica en innovaciones conceptuales, anclada en el valor que tiene la visibilización de esos saberes para proponer alternativas al orden hegemónico. En el análisis de la articulación teórica de Santos se destacan los abordajes más pormenorizados sobre la formulación de “invisibilización” para analizar la problemática de la desaparición/persistencia de sujetos, culturas y saberes, con un énfasis especial en estos últimos.

Los dos procesos descritos al inicio de esta introducción dan a nuestro entender contexto a la formación de las nociones que tratamos aquí y a la relevancia que adquirieron en el pensamiento crítico latinoamericano. Es desde entonces que la invisibilización cobró cierta relevancia en los estudios latinoamericanos. Diferentes autores la mencionan, a menudo como sinónimo o noción aledaña de una serie en las que pueden estar negación, desaparición, genocidio, u otras, algunas de las cuales fuimos pertinentemente presentando en esta tesis.

Somos invisibles, inaudibles e ilegibles porque el éxito de las revoluciones anteriores decidió no incluirnos. Si nuestro aquí es invisible, mucho más lo es nuestro ahora. Según ellos, tenemos, como mucho, pasado, pero no futuro. Nunca se nos permitió escribir los libros de historia (Santos, 2017, p. 24)

1. Invisibilización en la(s) colonialidad(es). Conocimiento, racismo, patriarcado y eurocentrismo.

En este apartado nos ocupamos de explorar las implicancias que subyacen a la invisibilización en la noción de colonialidad. Inicialmente esbozada por Aníbal Quijano en lo que denominó la colonialidad del poder, cobró relevancia hacia mediados de la década del noventa con la formación del grupo modernidad/colonialidad, y se volvió sumamente relevante con la constitución del campo de ideas más amplio que es el pensamiento decolonial latinoamericano. La colonialidad del poder, si bien estructura la realidad latinoamericana, tiene como alcance el sistema-mundo moderno/colonial, tal como fue caracterizado por el mismo Quijano junto a Wallerstein. La relevancia que adquirió la noción redundó en nuevas colonialidades, algunas de las cuales analizamos aquí, pero también en otras que naturalmente exceden las posibilidades de este trabajo.

En un primer momento nos ocupamos de los aspectos teóricos de la invisibilización que se desprende de la colonialidad del poder. En particular, de su análisis despunta una clasificación y estructura social que jerarquizó grupos poblacionales. Trataremos de responder cómo se opera teóricamente esta jerarquización, y qué o a quiénes se invisibiliza. Como continuidad de su legado, en ocasiones se revisaron ciertas consideraciones iniciales, que a menudo ampliaron el alcance de la noción, resultando en nuevas formas de operar de la invisibilización.

En un segundo momento nos ocuparemos de la colonialidad del saber de Lander, de la del ser de Mignolo y Maldonado-Torres, y de la del género en Lugones y Segato¹⁰⁰.

1.a La colonialidad del poder de Aníbal Quijano

Las elaboraciones en Quijano en torno a la colonialidad del poder que tomamos son las versadas en el artículo “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (Quijano, 2007). Estas elaboraciones condensan ideas desplegadas en su obra, que para los fines de este apartado, encuentran sus antecedentes especialmente en los artículos de Quijano “‘Raza’, ‘etnia’, ‘nación’ en Mariátegui” (1992) y “Colonialidad del poder y clasificación social” (Quijano, 2000). Al calor de la proliferación del pensamiento decolonial latinoamericano y considerando el pensamiento de Quijano, encontramos que en el artículo que nos ocupa se produce en sus ideas un descentramiento de su crítica marxista, orientada a analizar las relaciones sociales de producción, y una puesta en foco del componente racial. De modo que aquí reparamos, al menos inicialmente, en la colonialidad del poder como productora de invisibilidad en particular por dar cuenta de una matriz histórico-estructural de dominación en la que se inserta la clasificación social-racial que se produjo sobre ciertas poblaciones de América Latina. A su vez, además de invisibilizar sujetos, esta matriz de dominación impacta en la desaparición de saberes y culturas. Invisibilización de sujetos, culturas y saberes están coligados, y a menudo uno habilita el otro, aunque conservan sus particularidades.

Aquí presentamos en espacio demasiado breve ciertas ideas de Quijano que responden a nuestro interés de investigación. No pretendemos exhaustividad ni lograr explicar lo que indicó alguna vez como la “teoría de la colonialidad del poder”; nos limitamos a dar las notas conceptuales necesarias para acercarnos a cómo se invisibiliza. En un primer momento mencionamos la colonialidad del poder y la jerarquización social que supuso en atención al trabajo, la raza y el género. Luego nos concentramos en la forma de operar esta invisibilización mediante la noción de raza; y finalmente abordamos el eurocentrismo como la racionalidad subyacente a este patrón de poder mundial.

Según Quijano, la colonialidad y la modernidad son los dos elementos que se vuelven constitutivos del patrón mundial del poder capitalista, y que tiene como momento histórico

¹⁰⁰ Existen otras colonialidades que no podemos abordar sea por falta de espacio, por no responder a nuestro interés de investigación, o por no consistir del suficiente espesor teórico: colonialidad de la naturaleza (Arturo Escobar), del lenguaje (Gabriela Veronelli), de la cultura y el conocimiento (Quijano), entre otras (Añón 2021; Rufer, 2023).

fundante la conquista de América. En efecto, América –sus recursos y gentes– fue explotada desde un comienzo en función de las necesidades del poder capitalista. Por poder Quijano entiende una “malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto (...)” articuladas en torno al control de: i) el trabajo y sus productos; ii) la naturaleza y sus recursos de producción (ambos realizados por la empresa capitalista y la propiedad), iii) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie (realizado por la familia burguesa), iv) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento (eurocentrismo), y v) la autoridad y sus instrumentos para asegurar y regular la reproducción de ese patrón de relaciones sociales (Estado-nación) (Quijano, 2007, pp. 96 y 115). La colonialidad del poder actúa mediante una distinción ontológica dual, entre “Europa” y “no-Europa”¹⁰¹, que asigna consideración de inferioridad/primitivismo (y por tanto legitima la explotación y dominación) a todo lo que no sea realizado bajo el marco de la empresa capitalista, la familia burguesa, el conocimiento eurocéntrico y el Estado-nación (Quijano, 2007, p. 114). Pero, ¿de qué modo se operó esta inferiorización? ¿Qué relación guarda con la invisibilización?

Es aquí que debemos precisar las formas jerárquicas de la clasificación social con que opera la colonialidad del poder. Según Quijano, la clasificación social sucede “(...) según tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder: trabajo, género y raza”¹⁰² (Quijano, 2007, p. 116), y de la cual la raza el eje articulador (Quijano, 2007, p. 124). En este sistema clasificatorio, y para el caso americano en la historia, los sujetos (no a título individual sino como sujetos históricos) no ocupan lugares ni cumplen papeles continuos ni “simétricamente consistentes” entre sí, sino que están en constante re-clasificación (Quijano, 2007, p. 116). La colonialidad del poder es un patrón totalizante, que en América se impartió en una estructura social que denominó “heterogeneidad histórico-social” (Assis, 2023, p. 44). Respecto al trabajo, indica que la relación capital-trabajo en Europa (“eurocentro”) fue salarial, mientras que en América (“la periferia colonial”) coexisten y coexistieron de modo relevante diversos modos de esta relación: esclavitud, servidumbre, asalariado, reciprocidad, entre otros (Quijano, 2007, p. 120). Permeado por la dimensión racial, según Quijano en América se le adscribieron las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas, lo que luego se hizo extensivo a las otras razas colonizadas del mundo,

¹⁰¹ Esta distinción, si bien ya ocurría desde la colonia, según Quijano ocurre entre fines del siglo XVIII y del XIX, lo trae como fruto del pensamiento eurocéntrico, y repone la figura de Saint Simon (Quijano, 2007, p. 114).

¹⁰² Para ahondar en la relación entre trabajo, género y raza y la dominación/explotación (Quijano, 2007, p. 356).

mientras que el trabajo asalariado se le adscribió a la raza colonizadora. En términos de invisibilización, y más allá de esta distinción racial –que implica dominación y explotación de determinados sujetos–, Quijano no repara en la jerarquización social anclada en la dimensión “trabajo” como invisibilizadora de, por ejemplo, saberes o prácticas en cuanto a los modos de producir, o formas de la propiedad presentes en América Latina. Algo similar ocurre con el género. Quijano indica que bajo la matriz de poder de la colonialidad del poder, el género fue considerado como idéntico a sexo (Quijano, 2007, p. 124). Explica, por ejemplo en su relación al capital, que en su comportamiento sexual, el varón (blanco) tuvo en América acceso sexual libre a las mujeres negras e indias, mientras que en Europa la prostitución de las mujeres fue “la contrapartida del patrón de familia burguesa” (Quijano, 2007, p. 122). No encontramos aquí menciones a la invisibilización de determinados saberes o prácticas relacionadas, por ejemplo, a las formas que adquirió/adquiere en las culturas latinoamericanas el género, la organización familiar, la autoridad o la práctica de la sexualidad. Observamos que hay un tipo de género(/sexo) (moderno/colonial), el femenino, que tiene una posición inferior en la jerarquía binaria respecto al hombre. Al igual que con el trabajo, la dimensión racial se articula para reformular el alcance de la distinción jerárquica. En suma, hasta el momento se trata de una crítica, hecha a través de la noción de colonialidad del poder, que pone el foco en mostrar el modo en que ésta estructura la existencia de unos y otros en jerarquías sociales, lo que inevitablemente infiere invisibilizaciones (en los términos indicados de trabajo y género), de las que Quijano, de modo explícito, no da cuenta.

En efecto, lo que desprendemos es que la dimensión estructurante capaz de atender la producción de la invisibilización –en los procesos de clasificación social descritos sobre el trabajo y en género– es la jerarquía de raza. Según Quijano, esta jerarquía se basa en una idea, la raza, que indica como “la primera identidad de la modernidad” (Quijano, 2000). La idea de raza asociada al color de piel y a rasgos fenotípicos nació con la conquista de América y “(...) es, literalmente, un invento eurocéntrico en tanto que referencia ‘natural’ o biológica de ‘raza’, ya que nada tiene que hacer con la biología” (Quijano, 2007, p. 123)¹⁰³. Fue una codificación de la diferencia entre conquistadores (europeos de “raza blanca”) y conquistados

¹⁰³ Que, según Quijano, fue primero aplicada a los “indios” y no a los “negros”, de modo que “raza” apareció antes que “color”. Esta asociación se dio en el área britano-americana antes que en las ibéricas (Quijano, 2000).

(no-europeos “raza de color”¹⁰⁴) que penetró en cada una de las áreas de la existencia social de la colonialidad del poder, y sirvió de sustento y legitimación a las relaciones de dominación y explotación (Quijano, 2007, pp. 118-125). La clasificación racial en América distinguió entre indios, negros y mestizos, y resultó constitutiva de la sociedad colonial, perdurando mismo con la consagración de Estado-nacionales independientes (Quijano, 2000, pp. 140-141). En lo que concierne a la invisibilización, Quijano indica que esta inferiorización racial implicó subconsiderar con ello sus “(...) descubrimientos mentales y culturales” (Quijano, 2000, p. 123), de modo que se convierte el elemento racial –la invisibilización de sujetos– en el determinante de la invisibilización de culturas y saberes.

En definitiva, se observa que en el análisis de las jerarquías de género y trabajo no se invisibilizan culturas o saberes, pero sí de determinados sujetos, por las distinciones ontológicas europeo-no europeo, y su constitutiva dimensión racial y del color de piel.

En la colonialidad del poder subyace una *racionalidad específica*, una *perspectiva y modo de producir conocimiento*, que se sobrepone sobre a todos los otros saberes concretos (en una escala global), y que Quijano denomina eurocentrismo (Quijano, 2000, p. 132). El eurocentrismo¹⁰⁵ se consolidó entre los siglos XVII y XIX, y se caracteriza por:

- a) una articulación peculiar entre un dualismo (pre capital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado (Quijano, 2000, p. 134).

De este modo, se consolidó una concepción de humanidad según la cual la población del mundo (clasificada y jerarquizada según las dimensiones de la colonialidad del poder ya precisadas) pasa a ocupar uno de los lados: inferior/superior, irracional/racional, primitivo/civilizado (Quijano, 2007, p. 95). En efecto, el eurocentrismo se establece como una totalidad que le otorga absoluta primacía sobre las partes: lo alternativo, las variantes, son

¹⁰⁴ En cuanto a la distinción ontológica del “Otro”, Quijano dice que “el Otro” de Occidente fue Oriente, no los “indios” de América ni los “negros” de África, puesto que estos eran simplemente “primitivos” (Quijano, 2000, p. 126).

¹⁰⁵ El eurocentrismo indica que no es una cualidad exclusiva de Europa o Europa Occidental, sino un modo hegemónico de conocimiento y de su producción.

“(…) reconocidas como particularidades de una regla o lógica general del todo al que pertenecen (Quijano, 2007, p. 101)”.

Nos interesa la noción de eurocentrismo en la colonialidad del poder en tanto establece distinciones que explican los procesos de invisibilización, cómo operan y por qué suceden. Quijano menciona que implica modos de invisibilización de otros conocimientos y de modos de producir conocimiento, y que da cuenta de las “necesidades cognitivas del capitalismo”, para controlar los recursos (naturales y sociales) de producción (Quijano, 2007, pp. 94 y 101).

Como dice Assis:

(...) el eurocentrismo es antes de todo la usurpación de memorias, conocimientos y formas de relaciones sociales que se recombinarán dentro de una narrativa evolucionista que ubica la capacidad de gestar historia como únicamente occidental (Assis, 2023, p. 43)

Será fruto de otras elaboraciones derivadas de la colonialidad, y con mayor o menor estrechez con la colonialidad del poder que, ancladas en la asociación del eurocentrismo a la ciencia moderna y al conocimiento que se profundizará en estas hebras cognitivas y epistémicas.

1.b La colonialidad del saber, del ser y del género en el pensamiento decolonial latinoamericano

“De la lengua maya aprendieron que no hay jerarquía que separe al sujeto del objeto, porque yo bebo el agua que me bebe y soy mirado por todo lo que miro, y aprendieron a saludar así:

—Yo soy otro tú.

—Tú eres otro yo.”

Eduardo Galeano

En la entrada titulada “Colonialidad” del libro *Colonialidad, sus nombres y nociones*, Assis Clímaco indica como derivaciones principales de la noción de colonialidad a la colonialidad del saber (de Edgardo Lander), del ser (de Walter Dignolo y Nelson Maldonado-Torres), del género (de María Lugones y en Rita Segato), y de la naturaleza (Escobar). Nos ocupamos aquí solo de las primeras tres, puesto que por cuestiones de espacio realizar un recorte, que en ningún sentido desmerece un análisis invisibilización en la colonialidad de la naturaleza.

Comenzaremos con la colonialidad del saber, que refiere a los modos en que, a través de la producción de conocimiento por parte de las ciencias sociales modernas, se invisibilizaron tanto otros modos de producir conocimiento, como ciertos conocimientos que no responden al modo privilegiado por esta ciencia, así como el estudio de determinados fenómenos, relegando, en contrapartida, a otros.

Según Lander, a partir de la ilustración y con el desarrollo de la ciencia moderna se crea una fisura ontológica entre razón/mundo y hombre/naturaleza, que vuelve concebible un tipo de conocimiento que pretende ser objetivo (des-subjetivado) y universal. Esto se basa en una “cosmovisión” que se articula en la idea de modernidad, y que, según Lander, captura cuatro dimensiones básicas: i) la visión universal y lineal de la historia que clasifica y jerarquiza pueblos de primitivo a moderno, y de la cual la sociedad industrial y liberal constituye su forma más avanzada; ii) la “naturalización” de las relaciones sociales y las formas de organización de esta sociedad; iii) las distinciones ontológicas indicadas; y iv) la superioridad de los saberes que produce la sociedad industrial y liberal sobre los otros (Lander, 2000, pp. 9-10).

De este modo, como indica Lander,

Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este deber ser que fundamenta a las ciencias sociales (Lander, 2000, p. 11)

Para la colonialidad del saber, las ideas de desarrollo, modernización y globalización, son discursos históricos eurocéntricos que se sustentan en la supuesta superioridad de unos saberes sobre otros –que se ven incesantemente emponzoñados–, y a las cuales suscriben e impulsan, tácita o manifiestamente, tanto las élites latinoamericanas como quienes producen conocimiento (Lander, 2000).

La noción de colonialidad del saber fue a menudo utilizada en estudios empíricos para dar cuenta de estas dinámicas. A su vez, es alemana a otras elaboraciones interesadas en los modos alternativos, no eurocentrados, de producción y transmisión de conocimiento, como

las epistemologías del sur, y estudios feministas y decoloniales¹⁰⁶. Sin embargo, en tanto tal, no tuvo otras reelaboraciones de relevancia que indiquen nuevos modos de invisibilización.

Continuaremos con la colonialidad del ser, noción que nace de discusiones en torno a hacer extensiva la colonialidad del poder a otras áreas de la sociedad, y fue acuñada en primera instancia por Mignolo (Maldonado, 2007, p. 129). Se indica como primer antecedente el artículo Mignolo “Decires fuera de lugar: Sujetos dicientes, roles sociales y formas de inscripción” (Mignolo, 1995) (Maldonado, 2007; Añón, 2021; Assis, 2023), y se consideran centrales los avances de Maldonado-Torres.

En el texto de Mignolo no se encuentra acuñada la noción como tal, pero sí encontramos los esbozos de su formulación teórica, y sobre todo destaca por ofrecer evidencias empíricas de la invisibilización en la colonialidad del ser. Mignolo (2003) asocia la colonialidad del ser a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. Puesto que es en los lenguajes donde se inscribe el conocimiento, y que “(...) los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser” (Mignolo en Maldonado-Torres, 2007, p. 130). De este modo, retomando las evidencias de su texto de 1995, podemos decir que se trata de invisibilización de culturas y saberes (en los campos del lenguaje y de la semántica) de los pueblos latinoamericanos por efecto de la colonialidad del ser. Las evidencias son la invisibilización de *decires* (Mignolo, 1995, pp. 22 y 24), de *formas andinas de decir y pensar* (Mignolo, 1995, p. 20), de tipos de *autobiografías* (Mignolo, 1995, p. 16), de estilos de *crónicas* (Mignolo, 1995, p. 25), entre otras.

Por su lado, Maldonado-Torres pone en el centro de la colonialidad del ser la crítica a Descartes y la noción de raza. En efecto, “(...) la ausencia de racionalidad [de la colonialidad del saber] está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de ‘ser’ en sujetos racializados”, lo que constituye el lazo entre ambas colonialidades (Maldonado, 2007, p. 145). La crítica de Maldonado-Torres se desanda en múltiples elaboraciones de una gran riqueza conceptual. En el brevísimo espacio que tenemos aquí no podremos capturar su propuesta en

¹⁰⁶ Al calor de ciertas acciones políticas emergieron en América Latina múltiples universidades “multiculturales” o “indígenas”, que pretendieron recuperar y transmitir los saberes de los grupos étnicos subalternos (Santos, 2021, pp. 269-304). Follari, por su lado, critica estas propuestas por su énfasis exclusivo en lo indígena, y propone una *radical pluralidad intercultural* (Follari, 2013, pp. 7-8).

todos sus pliegues, y nos limitamos a presentar aquellas ideas que permiten comprender el modo en que se elabora la invisibilización en esta colonialidad específica.

La crítica a Descartes a menudo implica reparar en determinados rasgos de la ciencia moderna, como los ya indicados en la colonialidad del saber. Maldonado-Torres incorpora en su análisis la tesis de Dussel según la cual el *ego cogito* cartesiano está antecedido por el *ego conquiro* de la conquista de América¹⁰⁷. Así como los conquistadores tenían cierto escepticismo sobre la humanidad de los colonizados (“bárbaros, no-cristianos”), en la modernidad se los racializa, y se solapan ambas dimensiones, consagrándose como rasgos persistentes en el cartesianismo, bajo lo que llama “escepticismo misantrópico”. Según Maldonado-Torres, las divisiones cartesianas antedichas son precedidas por la diferencia colonial antropológica entre conquistado y conquistador, y aquí el escepticismo “(...) sirve como fondo a las certidumbres cartesianas (...)”¹⁰⁸ (Maldonado, 2007, pp. 133-134). En efecto, con el escepticismo misantrópico, del “pienso, luego soy” cartesiano podríamos inferir que hay otros que no piensan y por tanto no son, una distinción de humanidad de base epistémica:

El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. (...) la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica (...) (Maldonado, 2007, p. 145)

El dualismo cartesiano sirvió para traducir a nivel metódico el racismo, de modo que “(...) el estudio de ciertas poblaciones en términos naturalistas (...) engendró el estudio científico de las razas” (Maldonado, 2007, p. 135). Para Maldonado el negro, la gente de color y el colonizado son los puntos de partida para cualquier reflexión radical de la colonialidad del ser (Maldonado, 2007, p. 146). En efecto, este autor incorpora una crítica en clave fanoniana a la división ontológica de Heidegger que presentamos de modo muy sintético. La formulación ontológica del filósofo alemán distingue entre el ser y los entes (dioses, naturaleza, etc.), mientras que con el aporte de Fanon y las elucidaciones sobre la colonialidad y el escepticismo misantrópico, Maldonado indica tres diferencias: la trans-ontológica, que se da entre el ser y lo que está más allá; la ontológica, que es la heideggeriana, y la sub-ontológica colonial, entre

¹⁰⁷ Ver Capítulo 1 de esta tesis.

¹⁰⁸ (y su método de duda hiperbólica, indica Maldonado-Torres en 2007, p. 133)

el ser y un sub-otro inferiorizado (Maldonado, 2007, p. 146)¹⁰⁹¹¹⁰. El condenado de Fanon, el *damné*, es, siguiendo a Maldonado, un ente cuya humanidad es invisible: “la invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser” (Maldonado, 2007, p. 150).

Así, la colonialidad del ser tuvo dos aproximaciones medulares en el pensamiento decolonial latinoamericano. La de Mignolo enlaza ser con lenguaje, y refiere a la experiencia de la colonialidad, vivida en este ámbito. En este sentido, inferimos en el texto de 1995 de Mignolo aspectos relacionados al lenguaje que fueron invisibilizados, como decires, tipos de crónicas y de autobiografías, etc. La aproximación que hace Maldonado-Torres no refiere al lenguaje, sino que se centra en la noción de raza, sus implicancias ontológicas, y la distinción de humanidad que supuso. La invisibilización es de ciertos sujetos, y se produce porque el escepticismo misantrópico del conquistador se hizo extensivo a la modernidad, de modo que se creó una distinción sub-ontológica colonial entre seres/sub-seres, en que los sujetos racializados/colonizados fueron inferiorizados.

Por último, quisiera abordar la noción de colonialidad del género indicada por María Lugones. La colonialidad del poder, como mencionamos, articula cuatro esferas de control que funcionan y son comprensibles solo de modo interrelacionado: economía (“trabajo” en Quijano), autoridad, género y conocimiento anclado en dos principios rectores: el patriarcado y el racismo (Mignolo, 2008).

La colonialidad del género en Lugones amplía el alcance que la noción de género tiene en la colonialidad del poder. Para ello, comienza por reponer y mostrar los límites de los usos del género en Quijano. Luego, propone aportes de “los feminismos de mujeres de color”, que configuran una noción que da cuenta de modo teórico y empírico de dinámicas de invisibilización.

¹⁰⁹ Similar a “diferencia colonial” de Mignolo, aunque, indica Maldonado, la de aquel, trata de una “diferencia epistémica colonial”, implicada en una “colonialidad del conocimiento”, mientras que la suya es una “diferencia ontológica colonial” que revela la presencia de la colonialidad del ser (Maldonado, 2007, p. 147).

¹¹⁰ Estas precisiones omiten por cuestiones de espacio lo que Maldonado llama la “no-ética de la guerra”, que refiere a los modos de proceder violentos presentes en todo el proceso, también inspirados en el *ego conquiro*.

Como vimos, Quijano refiere a que la diferencia de género se constituye en las disputas por “el control del sexo y sus recursos y productos” (que es uno de los ‘ámbitos de la existencia’). Según Lugones,

Quijano acepta el entendimiento capitalista, eurocentrado y global del género (...) que vela las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder” [lo que da cuenta del] “(...) carácter heterosexual y patriarcal de las relaciones sociales (...) (Lugones, 2008, p. 78)

Lugones aporta la noción de interseccionalidad para comprender las relaciones entre género y raza en el cuadro más amplio de la colonialidad del poder. Género (al igual que raza y clase), ha sido pensada como categoría y, por lo tanto, de modo binario, lo que según Lugones no permite apreciar las relaciones de interseccionalidad entre ellas (Lugones, 2008, p. 76). Retomando a Kimberlé Crenshaw, indica que las categorías han sido entendidas como homogéneas, y que sitúan como norma a quien es dominante (dentro de la diversidad que comprenden). De este modo, “mujer” refiere a hembras burguesas blancas heterosexuales, “hombre” a machos burgueses blancos heterosexuales, y “negro” a machos heterosexuales negros; pero se producen vacíos cuando queremos hablar por ejemplo de “mujeres negras”. La interseccionalidad permite ver que en la colonialidad del poder el nominativo “mujeres” privilegia a las mujeres burguesas blancas heterosexuales, escondiendo modos categoriales que dan cuenta de la brutalización, abuso y deshumanización, que están contenidos en la colonialidad del género (como mujeres negras). Esto, entendemos, da cuenta de la multidimensionalidad de la colonialidad, lo que impacta en la invisibilización y su posible multiplicidad, de modo que futuros trabajos podrán abordar.

Otro aspecto relevante es el de la intersexualidad, puesto que según Lugones entienda de forma directa modos de la invisibilización en la colonialidad del género en América Latina, así como lo que denomina “igualitarismo ginecrático y no-engenerizado”. Cuando habla de intersexualidad refiere al dimorfismo sexual, y cómo este caracterizó a lo que llama “el lado claro/visible del sistema de género moderno/colonial”. Del lado “oscuro/oculto”, quedaron invisibilizados individuos intersexuales de las Américas, que “fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria” (Lugones, 2008, p. 85). Pero también formas de organización de comunidades tribales que eran matriarcales, o que reconocían un “tercer género”, o que los reconocían en términos igualitarios (Lugones, 2008, p. 86). De igual modo, tribus ginecráticas, donde la autoridad, las

divinidades y la espiritualidad eran femeninas. Aquí retoma los trabajos de Paula Gunn Allen, que estudia a “tribus de Americanos Nativos”, y dice que por la experiencia de la colonización: i) se desplaza la primacía de lo femenino; ii) se destruyen las instituciones de gobierno tribal y las filosofías en las que están fundadas; iii) no se mantiene la ginocracia puesto que la supervivencia del patriarcado requiere la dominación masculina; iv) se destruye la estructura de clan, lo que desplaza a las mujeres de roles de líder, y desarticula la organización ginecéntrica no-autoritaria, así como la distribución económica que solía seguir un sistema de reciprocidad (Lugones, 2008, pp. 89-90).

La propuesta de Lugones contrasta con lo visto en el primer apartado respecto al entronque patriarcal. En efecto, aquí pareciera esencializarse lo precolonial y estar desprovisto del binarismo moderno; sin embargo, en el capítulo anterior vimos que los feminismos comunitarios latinoamericanos consideran que hay rasgos patriarcales en las comunidades ancestrales que se refuncionalizan con el occidental para dar forma al sistema patriarcal actual. En este haz de posicionamientos, Segato se posiciona explícitamente en oposición a Lugones (Segato, 2010, p. 82), da cuenta de la noción de entronque patriarcal (Segato, 2010, p. 78), pero utiliza la noción de “patriarcado de baja intensidad”. Segato “(...) identifica en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descripta como un patriarcado de baja intensidad (...)”, y refiere a la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas (Segato, 2010, p. 82). Según Segato hay jerarquías de prestigio entre masculinidad y feminidad, aunque reconoce las “aberturas de tránsito y circulación” entre las posiciones de género, y da como ejemplo “prácticas transgenéricas estabilizadas” o casamientos que serían considerados homosexuales (Segato, 2010, p. 83).

Al abordar el género desde la colonialidad del poder, indica que se produce el “(...) agravamiento y la intensificación de las jerarquías que formaban parte del orden comunitario pre-intrusión” (Segato, 2010, p. 78). Segato define a este orden como “mundo-aldea”, y evita las denominaciones que lo refieren en relación a otra cosa (a menudo colonial-moderna), como pre-colonial, pre-moderno, originario, ancestral, primitivo, etc. En efecto, Segato piensa el “mundo-aldea” como una realidad que persistió, marchando en paralelo, hasta la actualidad. Esta coexistencia se da en el contexto de la colonialidad, que “rasga el tejido

comunitario” volviendo mucho más “perversas” y “autoritarias” las jerarquías de género (Segato, 2010, pp. 79-80) del mundo-aldea.

En suma, Segato aporta otra visión de la colonialidad del género. Se diferencia de la de Lugones en tanto, si bien refiere a la existencia de otras concepciones del género en las sociedades anteriores a la penetración colonial, da cuenta de su existencia de otro modo, su persistencia en el “mundo-aldea”, y, sobre todo, refiere que cuando la colonialidad penetra en el mundo aldea modifica peligrosamente las relaciones de género.

Estas formas repuestas constituyen para nuestros intereses culturas y saberes latinoamericanas, invisibilizadas por ocupar el lado oscuro/oculto del sistema de género moderno/colonial. Debemos precisar que no se trata en efecto de identificar el saber o práctica que desapareció o está en vías de hacerlo, sino también de visualizar el entramado de relaciones sociales y de poder, de modos de organización social, económica y política, de cosmovisiones y lenguas, que formaban todo este universo comunitario, y que encontraban sentido en las concepciones sobre el género como las que hemos repuesto aquí¹¹¹.

Pudimos ver en este apartado qué pasó con la desaparición de sujetos, culturas y saberes latinoamericanos, a partir de la noción de colonialidad del poder esgrimida por Quijano en el marco del sistema-mundo moderno/colonial. Repusimos a su tiempo las derivaciones de esta formulación inicial, que expanden, precisan y complejizan la problemática, a partir de las nociones de colonialidad del saber, del ser y del género. La colonialidad del poder muestra el entramado funcionamiento del poder en atención al trabajo, la raza y el género, cómo esto emponzoñó a las culturas latinoamericanas en función de las necesidades del capitalismo, y se articuló para promover invisibilizaciones. En Quijano, las invisibilizaciones las observamos en la articulación teórica, que se muestra rica y variada, pero carece de referencias empíricas específicas que den cuenta de estos procesos. Por su lado, la colonialidad del saber se manifiesta atenta a los modos de producir y transmitir conocimiento, que en Lander se focaliza en los presupuestos que sustentan el conocimiento científico, en particular orientado a la universidad y las ciencias sociales. La colonialidad del ser tiene dos abordajes principales: en

¹¹¹ En Lugones (2008, pp. 87-88) hay otros ejemplos precisos de invisibilización por la colonialidad del género, referidos a los yorubas africanos, que no refieren en específico a América Latina, pero cuyos presupuestos teóricos son naturalmente extensibles y relevantes. Por ejemplo: “Su análisis del género [el de Oyéronké Oyewumi] (...) nos permite ver la inferiorización cognitiva, política, y económica, como también la inferiorización de anahembras con respecto al control reproductivo”

Mignolo repara en cuestiones de lenguaje y semánticas presentes en América Latina y que se vieron eclipsadas desde la colonización, mientras que Maldonado-Torres pone en el foco la noción de raza. Con aportes de Fanon y Glissant, elabora una crítica a la distinción ontológica (heideggeriana) ser/ente, aportando la “sub-ontología colonial”, que distingue entre ser/sub-ser. Esta noción permite considerar al “otro” como algo menos que humano, y es la forma teórico-ontológica del reconocimiento de la invisibilización racializada de sujetos en la colonialidad del ser. Finalmente, la colonialidad del género implica una crítica al alcance de la noción de género en la colonialidad del poder de Quijano, y da precisiones teóricas y empíricas que nos permiten reparar en la imposición patriarcal-eurocéntrica-binaria y sus efectos. Se ve invisibilización, por ejemplo, de consideraciones respecto al género en sociedades precolombinas, que tejieron un entramado de relaciones sociales, prácticas de la espiritualidad, formas de la organización social y de la autoridad, que se vieron radicalmente desplazadas por la imposición invisibilizadora colonial. En particular, en el análisis de Lugones destacan organizaciones sociales matriarcales y ginecéntricas, y formas no binarias o no biologistas del género, como la intersexualidad, el dimorfismo o el “tercer género”. La crítica de Segato se centra en que dice que existe el género en el mundo-aldea, aunque se expresa de otro modo. También indica que la penetración de la colonialidad pervierte y profundiza las jerarquías existentes en las relaciones de género en el mundo-aldea.

2. (re)Formulaciones de la invisibilización en la(s) colonialidad(es).

Genocidios/epistemicidios y cimarronaje

En este apartado presentamos nuevas formulaciones que parten de y completan la colonialidad del poder, del saber, del ser y del género que abordamos en el primer apartado, y que dan más precisiones sobre la producción de la invisibilización. En primer lugar, aportamos la descripción histórica de Grosfoguel sobre los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI que moldearon las jerarquías racistas/epistémicas sobre las que se construyeron las estructuras del conocimiento modernas/coloniales. Luego, nos detenemos en los aportes del filósofo portorriqueño Pedro Lebrón Ortiz con quien profundizamos en el modo en que elabora teóricamente la invisibilización en la colonialidad, y presentamos ciertos aspectos de su filosofía del cimarronaje que implican formas de visibilización.

2.a Invisibilización y racismo/sexismo epistémico en Ramón Grosfoguel

“Y en los años siguientes, en hogueras distantes,
el mismo fuego quemó los libros musulmanes,
los libros hebreos y los libros indígenas”.

Eduardo Galeano

Las ideas de Ramón Grosfoguel que retomamos aquí tienen como objetivo primario dar cuenta de la constitución de lo que llama las estructuras del conocimiento modernas/coloniales. De modo que hace uso de la noción de colonialidad, y sus diversas ramificaciones, abordadas en el primer apartado, y también de la noción de epistemicidio, que veremos en detalle más luego.

Diremos por el momento que el epistemicidio (noción acuñada por Boaventura de Sousa Santos), refiere a la desaparición de los saberes y conocimientos que se producen a partir de las experiencias histórico-sociales del mundo no-Occidental (Grosfoguel, 2013, p. 35)¹¹². Como continuador de la colonialidad del saber y del ser ya indicadas, Grosfoguel repone y amplía ciertas consideraciones filosóficas y ontológicas sobre el cartesianismo y la ciencia moderna que dan cuenta de la producción del epistemicidio. Aquí, retoma la idea de Dussel según la cual al *ego cogito* lo precede el *ego conquiro*, pero según Grosfoguel esto no es suficiente para explicar el epistemicidio. Para ello, propone el *ego extermino*, puesto que “Es la lógica del genocidio/epistemicidio juntos lo que sirve de mediación entre el ‘yo conquisto’ y el racismo/sexismo epistémico del ‘yo pienso’ como nuevo fundamento del conocimiento en el mundo moderno/colonial” (Grosfoguel, 2013, p. 39). Es en este haz de posicionamientos que Grosfoguel propone cuatro genocidios/epistemicidios que ocurrieron en el largo siglo XVI, y que los considera condición de posibilidad socio-histórica del epistemicidio y del privilegio epistémico de los hombres occidentales.

En primer lugar, repara en la conquista definitiva de Al-Ándalus por parte de la monarquía cristiana castellana bajo el discurso de “pureza de sangre”. Este genocidio/epistemicidio de limpieza étnica fue efectuado por razones religiosas contra musulmanes y judíos, y provocó la destrucción masiva de la espiritualidad y conocimiento islámico y judío por el genocidio perpetrado, acompañado de políticas de conversión forzada y expulsión de la población. Sin

¹¹² Antes en el texto refiere al epistemicidio como “(...) la destrucción de conocimientos ligada a la destrucción de personas” (Grosfoguel, 2013, p. 34), pero creemos que esta definición no hace honor al alcance que la noción tiene en Santos ni en el análisis que el propio Grosfoguel hace sobre él en el texto.

embargo, a diferencia de lo que ocurriría tras la conquista de América, este discurso no tenía el mismo componente racista, puesto que no ponía en tela de juicio la humanidad de los implicados. En concreto, por entonces el ideal de humanidad estaba dado por la capacidad de abrazar la fe en cristo, de modo que se podía tener al “Dios equivocado”. En cuanto a la espiritualidad esto tuvo continuidad en América, representado en los métodos de evangelización empleados contra los pueblos indígenas¹¹³, lo que constituye el segundo genocidio/epistemicidio. Los afrodescendientes tuvieron un trato diferencial en cuanto a la espiritualidad, puesto que no se los creyó capaces de abrazar la fe en cristo. De modo que con su aniquilamiento se les prohibió “(...) que pensaran, rezaran o practicaran sus cosmologías, conocimientos y visiones del mundo” (Grosfoguel, 2013, p. 48), cometiendo el tercer genocidio/epistemicidio. En cuanto al conocimiento, se procedió en ambas latitudes a exterminarlo. Esto se representó en el incendio de muchas bibliotecas en Al-Ándalus, entre las que se destacan la de Córdoba y la de Granada, y en América con la destrucción de códices y quipus, que servían para archivar los conocimientos indígenas¹¹⁴ (Grosfoguel, 2013, pp. 39-44).

De este modo, según Grosfoguel racismo y humanidad están imbricados y sufrieron cambios. Hay inicialmente un racismo religioso, atento a quienes “carecen de alma” y representado en el debate teológico del siglo XVI, que es antecedente del racismo de color, biologicista (no tener la biología humana), que se da en el debate científicista del siglo XIX (Grosfoguel, 2013, p. 44).

Finalmente, el cuarto genocidio/epistemicidio es la conquista de las mujeres indoeuropeas. Según Grosfoguel se trata de mujeres que transmitían su conocimiento en “(...) diferentes áreas, como astronomía, medicina, biología, ética, etc.” (Grosfoguel, 2013, p. 50), y que fueron quemadas vivas bajo acusación de brujería. Los cuerpos eran los libros, y la transmisión del conocimiento era oral. Esto se intensificó en el largo siglo XVI: “Debido a su autoridad y liderazgo, el ataque contra estas mujeres era una estrategia para consolidar el patriarcado

¹¹³ Al menos mientras persistió el predominio de las tesis lascasianas respecto a la humanidad de los indígenas.

¹¹⁴ Códices y conocimientos salvaguardados en códices precoloniales y también posteriores a la conquista, como los emprendidos por misioneros dominicos, agustinos, franciscanos, y posteriormente jesuitas, que educaron a parte de la nobleza indígena de modo de crear nuevos códices que den cuenta de las historias y saberes de sus pueblos. Los trabajos de Miguel León-Portilla (1961) *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, y de David Brading (2001) *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla (1492-1867)*, entre otros, dan cuenta de esta salvaguarda, principalmente en el mundo mesoamericano.

cristiano-céntrico y para destruir las formas comunales de propiedad de la tierra” (Grosfoguel, 2013, p. 51).

Así, como consecuencia de estos cuatro genocidios/epistemicidios, en atención a la colonialidad del ser, quien forma parte del “yo pienso, luego existo” de Descartes es el hombre blanco-cristiano-occidental. Primero fue el *ego extermino*, que indicó un modo de invisibilización de sujetos y saberes mediante el exterminio (genocidio/epistemicidio). El *ego conquiro* y el *ego cogito* le sucedieron, articulando la invisibilización de sujetos según variara el ideal de humanidad. A su vez, estos aportes nutren la colonialidad del saber, en tanto que es de estos genocidios/epistemicidios que se elaboran:

(...) las estructuras epistémicas racistas/sexistas que produjeron el privilegio epistémico y la autoridad de la producción de conocimiento del hombre occidental y la inferioridad del resto de la humanidad (Grosfoguel, 2013, p. 52)

El aporte de Ramón Grosfoguel despunta por entrecruzar las colonialidades en una argumentación histórica sobre la construcción de la invisibilización de los sujetos y saberes latinoamericanos. A su vez, aúna colonialidad y epistemicidio, una noción que abordaremos más adelante en este capítulo.

A continuación, veremos el aporte de Pedro Lebrón Ortiz, para quien es central la noción de colonialidad, así como sus derivaciones repuestas y, aunque la noción de epistemicidio mencionada como tal tiene un espacio secundario, despunta de su trabajo y de su rica articulación teórica, una atención a la diversidad epistémica latinoamericana, no sólo en lo que concierne a la desaparición, sino sobre todo a su valiosa y tenaz persistencia.

2.b Lebrón Ortiz: colonialidad, raza y esclavitud. El cimarronaje como experiencia histórica de una filosofía de la liberación

En el libro *Filosofía del cimarronaje*¹¹⁵ pueden rastrearse variadas influencias, que vuelven a la propuesta de Lebrón Ortiz un poderoso compuesto teórico. Pone en el centro la filosofía de la liberación, el pensamiento decolonial y el pensamiento antillano y caribeño, para realizar virtuosas reformulaciones de la colonialidad del ser, en vías de entender y proponer un cimarronaje como experiencia de libertad a partir de la afirmación de un mundo Otro.

¹¹⁵ El libro fue galardonado con el *First Honorable Mention for the Essay Prize 2021* por PEN Club de Puerto Rico. Reseña: Mitidieri Martín (2023) Filosofía y liberación en el Puerto Rico actual. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 18, pp. 283-289.

En el trayecto teórico que requiere esta propuesta nos detenemos en las reformulaciones de la colonialidad del ser, bajo la consigna consabida sobre la elaboración de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes. Veremos, en particular, que amplían el espectro de la invisibilización, puesto que ponen en el centro de sus reflexiones a la población negra y toma la esclavitud como constitutiva de la colonialidad. Luego, precisamos las ideas de Lebrón que le llevan a afirmar que la persistencia no solo es supervivencia sino germen de una propuesta liberadora.

Lebrón Ortiz, próximo a Nelson Maldonado-Torres –quien epiloga el libro que tratamos–, utiliza su noción de “ethos de la euromodernidad” para referir las “lógicas y semióticas” implicadas en la modernidad europea (que es una entre otras existentes), pero que no necesariamente forman parte de las lógicas y semióticas de la colonialidad. Según Lebrón Ortiz, y como vimos también con Maldonado-Torres, la esclavitud asociada a la idea de raza es una de las experiencias constitutivas de la sociedad latinoamericana. Si, como vimos con Quijano, la colonialidad¹¹⁶ refiere a las lógicas y formas de la dominación producidas por la experiencia de la conquista de América, entonces la esclavitud y la plantación son una de sus tecnologías y formas de opresión y coerción principales (Lebrón, 2020, p. 27). La plantación-esclavitud es para Lebrón la manifestación concreta de un *mundo*¹¹⁷ (el euromoderno), al cual se le opone la contra-plantación/libertad como un *mundo-Otro*, de modo que constituyen dos espacios ontológicos distintos, habilitados por la práctica del cimarronaje (Lebrón, 2020, p. 29):

De esta manera, propongo que una filosofía del cimarronaje es otra manera de entender cómo sujetos singulares y colectivos pueden resistir la fuerza totalizadora de la euromodernidad en la medida en que toman en serio las experiencias de aquellos sujetos que se fugaban de las plantaciones; esto es, sujetos que resistieron el embate de la colonialidad (Lebrón, 2020, p. 34)

Propuesta de fuerte implantación ontológica, Lebrón revisa la noción de colonialidad del ser de Maldonado-Torres y la nutre con aportes que aquí presentamos. Lebrón lee que en Fanon,

¹¹⁶ Además de los fenómenos políticos, ontológicos, sociales y epistemológicos que, como vimos, abarcan las formas de dominación de la colonialidad, Lebrón aporta siguiendo al teólogo suizo Estermann que deben estos fenómenos tener una característica común: “(...) la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo” (Estermann en Lebrón, 2020, p. 26)

¹¹⁷ Según Lebrón, mundo en tanto totalidad

si la esclavitud y el racismo son constitutivos de la colonialidad, fue mediante la internalización –global– de la colonialidad que se convirtió al sujeto negro en objeto, despojándolo de humanidad, en la sub-ontología colonial de la colonialidad del ser. Este despojo ocurre en lo que Mbembe llama la *conciencia occidental de la negritud*, es decir, en las narrativas occidentales que racializaban a los sujetos negros para así justificar su esclavización. Recordemos que inicialmente la noción de negritud fue utilizada por Aimé Césaire, según Félix Valdés García, como sinónimo de resistencia a la

(...) enajenación y asimilación cultural provocada por los mecanismos de dominación colonial (...)” (Valdés, 2017, p. 102)¹¹⁸, “toma de conciencia de la diferencia [pero] (...) actitud activa y ofensiva del espíritu, (...) rechazo de la opresión (...) combate contra la desigualdad [y] (...) el reduccionismo europeo (Césaire en Valdés, 2017, p. 106)

Esto Mbembe le llama la *conciencia Negra de la Negritud*¹¹⁹, lo que, según Lebrón, constituye “una resignificación del Ser en clave decolonial (...) [puesto que pretende] construir una identidad propia utilizando los conceptos coloniales como punto de partida” (Lebrón, 2020, p. 87). En efecto, Lebrón, como Mbembe (Martínez Peria, 2016, p. 330), hace un uso deconstructivo, pero también propositivo de Fanon, anclado en un supuesto importante de la propuesta lebrósiana, que es que la constitución del Otro por parte de la colonialidad puede fallar, y por tanto hay espacio para la “fuga”¹²⁰.

El aspecto deconstructivo está estrechamente relacionado con la colonialidad del ser y lo repuesto por Maldonado-Torres sobre Fanon. Hay una distinción de humanidad dada entre sujetos por habitar en la zona de ser o bien ser relegados a la zona de no-ser. Los negros no forman parte de esta disyuntiva, ya que es impensable el reconocimiento de su humanidad, y se convierten en los *condenados*, lo que llamamos sub-ontología colonial. Esto Lebrón lo llama

¹¹⁸ “*mi negritud no es una mancha de agua muerta en el ojo / muerto de la tierra / mi negritud no es una torre ni una catedral /se zambulle en la carne roja del suelo /se zambulle en la carne ardiente del cielo /perfora la postración opaca de su recta paciencia*”. Poema de Césaire publicado en *Cuaderno de un retorno al país natal* (1939) (Césaire en Valdés, 2017, p. 102).

¹¹⁹ Estos son los dos lados de la “razón negra” en Mbembe según Lebrón: la conciencia Occidental de la negritud y la conciencia Negra de la negritud (Lebrón, 2020, p. 87).

¹²⁰ “Lo que una filosofía del cimarronaje intenta establecer, al menos a mi modo de verlo, es un marco conceptual para pensar las luchas políticas y sociales sin suscribirse al mito de que la colonización y, más crucialmente, la colonialidad del ser, ha sido un proyecto totalizador” (Lebrón, 2020, p. 163).

el “rechazo fanoniano a la dialéctica hegeliana” ya que falta el elemento de reconocimiento en la relación amo(blanco)-esclavo(negro).

Para Fanon, la descolonización, en lugar de requerir una lucha violenta por el reconocimiento, implica una desestabilización de las epistemologías y arquetipos impuestos por el colonizador, incluyendo el racismo científico en el cimiento del pensamiento occidental, con el fin de fracturar el esquema maniqueo de blanquitud/negritud (Lebrón, 2022, p. 97)

Según Lebrón, lo que persiste al embate de la modernidad/colonialidad es la ancestralidad, y su forma ontológica de supervivencia es lo que denomina cimarronaje analéctico. Lebrón dice que hay una subjetividad cimarrona (también una conciencia y una actitud cimarrona), que diferencia entre lo que llama el cimarronaje sociogénico y el analéctico. El sociogénico lo indica “como un elemento de la subjetividad y una lucha que se da dentro del mundo euromoderno (...)”, mientras que el analéctico es “(...) la manifestación plena de una soberanía ontológica, en la medida en que consiste en la afirmación de un *mundo Otro*” (Lebrón, 2020, pp. 37-38). La idea de lo analéctico la toma de la filosofía de la liberación, y en especial de la distinción ontológica que surge de la crítica de Dussel a Heidegger, que en parte ya abordamos y sobre la que diré lo justo para entender su sentido. Según Heidegger los sujetos estamos insertos en un mundo que constituye una “totalidad de sentido práctica”. En cambio, según Dussel, cada sujeto construye su *mundo*, de modo que al concebir más de uno, según Dussel, en cada *mundo* hay una totalidad y necesariamente una exterioridad:

El cimarrón, entonces, intenta, por un lado, escaparse de esa totalidad que busca asimilarlo a través de la afirmación de su propia humanidad. Por otro lado, el sujeto que busca forzar que esa totalidad detenga su proceso aniquilador también puede concebirse como cimarrón. Es esta tensión la que se alberga en la subjetividad cimarrona.

Esta afirmación de lo distinto desde la exterioridad es el momento analéctico (Lebrón, 2020, p. 77).

El cimarronaje analéctico condensa así el aspecto propositivo-liberador del armado conceptual de Lebrón, y no está restringido a los habitantes de la “totalidad” cimarrona, sino que forma parte de una subjetividad cimarrona, susceptible de ser adoptada por quien quiera detener este proceso “aniquilador”. De modo que en lo que concierne a la visibilización, la

filosofía del cimarronaje pluraliza, en términos raciales, de género, religiosos, etc., al sujeto histórico que se oponga a “la catástrofe de la euromodernidad”.

Históricamente, las comunidades cimarronas desarrollaron sociedades complejas, con sus propios idiomas y epistemologías, crearon instituciones culturales, políticas, económicas, sociales y religiosas (Lebrón, 2020, p. 114). Así, *tomar en serio las experiencias cimarronas* desde el cimarronaje analéctico, implica apelar a la cultura pasada y la ancestralidad para reconstruir una filosofía anclada en las experiencias del cimarronaje (Lebrón, 2020, pp. 115-117):

Por ejemplo, en el palenque Palmares no emergió una estructura social singular. Más bien, emergió una amalgama de estructuras sociales y políticas producidas por una combinación de instituciones provenientes de diversas culturas africanas e indígenas. De alguna manera, memorias y epistemologías ancestrales sobrevivieron a la catástrofe metafísica de la euromodernidad (Lebrón, 2020, p. 121)

Es esta afirmación desde la exterioridad la que en términos de Maldonado-Torres se produce desde la sub-ontología colonial. Desde la totalidad se niega humanidad a los negros. Ellos, desde la exterioridad niegan la negación de humanidad y lo pueden hacer porque primero se afirmaron como humanos.

Hemos repuesto de modo condensado la forma en que desde distintos aportes se reconfiguró la colonialidad del ser: Totalidad/Exterioridad, Sub-ontología colonial, cimarronaje analéctico, Conciencia negra de la Negritud. Respecto a la crítica y aporte a la noción, destacamos la interpretación que hace Lebrón de Fanon sobre el rechazo a la dialéctica hegeliana, que recaba en que la “lucha por el reconocimiento” no implica necesariamente la violencia sino “desestabilizar las epistemologías y arquetipos impuestos por el colonizador”. Lebrón, por lo demás se hace eco en su crítica de la distinción sub-ontológica colonial de Maldonado Torres, e indica que al oponerse a la consideración de subhumanidad se afirman como humanos. Lebrón considera al cimarronaje como uno de los *mundos* exteriores a la totalidad euromoderna (que en efecto no fue totalizadora) cuyas experiencias de fuga, oposición y afirmación requieren *tomar en serio las experiencias del cimarronaje*. Si así se hiciera, se podría adoptar una *subjetividad cimarrona*, que permita autoafirmarse como una exterioridad desde la ancestralidad de estas experiencias y sus habitantes. A los efectos de nuestros intereses, esta afirmación es en sí una voluntad de liberación, mediante la consideración de

culturas y saberes latinoamericanos que aún no fueron invisibilizados, como alternativa a totalidad euromoderna. Es en estos sentidos, por demás muy poderosos, que la revisión de la colonialidad del ser y la filosofía del cimarronaje de Pedro Lebrón Ortiz consideran la visibilización/invisibilización de sujetos, culturas y saberes latinoamericanos.

3. Epistemicidio y epistemologías del sur. La invisibilización de saberes.

“¿Qué hay en el Sur que eluda la dicotomía Norte/Sur? ¿Qué hay en la medicina tradicional que eluda la dicotomía medicina moderna/medicina tradicional? ¿Qué hay en la mujer aparte de su relación con el hombre? ¿Es posible ver lo subalterno con independencia de la relación con la subalternidad? ¿Es posible que los países considerados menos desarrollados sean más desarrollados en campos que eluden los términos hegemónicos de la dicotomía?”
Boaventura de Sousa Santos

La obra y relevancia de Boaventura de Sousa Santos y las epistemologías del sur ocurre en paralelo al desarrollo del pensamiento decolonial latinoamericano y las elaboraciones sobre las colonialidades. Ambos espacios disciplinares se construyen atendiendo a las relaciones de dominación en una perspectiva Norte/Sur Global, de modo que no se ocupan en exclusivo de América Latina, aunque la trayectoria intelectual y militante de sus exponentes se desarrolla pensando en la región.

Respecto a la noción de colonialidad, Santos considera que la del ser “(...) constituye la base de la colonialidad del conocimiento y del poder” (Santos, 2017, p. 226). En el segundo apartado de este capítulo ya nos ocupamos de examinar detenidamente una nueva formulación de la colonialidad del ser. Para esta última sección referiremos al epistemicidio, en tanto está en relación estrecha con la colonialidad del saber. De este modo, advertimos que la invisibilización en Santos puede ser abordada desde la colonialidad del ser (colonialidades e invisibilización no son compartimentables), pero aquí privilegiamos centrarnos en la noción de epistemicidio, más próxima a la invisibilización de saberes, ya que contiene una singular riqueza teórica que, además, acabó por construir un espacio propio en el pensamiento crítico latinoamericano.

Nos ocupamos en este apartado de disponer las operaciones teóricas que argumentan el epistemicidio en Santos, tales como “pensamiento abismal”, “línea global epistémica”, “monoculturas”, y sus modos de funcionar respecto a las sociedades moderna/coloniales. A su vez, pertinentemente y a modo de contrafiguras, indicaremos las fugas en la crítica de Santos, desde la cual concibe que es posible imaginar que estos saberes en peligro se constituyan como alternativas a lo que llama el *proyecto epistemológico de la modernidad*.

3.a Notas teóricas sobre la invisibilización de saberes en el epistemicidio

El epistemicidio, según Santos, refiere a “la destrucción de los sistemas de conocimiento, formas de conocimiento, autopercepción y modos de ser en el mundo” (Santos, 2017, p. 48). Está en estrecha relación con cómo se concibe el conocimiento en la modernidad, en tanto esta concepción soslaya a otros conocimientos que los indica como “ignorancia”, de modo que se vuelve necesario repensar ciertos aspectos de su análisis crítico. La hipótesis de la que parte Santos que nos interesa aquí es que “(...) el conocimiento del mundo es mucho más que el conocimiento que Occidente tiene del mundo” (Santos, 2017, p. 211).

El proyecto epistemológico de la modernidad se erigió a partir de una “racionalidad” que encumbró un tipo de conocimiento científico. En modo en extremo abreviado, este se define: i) por las ideas (matemáticas) que rigen la observación y la experimentación, ii) lo que implicó que “conocer” se equipare a “cuantificar”, y que iii) para poder cuantificar sea necesario reducir la complejidad de lo que se quiere estudiar (Santos, 2023, pp. 34-35):

El rigor científico, debido a que está fundado en el rigor matemático, cuantifica, y al cuantificar, descalifica. Al objetivar los fenómenos, este rigor los objetualiza y degrada, y al caracterizar los fenómenos, los caricaturiza. En suma, es una forma de rigor que, al afirmar la personalidad del científico, destruye la personalidad de la naturaleza. De esta manera, el conocimiento gana en rigor lo que pierde en riqueza (Santos, 2023, p. 48)

Este modo de conocer, según Santos, contrajo la valía de los saberes existentes, considerando unos como “conocimiento”, y “degradando” a los otros con el rótulo de “ignorancia”, lo que empobreció de saberes al mundo (Santos, 2017, p. 126). Este soslayamiento no es una consecuencia no deseada de la producción de conocimiento, sino que la invalía, la invisibilización, el conocimiento como ignorancia es producido como no-conocimiento, mediante lo que denomina “cinco modos de producción de la no existencia” (Santos, 2017, p. 220). De estos, que indica como *monoculturas*, nos interesamos aquí exclusivamente en la

primera, la “monocultura del conocimiento y el rigor del conocimiento”, que está en estrecha relación con la colonialidad del saber y la operación teórica de la invisibilización de saberes¹²¹. La *monocultura del conocimiento y el rigor del conocimiento*, “Consiste en convertir la ciencia moderna y la alta cultura en los únicos criterios (...) de la verdad y de la calidad estética, (...) [puesto que] ambas afirman ser, cada una en su propio campo, el canon de la producción de conocimiento o de la creación artística” (Santos, 2017, p. 220). Esta es, en efecto, por sí misma, una primera aproximación a la invisibilización de saberes que constituye el epistemicidio.

Para conocer cómo se opera teóricamente esta invisibilización en el pensamiento de Santos, debemos adentrarnos en su caracterización del pensamiento occidental moderno como abisal, puesto que promueve un sistema de distinciones que nombra como visibles e invisibles, en que las invisibles son la base de las visibles (Santos, 2017, p. 159). No dice que todo este pensamiento sea abisal, ni que sólo el occidental moderno tenga este atributo¹²², sino que se ocupa de mostrar que la versión hegemónica de este pensamiento trató a los conocimientos no occidentales de forma abisal y por lo tanto los produjo como invisibles (Santos, 2017, nota al pie 1, p. 159).

En las sociedades modernas/coloniales, el pensamiento abisal se manifiesta mediante dos líneas globales abisales, la del conocimiento y la del derecho. Ambas líneas son interdependientes, y analizamos ambas con el sólo fin de entender la invisibilización de saberes en ejercicio de la interdependencia. La línea abisal del derecho moderno ocurre en el campo legal y refiere al modo en que mediante disposiciones normativas se visibiliza/da validez a ciertos sujetos y saberes –a través de la distinción de legal/no-legal–, en detrimento de otros que son invisibilizados. La del conocimiento, la “línea global epistémica”, distingue

¹²¹ Las otras monoculturas son: la *monocultura del tiempo lineal*; la *monocultura de la clasificación de la naturalización de las diferencias*, la *monocultura de la lógica de la escala dominante*, y la *monocultura de la lógica capitalista de la productividad*. En un trabajo de futura publicación (aceptado con modificaciones) en *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas* argumento que algunas de estas monoculturas constituyen parte de la crítica de Santos al historicismo eurocéntrico, focalizada en la sustracción de humanidad; en una ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Ciencias Humanas, organizado por la Universidad Nacional de San Martín (noviembre, 2022), abordé los “futuros posibles” de la justicia cognitiva en la obra de Santos a partir de la monocultura del tiempo lineal y de la lógica de la escala dominante. Sería muy interesante realizar un análisis que sopesa, matice e interroga las cinco monoculturas con las diferentes colonialidades.

¹²² Cuando hablamos de “pensamiento abisal” en Santos debemos considerar esta precisión para evitar caer en el equívoco de considerar todo pensamiento occidental moderno como abisal. Esto es de especial relevancia en cuanto la parte propositiva, sobre todo la “ecología de saberes” de Santos no es excluyente del pensamiento occidental moderno en sí, como tampoco lo es, por ejemplo, el proyecto “transmoderno” de Dussel.

entre lo verdadero y lo falso a través del modo de validación de determinados saberes indicado en la monocultura del conocimiento y del rigor del conocimiento.

Es preciso distinguir entre tipos de campos que categorizan los saberes. Según Santos, hay saberes que pueden ser expuestos a los cánones de la ciencia moderna, como los de la ciencia misma, la filosofía y la teología, y que por ello ocupan el lado visible de la línea. Como mencionamos, estos visibles se asientan en la existencia de otros, que son creados como “invisibles”, y que no son sometidos a la verdad o la falsedad. Se trata de “(...) saberes populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas del otro lado de la línea” (Santos, 2017, p. 161)¹²³, o “(...) prácticas mágicas o idólatras (...)” (Santos, 2017, p. 163).

En estas líneas se opera sobre los sujetos y saberes una tensión entre apropiación y violencia, que en el caso del conocimiento implica “incorporación, cooptación y asimilación”, cuando hablamos de apropiación, o “destrucción material y cultural” si opera mediante la violencia:

En el reino del conocimiento, la apropiación va desde el uso de las gentes locales como guías y el uso de los mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta el pillaje de los saberes indígenas de la biodiversidad, mientras que la violencia va desde la prohibición de las lenguas nativas en espacios públicos y la adopción obligatoria de nombres cristianos, hasta la conversión y destrucción de enclaves y símbolos ceremoniales, y todas las formas de discriminación racial y cultural (Santos, 2017, p. 164).

Estos son meros ejemplos y formas de operarse teóricamente el epistemicidio, que es la formulación de Santos de la invisibilización de saberes en América Latina por intercesión de la cultura occidental. En este sentido, Santos comprende que en la suma de injusticias (sociales, culturales, ecológicas, etc.) debemos contemplar la cognitiva, puesto que “(...) no hay justicia global sin justicia cognitiva” (Santos, 2017, pp. 11 y 35). A continuación, veremos ciertas nociones teóricas de su propuesta de construir a partir de la diversidad y los saberes soslayados, que se erigen a menudo de modo opositivo, como contrafiguras teóricas, a las nociones repuestas en la crítica, que dan cuenta de estos saberes como un valor, y promueven su visibilización.

¹²³ “(...) saberes hechos inconmensurables e incomprensibles para corresponderse con los métodos científicos de verdad y sus competidores reconocidos del reino de la filosofía y la teología” (Santos, 2017, p. 161)

3.b Las epistemologías del sur y lo visible como alternativa

“(…) para poder integrar la inmensa diversidad de discursos y prácticas críticas y valorar y maximizar su potencial transformativo, es necesaria una reconstrucción epistemológica. Esto significa que no necesitamos tanto alternativas como un nuevo pensamiento sobre las alternativas”

Boaventura de Sousa Santos

Aquí daremos cuenta de cómo es, según Santos, ese nuevo pensamiento sobre las alternativas, que llama epistemologías del sur. En primer lugar, presentamos su idea sobre la “sociología de las ausencias”, que nos asiste en el paso de la monocultura antepuesta a la “ecología de saberes”, y sobre la que también nos detendremos. Finalmente, vemos cómo en este recorrido es necesario un ejercicio de “traducción intercultural”.

Los conocimientos producidos como no existentes, esos que aquí caracterizamos como invisibilizados, requieren de un tratamiento especial por quien quiera abordarlos desde las epistemologías del sur, la práctica que Santos denomina “sociología de las ausencias”. Esta sociología, a diferencia de la crítica vista anteriormente, parte de la idea de que no existen la ignorancia ni el conocimiento, de modo que se opone a la “sociología de las emergencias”, es decir, de la aplicada sobre aquellos saberes situados del lado visible de la línea epistémica global. En efecto, según Santos, los conocimientos producidos como no existentes son de dos tipos: “(…) alternativas que no llegaron a ocurrir porque se impidió que surgieran”, y “(…) alternativas que de facto llegaron a ocurrir pero que no fueron reconocidas (...)” o desechadas por las monoculturas antedichas (Santos, 2017, p. 199). De modo que la sociología de las ausencias requiere de una “epistemología de las ausencias”, porque ¿qué pasa “(…) si el conocimiento que identifica las ausencias no es al final el mismo que antes legitimara las condiciones que llevaron a la supresión de la posibilidad de realidades alternativas, ahora identificadas como ausencias” (Santos, 2017, p. 203)?

La primera tarea que emprende Santos es entonces ampliar el campo del conocimiento, e incorporar aquellos saberes (las “prácticas sociales”) que fueron catalogados como de sentido común por la ciencia moderna (en lo que llama la primera ruptura epistemológica) (Santos, 2017, p. 205). En particular, según Santos resulta transgresora porque “(…) viola el principio positivista que consiste en reducir la realidad a lo que existe y a lo que se pueda analizar con los instrumentos metodológicos y analíticos de las ciencias sociales convencionales” (Santos,

2017, p. 219), por lo que está “(...) necesariamente abocada al descrédito” (Santos, 2017, p. 223). En suma, la sociología de las ausencias implica entonces considerar aquellos saberes invisibilizados, producidos como no existentes en el “otro lado de la línea” por la monocultura del conocimiento y del rigor del conocimiento, y propone en oposición, sustituirla por lo que llama “ecología de los saberes”¹²⁴.

Todos los saberes, según Santos, tienen límites internos y externos. Los internos

(...) se refieren a las restricciones que son consecuencia de lo que todavía no se sabe, pero al final, por un determinado tipo de conocimiento, se puede saber. Los externos se refieren a lo que no se sabe ni se puede saber mediante un determinado tipo de conocimiento (Santos, 2017, pp. 238-239).

La concepción hegemónica de conocimiento sólo reconoce los límites internos, de modo que dentro de la ciencia es contrahegemónico, y tampoco aporta respuestas a los problemas que no comprende. De esta forma se erige la idea de “incompletud” de todos los tipos de conocimiento, que es la idea central de la cual parte la ecología de los saberes. La propuesta implica crear una relación “pragmática” entre el conocimiento científico y los otros conocimientos, en el sentido de lograr que no sean descalificados inmediatamente por los cánones de la ciencia moderna o por las jerarquías sociales instauradas con la colonialidad.

El impulso que mueve a la ecología de los saberes está en el hecho de que las luchas sociales, particularmente en el Sur global, hacen visibles realidades sociales y culturales en las que la fe en la ciencia moderna es débil, y son más visibles los lazos entre la ciencia moderna y los objetivos de la dominación colonial e imperial, al mismo tiempo que en las prácticas sociales de grandes sectores de la población persisten otros tipos de conocimiento no científico y no occidental. Estas luchas no descartan necesariamente el conocimiento científico ni la cultura occidental hegemónica, sino que los interrogan, generando así interpretaciones posiblemente más ricas que las que ofrecen las epistemologías del Norte (Santos, 2017, p. 240)

En efecto, según Santos, en los movimientos sociales de los sureres residen las grandes fuerzas transformativas de la actualidad¹²⁵, y a menudo pertenecen a diferentes universos culturales,

¹²⁴ Sustituye cada monocultura por ecologías, nosotros nos ocupamos únicamente de la del conocimiento.

¹²⁵ Según Santos, tras la caída del muro de Berlín y el afianzamiento de la globalización hegemónica neoliberal, entramos en una fase de “apatía de la imaginación política occidental” como propuesta política transformadora de la sociedad, de modo que es importante “(...) reinventar la emancipación social y la imaginación política insurgente” (Santos, 2017, p. 265).

simbólicos y lingüísticos. La construcción de alternativas requiere de la inteligibilidad mutua entre estos universos, de modo que la ecología de los saberes implica un esfuerzo de lo que denomina traducción intercultural (Santos, 2017: 68). Según Santos:

(...) la traducción intercultural consiste en buscar intereses isomorfos y supuestos subyacentes entre las culturas, en identificar diferencias y similitudes, y en desarrollar, siempre que corresponda, nuevas formas híbridas de comprensión e intercomunicación culturales que puedan servir para promover interacciones y fortalecer alianzas entre los movimientos sociales que, en distintos contextos, luchan contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y por la justicia social, la dignidad humana o la decencia humana. (Santos, 2017, pp. 263-264)

Santos lo piensa como un instrumento político, intelectual y pragmático, útil para la mediación y la negociación, que permite la inteligibilidad entre lo que considera las “actividades globales contrahegemónicas” de los sures, e “(...) implican por igual saberes, prácticas y agentes” (Santos, 2017, p. 273). Santos distingue entre dos tipos de traducción intercultural, entre aquellas que se dan entre concepciones o prácticas occidentales y no occidentales, y las que se dan exclusivamente entre no occidentales. En ambos casos el objetivo es aprender del “Sur antiimperial”, que está presente tanto en el Sur global como en el Norte global, y de las vejaciones que sufrió del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado (Santos, 2017, pp. 274-276).

Por ejemplo, esto se da según Santos en los saberes biomédicos y tradicionales, que conocieron procesos de traducción que incluían al “(...) conocimiento biotecnológico y el conocimiento de chamanes, curanderos tradicionales o brujos de las comunidades indígenas o rurales (...)” del Sur global. También, menciona como ejemplo las zonas de contacto entre el movimiento obrero y otros movimientos sociales, como movimientos cívicos, de migrantes, feminista o ecológico (Santos, 2017, p. 281), que elaboraron nuevas demandas y formas de lucha. Santos da cuenta de modo pormenorizado de las dificultades e implicancias de la traducción intercultural. Advierte también que no está exenta de las relaciones de dominación entre dos culturas, lo que Santos llama, siguiendo al antropólogo francés Antoine Berman, “traducción etnocéntrica” (Santos, 2017: nota al pie 27, p.282).

A los fines de este apartado, que presenta los aportes teóricos de Santos para imaginar horizontes futuros estrechamente ligados –y dependientes de– a las dinámicas de visibilización de culturas y saberes de los latinoamericanos, creo que hemos dicho suficiente.

La fundamentación teórica de Santos es muy variada y rica, con una gramática propia llena de pliegues sobre los que hay que realizar un trabajo de selección. Se conforma por tanto una argumentación teórica que buscamos presentar con unidad y consistencia.

En un primer momento dimos cuenta de la elaboración teórica de la noción de epistemicidio, a partir de su consideración del pensamiento abisal. Identificamos que es aquí donde cobra relevancia la invisibilidad, puesto que este es una característica de cierta parte de la ciencia moderna que produce visibilidades e invisibilidades. Santos amplía lo que entendemos como conocimiento hacia otros saberes a menudo soslayados como “ignorancia” o “sentido común”. La visibilidad/invisibilidad la argumenta indicando que el pensamiento abismal traza dos líneas globales abisales que atraviesan las sociedades modernas/coloniales, la legal y la epistémica. Nos interesa la epistémica, que invisibiliza y visibiliza culturas y saberes. La producción de la invisibilización de saberes en Santos corre por ejecución de la “monocultura del conocimiento y el rigor del conocimiento”. Esto refiere a ciertos criterios y formas de operar de la ciencia moderna que validan o invalidan saberes. De modo que del lado invisible de la línea global epistémica quedan saberes que no pasaron los criterios de verdad o falsedad de la ciencia moderna, junto a otros que ni siquiera se los consideró para enfrentarlos. Esto se produce bajo la tensión apropiación/violencia. Entre otros, en América Latina menciona la apropiación para hablar por ejemplo del pillaje de la biodiversidad, y violencia en cuanto a la prohibición de hablar lenguas o profesar ciertos credos.

Luego, nos ocupamos de presentar aquellas ideas que fungen como contrafiguras del epistemicidio, en tanto proveen herramientas teóricas que tienen como propósito no sólo evitar la continuidad del epistemicidio, sino también construir alternativas a la globalización hegemónica a partir de la diversidad de saberes y experiencias del mundo. En particular, indica realizar una “sociología de las ausencias”, que requiere de una “epistemología de las ausencias”. Esto parte de la comprensión amplia de los conocimientos, y los considera en plano de igualdad con los otros. Hacer sociología de las ausencias es la base desde la cual construir la ecología de los saberes, que funge como contrafigura de la monocultura del conocimiento. Según esta ecología, todas las formas de saber son incompletas en sus tentativas de comprender la realidad, de modo que no deberían estar jerarquizados. La desjerarquizada coexistencia de los saberes en la perspectiva Norte/Sur, requiere de esfuerzos de traducción intercultural para volverse inteligibles. Estos dos, en efecto, configuran lo que

llama pensamiento postabisal, y son los componentes teóricos principales de la propuesta teórico-política de Santos, que son las epistemologías del sur. En efecto, las alternativas emancipatorias y transformativas al orden hegemónico globalizado residen en los saberes de los invisibilizados, en particular en América Latina ciertos movimientos sociales, y es en ese sentido que se erigen las epistemologías del sur como herramienta teórica para la praxis política.

Conclusión

Venimos ofreciendo notas contextuales referidas a la emergencia de ciertos sujetos colectivos que pasaron a ocupar zonas visibles del espacio público –social y, de a poco, el político– en la región, en rechazo a políticas neoliberales que ponían en jaque las condiciones materiales y simbólicas para la reproducción de su vida. Esta emergencia tuvo su representación en el pensamiento latinoamericano: la ya mencionada relevancia de los debates del quinto centenario, el premio nobel a Rigoberta Menchú, las ideas de desarrollo “multiculturalistas”, entre otros. Pero también hubo manifestaciones sumamente agudas en el pensamiento crítico latinoamericano, como los trabajos de Ernesto Laclau y Álvaro García Linera¹²⁶, que de manera temprana y desde universos teóricos disímiles daban señales de la relevancia que adquirirían nuevas configuraciones del campo popular. Las obras de Quijano y de Santos no piensan en exclusivo en América Latina. Tratan de dar cuenta de las intrincadas relaciones de dominación en una escala global, entre lo que desde otra gramática podríamos decir “centros difusores” y “periferias coloniales”. Así entendimos el alcance –geográfico– de la *colonialidad del poder* de Quijano y de las *líneas –globales– abisales* de Santos. La colonialidad del poder se transformó en el atributo ineludible del sistema-mundo al momento de caracterizar las persistentes y multidimensionales relaciones de dominación entre centros y periferias. Sin embargo, sería impropio cuestionar la afanosa voluntad de estas ideas hacia el cambio social en nuestra región, tanto por la trayectoria de estos intelectuales, como por la inmensa recepción, espacios de difusión y de reinterpretación que tuvieron en América Latina, y de la que este capítulo es especial prueba. Según Maristella Svampa...

¹²⁶ Pienso en los libros *Hegemonía y estrategia socialista* (1987) y *La razón populista* (2005), de coautoría de Laclau y Chantal Mouffe, y de Laclau el segundo; y del intelectual boliviano: “Forma valor y forma comunidad: aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal” (1995) y “La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia” (2008).

En las últimas décadas, el pensamiento crítico latinoamericano ha indagado en profundidad la cuestión de la dependencia epistémica. Quisiera destacar tres de estas perspectivas críticas, que ocupan un campo común, en términos de afinidades electivas. En primer lugar, la perspectiva subalternista y poscolonial (...) La segunda corriente crítica es la perspectiva decolonial (...) Por último, (...) [las] Epistemologías del Sur (...) (Svampa, 2016, pp. 17-20)

En este capítulo nos propusimos interrogar los abordajes principales en torno a la(s) colonialidad(es) y el epistemicidio, observando los modos en que se invisibiliza, y atentos a qué es lo que se invisibiliza de entre los sujetos, culturas y saberes. A su vez, por esta *emergencia emancipatoria* de sujetos colectivos de indígenas, afrodescendientes y mujeres –aventuro decir los “invisibilizados” de las sociedades modernas/coloniales–, nos permitimos presentar las articulaciones teóricas que diseñan futuros posibles emancipatorios/liberacionistas a partir de la diversidad epistémica del campo popular latinoamericano, formulándoles las mismas preguntas: cómo se visibiliza, y qué es lo que se visibiliza. En este camino presentamos dos abordajes propositivos disímiles, y sumamente ricos, la filosofía del cimarronaje y las epistemologías del sur.

En la colonialidad del poder de Quijano destacamos el enfoque multidimensional (de género, trabajo –clase– y raza) e interrelacionado de las relaciones de dominación en una escala global. De ellas, el eje articulador es el de raza. El análisis de lo dicho por Quijano nos mostró que la invisibilización de determinados sujetos se produce por una distinción ontológica entre europeo y no-europeo, luego intercedida por la dimensión de raza y el color de piel (biologicista): blanco y no-blanco. Por su lado, la invisibilización de culturas y saberes, se desprende en parte de la invisibilización de los sujetos (no-europeos, no-blancos) (“(...) y sus descubrimientos mentales y culturales”), pero también del eurocentrismo. Este, es la racionalidad específica de la modernidad, y “da cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo” para controlar la naturaleza, la sociedad y la producción. Del eurocentrismo inferimos que explica el privilegio que adquieren unos saberes sobre otros. Esta es la producción teórica de la invisibilización en Quijano. Como diríamos tras leer a Assis, Lander, Grosfoguel y Santos, esto implica modos de invisibilización de otros conocimientos y de otros modos de producir conocimiento, mediante la “usurpación” o el epistemicidio.

En el análisis de la colonialidad del saber de Lander concluimos que la invisibilización de unos saberes se produce por la fisura ontológica cartesiana, y por la modernidad, ambas

constituyentes del tipo de conocimiento de la ciencia moderna. La fisura ontológica es la distinción entre razón/mundo y hombre/naturaleza, que habilita un conocimiento que pretende ser objetivo y universal. Esto se basa en una idea (la de modernidad), que “naturalizó” ciertas dimensiones de la sociedad industrial y liberal, de modo que los saberes que se ponderaron como superiores fueron aquellos producidos por y para el desarrollo de esta sociedad. Así, Lander piensa particularmente en los saberes que producen las universidades, en especial las ciencias sociales. La fisura ontológica cartesiana que critica Lander no implica, por ejemplo, que la invisibilización de la colonialidad del ser explica la invisibilización de la del saber. Lander no da ese paso. La fisura ontológica a la que refiere no parece interesarse en la humanidad de los hombres, sino meramente en aquello que la ciencia puede estudiar objetivándolo, y a su modo de proceder; así, entre fisura ontológica e invisibilización del saber de Lander no hay un alto en determinados hombres inferiorizados/racializados. Esto es precisamente lo que sucede en la colonialidad del ser. Vimos dos elaboraciones de la colonialidad del ser, la de Mignolo y la de Maldonado-Torres. La de Mignolo enlaza ser con lenguaje, y refiere a cómo se produjo esta colonialidad en la experiencia colonial de América, sobre la que da ejemplos precisos como la invisibilización de: *decires, formas andinas de decir y pensar, tipos de autobiografías, y estilos de crónicas*. Por su lado, Maldonado-Torres agudiza los argumentos teórico-ontológicos y elabora una colonialidad del ser con centro en la crítica al cartesianismo y en la noción de raza. Según Maldonado-Torres las certidumbres del pensamiento cartesiano se asientan en el escepticismo misantrópico que tuvieron los conquistadores para cuestionarse por la humanidad de los conquistados. De modo que el “pienso, luego soy” infiera que hay otros que no piensan y por tanto no son. El racismo “espiritual/religioso” de los conquistadores ibéricos, tras el baño de cartesianismo, adquiere cientificismo, es decir, se vuelve biologicista y convierte a ciertos humanos en objetos. En alusión a la distinción ontológico heideggeriana ser/entes, denomina esta subconsideración como “sub-ontología colonial”, y es la forma que adquiere la producción teórica de la invisibilización de sujetos racializados/colonizados en su elaboración de la colonialidad del ser. Por su lado, la colonialidad del género de Lugones y la crítica de Segato nos permiten distintas invisibilizaciones tanto teórica como con ejemplos. Amplía la noción de género de la colonialidad del poder (separa sexo de género, que en Quijano son sinónimos), reparando en el carácter patriarcal, eurocéntrico y binario de la colonialidad del género. Además, se considera la noción de interseccionalidad, y los efectos

que tiene sobre la invisibilización las dobles condiciones de raza y género. Según Lugones, estos tres atributos implicaron formas de la invisibilización en sociedades pre-coloniales –que en el capítulo anterior discutimos con la noción de entronque patriarcal– que se encarga de presentar con ejemplos. Se ve invisibilización, por ejemplo, de formas no binarias o no biológicas del género, como intersexualidad, dimorfismo sexual o “tercer género”, y organizaciones sociales o formas de la espiritualidad que eran matriarcales o “ginecéntricas”. A su vez, debemos agregar que en sociedades ginecéntricas o matriarcales se tejen modos de vivir, de producir, de relacionarse, que fueron subsecuentemente desapareciendo, ocupando “el lado no visible” al decir de Santos. Segato incluye la noción de mundo-aldea para indicar la persistencia de las sociedades preintrusión, menciona que hay relaciones de género en ambos espacios, y que la penetración de la colonialidad en el mundo-aldea pervierte y agrava la jerarquización de género pre-existente en el mundo-aldea.

Grosfoguel aporta una historización y reinterpretación de la producción de la invisibilización. Su aporte es de 2013, es decir, posterior a las contribuciones antevistas. Destaca, en especial, por aunar colonialidad y epistemicidio, en una argumentación histórica que otorga más precisión sobre las tres derivaciones de colonialidades. El movimiento que hace es anteceder al *ego conquiro* lo que llama *ego extermino*, argumentando que tuvo lugar en el largo siglo XVI en la península ibérica. De este modo, el cartesianismo también está dotado de una vocación de exterminio (de sujetos y saberes), representada en lo que denomina genocidios/epistemicidios. Tras la lectura, concluimos que el sujeto de invisibilización cambia según varíe el ideal de humanidad, siendo representado, por momentos y por distintas razones, por judíos, musulmanes, marranos, moriscos, africanos, indígenas o mujeres, lo que aporta precisiones a lo antevisto como europeo-no europeo, blanco-no blanco, o ser-no ser. Es sobre la base de los genocidios indicados que se elaboran las estructuras (racistas/sexistas) que rigen, jerarquizan e invisibilizan (estructuran) el conocimiento en la actualidad. Por su lado, el aporte de Lebrón es reciente (2020), y constituye un soplo de aire nuevo a los textos y autores ya repuestos, que son medulares del pensamiento decolonial latinoamericano. Lebrón aporta trabajos de feministas afroamericanas, y un anclaje diversificado entre la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial, con énfasis en los autores caribeños y antillanos. En cuanto a la producción teórica de la invisibilización, Lebrón se hace eco de muchos de los trabajos comentados, especialmente de la sub-ontología colonial de

Maldonado-Torres. Lo interesante, en efecto, es que aúna colonialidad con esclavitud y la plantación, lo que otorga un lugar central a la negritud y las experiencias de los esclavizados/colonizados. Esto lo que nos muestra sobre la producción de la invisibilización, es que podemos establecer diferencias notables respecto a la invisibilización entre los “sujetos racializados/colonizados”, que bien pueden ser indígenas, y los *condenados*, que son los negros. De modo que las experiencias de cimarronaje (huida de la plantación y constitución de comunidades fuera de ella), constituyen una subjetividad cimarrona desde la cual es posible afirmarse en una exterioridad a la totalidad eurocéntrica. De modo que la sub-ontología colonial implica que uno se afirma como humano al momento de negar la negación de humanidad que le propicia quien es humano, lo que Lebrón explica teóricamente al detalle. Así, lo invisibilizado se humaniza, se convierte en algo con valor emancipatorio/liberador, y se pluraliza, puesto que quien se oponga a esa totalidad también se puede concebir como cimarrón. A los efectos de nuestro interés de investigación, Lebrón plantea los saberes y culturas latinoamericanas como alternativa al orden hegemónico. En este sentido, creemos que la revisión de las colonialidades y la filosofía del cimarronaje de Lebrón constituyen modos reveladores y potentes de la visibilización e invisibilización de sujetos, culturas y saberes.

Finalmente abordamos la noción de epistemicidio como una modulación que da cuenta de la invisibilización con el acento puesto en los saberes, y que se opera teóricamente en la construcción del conocimiento y las formas de validación del conocimiento por parte de la ciencia moderna. Santos da un lugar importante a la categoría de invisible o invisibilización, y menciona explícitamente la producción de lo no-visible. Amplía la noción de conocimiento y da cuenta de cómo por su concepción restricta quedaron por fuera otros conocimientos, rebajados en tanto “ignorancia” o “sentido común”. Aquí caben conocimientos campesinos, populares e indígenas, algunos sometidos a los cánones del conocimiento y “no validados”, y otros que siquiera merecen tal confrontación, indicados como “mágicos”. En esta argumentación elabora un nutrido acervo conceptual que describimos en detalle, a través de nociones como “pensamiento abisal”, “línea global epistémica” y “monocultura del conocimiento y del rigor del conocimiento”. El primero es una característica de la ciencia moderna. Lo abisal implica que por fuera de ellos está el abismo, es decir la invisibilización. Si hablamos de saberes, se ejecuta mediante la línea global epistémica que atraviesan las sociedades modernas/coloniales. Los criterios y condiciones que rigen lo que queda del lado

visible y del invisible de la línea lo da la monocultura indicada, que es una de las formas de la producción de la no-existencia por parte de la modernidad, y que se hace eco de la noción restringida de conocimiento y de la crítica al cartesianismo respecto a lo plausible de ser verdadero (o falso). En las sociedades modernas/coloniales los conocimientos pasan por la tensión apropiación/violencia, sobre los que repusimos ejemplos claros que van desde la apropiación de conocimientos indígenas para la medicina tradicional, hasta el violento aniquilamiento del uso de lenguas indígenas. A su vez, como ya indicamos y como sucede también en Lebrón, esta diversidad, su visibilización, constituye según Santos, reservorios desde los cuales elaborar alternativas al orden global hegemónico. Esta puesta en valor implica otro nutrido andamiaje conceptual, las epistemologías del sur, esgrimida como una propuesta teórico-metodológica que diseña futuros de acción para el campo popular. Así, al pensamiento abisal le corresponde el pensamiento postabisal; a la monocultura del conocimiento, las ecologías de saberes. En este ejercicio es preciso echar mano de la traducción intercultural y la sociología de las ausencias, que llevarían a la desjerarquización de los conocimientos en una escala global. Esta propuesta constituye una tentativa de detener la invisibilización de saberes y construir alternativas desde la valerosa visibilización de la diversidad epistémica latinoamericana.

Conclusión

Una inquietud inicial sobre la invisibilización de saberes nos condujo a una interrogación sobre la invisibilización en sentido amplio y a emprender una exploración de los antecedentes de la problemática en el pensamiento latinoamericano.

La sociedad latinoamericana tiene un origen colonial y es, todavía hoy, una de las más desiguales del mundo. No es de extrañar entonces que hayan tenido y tengan lugar en ella procesos de exclusión y, consecuentemente, de invisibilización. La invisibilización puede entenderse, así, como una consecuencia discursiva, simbólica, cultural, de la colonialidad y la desigualdad. Es una de las facetas de la exclusión, una forma de exclusión. En la invisibilización hay intencionalidades y funciones políticas, económicas y sociales, afanes de dominar, explotar y asimilar: invisibilizar es en todo caso retirar del plano de lo visible sin anular la existencia de lo invisibilizado, y legar así una pervivencia precaria, desprovista de materia y agencia, o potencia. Como ya dijimos, los distintos nombres que adquiere la invisibilización implican la deshumanización del otro, y la deshumanización del otro es una manera rotunda de operar la exclusión desde el discurso. Lo que buscamos en esta investigación es analizar lo dicho por pensadores que se ocuparon de leer esas marcas presentes en lo que pervive y lo que ya no tiene materia, y reflexionaron en torno a las razones y significados de su ocurrencia.

Ahora bien, si bien este eslabonamiento tiene algo de transhistórico (“Cinco siglos igual”), es completamente evidente que es algo que se fue recreando en distintas modulaciones. Así como existe una historia de la desigualdad y una historia de los procesos de exclusión también es posible hablar de una historia de las elaboraciones teóricas que buscaron dar cuenta de estos procesos. Varias de ellas parecen haber adquirido ya el estatuto de formulaciones clásicas. Esta tesis se propuso reponer estos desarrollos, algunos poco rescatados por la

literatura, que buscaron dar cuenta de los procesos de desigualdad, exclusión e invisibilización.

Una primera comprobación tiene que ver con poner de relieve el espesor de la problemática. En tal sentido, la argumentación de la tesis vendría a formar parte de los estudios que han puesto en cuestión los aportes del enfoque decolonial en virtud de su pretendida novedad, recordando que en muchos casos, planteamientos que se presentaban como originales, en realidad habían sido precedidos por formulaciones a las que cabe considerar pioneras. En efecto, resuena de esta tesis que las deudas del pensamiento decolonial con respecto al pensamiento latinoamericano son múltiples, y que esgrimir como antecedente de nociones como colonialidad o epistemicidio una única noción sería abreviado, o a lo sumo, atender a un recorte específico.

Una segunda comprobación concierne a la necesidad de historizar no solamente las formas de la desigualdad y la exclusión (tarea que le correspondería más bien a una historia social y cultural), sino además las elaboraciones teóricas que buscaron dar cuenta de ellas. Esta tesis no viene a resolver integralmente esta vasta cuestión, aunque sí espera ser un aporte en ese sentido. En efecto, el estudio de los núcleos problemáticos escogidos y sus desarrollos y matices específicos son indicativos de la variedad y la complejidad de las modulaciones teóricas en torno a la invisibilización, haya sido pronunciada o no esta última palabra (ya hemos visto que, algunas veces, lo fue). Esto permite, a su vez, pensar la variedad y mudanza de intereses y enfoques del pensamiento latinoamericano sobre un plano temporal, así como la evolución al interior de cada noción. En estos recortes, se observa, entre otras cosas, un alejamiento de los análisis centrados en la dimensión de clase y el conflicto capital-trabajo, y un despliegue nutrido de otras dimensiones que ya en los años ochenta posee cierto espesor que podría denominarse interseccional.

Una tercera comprobación se liga a poner en evidencia la diversidad de disciplinas que hicieron suya la temática: filósofos, sociólogos, antropólogos, desde los estudios de género o el enfoque decolonial. No parece exagerado sostener que cada una de las disciplinas en cuestión aportó un vocabulario, un campo semántico y una secuencia más o menos específica de desarrollos y discusiones, con sus matices. Así, por citar un primer ejemplo, los filósofos refieren a menudo a distinciones ontológicas, sus variaciones e ideales de humanidad –que precisamos como invisibilización de sujetos–, en un desarrollo que va desde Zea hasta Lebrón

Ortiz o Lugones; y en el recorrido se va eslabonando una creciente atención a la diversidad epistémica en la cual no se pueden omitir, por ejemplo y entre otros, los aportes Fanon (ontología), Grosfoguel (historización), Lélia Gonzalez (amefricanidad/interseccionalidad), o Rivera (temporalidad), aportes que no vienen precisamente de filósofos. De este modo, no se pueden correlacionar disciplinas con invisibilizaciones, y si bien una lectura por disciplina de los aportes en esta tesis puede ser útil para ciertos fines, lo que destaca de nuestra pesquisa es el enriquecimiento derivado de la condición multidisciplinar del pensamiento latinoamericano.

Por otro lado, si se piensa en invisibilizaciones, se pueden trazar múltiples hebras. Un ejemplo es el de las prácticas religiosas/cosmovisiones: si bien a simple vista está situada a medio camino entre culturas y saberes, en esta tesis hemos estudiado inicialmente la invisibilización de sujetos (no cristianos en Zea, marranos y moriscos en Grosfoguel); pero también hemos visto la invisibilización en los sincretismos, o su práctica en el ámbito social por viejas-negras en Herrera. Esta tesis, escrita desde el mirador interdisciplinar que promueven los estudios latinoamericanos, permite apreciar estas hebras y paralelismos, y habilita ulteriores elaboraciones donde estas interrelaciones sean más tenidas en cuenta y sistematizadas.

Una cuarta comprobación es más bien un interrogante, y tiene que ver con buscar avanzar en una propuesta de periodización de los desarrollos estudiados, intentando aportar elementos para un balance de las elaboraciones teóricas en torno a la invisibilización en el último medio siglo largo. Como comienza esta tesis... “Primero vino la empatía con las injusticias. Después, la admiración de lo diverso”. Parece que en el pensamiento latinoamericano pasamos de la aspiración de integrar al oprimido a un conjunto universal (modernización, homogeneización, indigenismo, ciudadanización, proletarización), a decir que esta integración no sirve (invisibiliza, excluye), y que lo que sirve es construir desde la diversidad; ya no realizar un universalismo verdadero frente a uno falso, sino algo aún por definirse, en las denominaciones de pluriculturalismo, interculturalismo o universalismo plural. Así, resuena en esta comprobación lo dicho más arriba, en torno al corrimiento de los análisis de clase por el enfoque interseccional. ¿No se pasa de una instancia en los años sesenta y setenta de pensar las injusticias ligadas a la explotación, enojarse por ellas, desmenuzar sus condicionantes, y proponer vías diversas de integración o revolución, a otra instancia desde los años ochenta que al emerger distintos sujetos sociales se entrecruza con el análisis interseccional

particularizando las injusticias? Hay elementos para pensar que sí, y el apartado de la noción de marginalidad y sus distintos abordajes en el pensamiento latinoamericano es un sintético ejemplo. Este pasaje en el pensamiento latinoamericano se profundiza, y esta tesis da cuenta de algunos de sus principales momentos. Hay sin dudas, un punto álgido de este pasaje en torno al quinto centenario de la conquista de América: los debates que precedieron a la conmemoración, la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* de Naciones Unidas (1991), el Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú (1992); y en paralelo, el paso a la acción de movimientos sociales de base indígena, feminista y afrodescendiente en América Latina, del cual el zapatismo en México, la CONAIE en Ecuador y el colectivo Mujeres Creando de Julieta Paredes y María Galindo son tres destacados ejemplos. Entonces, en el pensamiento latinoamericano, ¿no es el valor que se le otorga a la diversidad epistémica la forma subversiva de la etapa particularizada en la que se encuentra, y de la que los estudios decoloniales han sido, incluso con sus eventuales límites, protagonistas de peso? El proceso es complejo y posee facetas paradójicas. Porque, si bien puede hablarse de una creciente tematización y denuncia de las invisibilizaciones, también es cierto, como vimos al comentar los aportes de Silvia Rivera Cusicanqui, que se producen actualmente profundizaciones de la invisibilización de sujetos, culturas y saberes: así, puede haber reindianización (censitaria) sobre el telón de fondo de una desindianización todavía en curso. Esta tesis permite considerar estas cuestiones seriamente, y da elementos para pensarlas como hipótesis para futuras investigaciones. En todo caso, nuestro análisis de la invisibilización permite observar la continuidad de la problemática y su particularización: de regateo de humanidad de Zea a feminicidio y el cuerpo-territorio, de la endogenación de Roig a la ecología de saberes de Santos, de etnocidio en Bonfil hasta el olvido de los saberes de las viejas-negras en la esfera doméstica en Herrera.

Un quinto aspecto sería precisamente avanzar en líneas de trabajo que se desprenden de esta tesis. Se constató que en las epistemologías del sur se refiere a la invisibilización de modo asiduo en la argumentación teórica del epistemicidio, y se buscó analizar ciertos antecedentes y modulaciones en el pensamiento crítico latinoamericano. Se relevó que las nociones fuertes de cada capítulo constituyen en sí modulaciones de la invisibilización, con sus especificidades respecto a qué/quienes designa y cómo se invisibiliza. No se puede expresar una correlación unívoca entre las invisibilizaciones; es decir, no se sabe de modo conclusivo si la invisibilización del sujeto es consecuencia de la del saber o de la cultura, o cualquier otra combinación. En

este sentido, la tesis constituye una restitución de las posibles correlaciones entre estas esferas –sobre las cuales los autores no siempre se expresan manifiestamente. Se desprende de estos avances que es importante emprender la construcción de la categoría: la noción es apta para mostrar procesos relevantes y persistentes. A su vez, hay terreno para construir la categoría y es preciso tener precaución en sus usos ya que aparece de modo reiterado, desde diversas disciplinas, y en su conjunto es imprecisa sobre lo que designa. En este sentido, ¿cómo se puede avanzar en la construcción de una categoría consistente? ¿cómo trabajar su funcionamiento en las distintas escalas de análisis? ¿requiere gradaciones? ¿tiene distintas velocidades? ¿implica precisar distintos tipos de invisibilización? ¿corresponde diferenciarla mediante adjetivos o atributos? Responder a estas preguntas constituye una tarea en la que se deberá avanzar con prudencia, rigor y una mirada pluridisciplinar, por el modo en que se dispone la invisibilización en nuestro campo de conocimiento.

El escenario de múltiples identidades y la comprensión histórica que pone en el centro la dominación y las desigualdades en la matriz colonial, habilita la aparición de ciertas posturas consideradas esencialistas que se oponen de pleno a la presencia occidental. Sin embargo, como hemos visto, la tematización y la denuncia de la invisibilización y la puesta de relieve de particularidades, no necesariamente empalman con posiciones consideradas esencialistas. Los señalamientos críticos de Rita Segato sobre la noción de patriarcado de María Lugones, así como el entronque patriarcal de los feminismos comunitarios constituyen un ejemplo de lo anterior. Algo análogo podría señalarse pensando en la endogenación de Arturo Roig, la ecología de saberes de Boaventura de Sousa Santos y la actitud cimarrona de Pedro Lebrón Ortiz, frente a propuestas como la andinización de Fausto Reinaga. Por lo demás, en la actualidad hay colectivos que denuncian la invisibilización así como la afirmación identitaria desde el mestizaje, como en Argentina el colectivo Identidad Marrón.

En pocas palabras, nuestra tesis ha sido un aporte en dos sentidos. Primero, por constituir una reflexión inicial en torno a la noción de invisibilización que permitió repasar sus antecedentes, repensar sus modulaciones y matices, así como los condicionantes de la exclusión y la deshumanización. En segundo lugar, al mostrar la existencia en el pensamiento latinoamericano de formulaciones previas a los desarrollos decoloniales y de las epistemologías del sur, cuya densidad ofrece respuestas a parte de las críticas esgrimidas contra el pensamiento decolonial. De hecho, el prisma de la invisibilización permitió apreciar

una suerte de unidad teórica subyacente a estos planteamientos, que no siempre es manifiesta. Desde esta plataforma sería posible avanzar en la construcción sistemática de categorías que atiendan al mismo tiempo a la visibilización y denuncia de las injusticias y a la visibilización y reconocimiento de las diversidades.

Bibliografía

Antezana, Luis (1991). Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación. *Latin American Studies Center*, N°1, University of Maryland at College Park.

Añón, Valeria (2021). Colonialidad. En Beatriz Colombi (coord.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Arpini, Adriana María (2020). Liberación, Filosofía de la liberación e Historia de las Ideas. A través de textos de Arturo Andrés Roig en los '70 y principio de los '80. En Adriana Arpini, Marisa Muñoz, Dante Ramaglia (eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad*. Mendoza: EDIFYL.

Arpini, Adriana María (2021). Trans-modernidad y moral de la emergencia: críticas a la modernidad y propuestas alternativas desde Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig. En Dante Ramaglia (resp.), *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica del pensamiento contemporáneo*. Teseo Press

Assis Clímaco, Danilo (2023). Colonialidad. En Mario Rufer (coord). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Buenos Aires/México: CLACSO/SIGLO XXI.

Babbie, Earl (2000) *Fundamentos de la investigación social*. México: Thomson Editores.

Bonfil Batalla, Guillermo et al., (1982). *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José: FLACSO.

Bonfil Batalla, Guillermo (2015 [1991]). La alternativa del pluralismo cultural. En Elvira Concheiro Bórquez et al., *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO.

Bonfil Batalla, Guillermo (2008 [1987]) *México Profundo. Una civilización negada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bonilla Avendaño, Bryan Jacobo (2023). Blanquitud. En: Andrés, Kozel, Daniela Rawicz, Eduardo Devés (eds.). *Problemáticas étnicas y sociales. Fuentes. Temas. Conceptos*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

Brading, David (1993). *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bringel, Breno y Leone, Miguel (2021). La construcción intelectual del concepto de colonialismo interno en América Latina: diálogos entre Cardoso de Oliveira, González Casanova y Stavenhagen (1959-1965). *Mana* 27 (2), pp. 1-36.

Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Las Segovias: ACSUR.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1963). Aculturación y “fricción” interétnica. *América Latina*, año 6, Núm 3, Julio/septiembre de 1963, pp. 33-46.

- Carosio, Alba (2017). Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento crítico latinoamericano En Margot Sagot Rodríguez (coord.) *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Chaves, Margarita; Zambrano Margarita (2006) From *blanqueamiento* to *reindigenización*: paradoxes of *mestizaje* and multiculturalism in contemporary Colombia. *Revista europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, N° 80, pp. 5-24.
- Collado Mazzeo, Patricia (2023). Marginalidad. En: Andrés Kozel, Daniela Rawicz, Eduardo Devés (eds.), *Problemáticas étnicas y sociales. Fuentes. Temas. Conceptos*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Colombres, Adolfo (2008 [2004]). *América como civilización emergente*. Buenos Aires: Catálogos.
- Coraggio, José Luis (2011) *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Corominas, Joan (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos.
- Cruz, Gustavo R. (2018). Indigenismo, blanquitud y nación. En Gustavo R. Cruz (coord.) *Sujetos políticos indígenas. Indigenismos, mestizaje y colonialismo*. Teseo Press.
- Cruz, Gustavo R. (2023). Indianismo. En Andrés Kozel, Daniela Rawicz, Eduardo Devés (eds.) *Problemáticas étnicas y sociales. Fuentes. Temas. Conceptos*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Madrid: Akal/Inter Pares.
- Dussel, Enrique (2020 [1979]). *Lecciones de Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Las Cuarenta Editores.
- Dussel, Enrique (2022 [1992]). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Buenos Aires: Las Cuarenta Editores.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1996). Cuarta Declaración de la Selva Lacandona.
- Esteva, Gustavo (1996) Desarrollo. En Wolfgang Sachs (ed.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC

Fernández Nadal, Estela y Martínez Espínola, Victoria (2023). *Feminismos Latinoamericanos / De Abya Yala*. En Andrés Kozel, Daniela Rawicz; Eduardo Devés (eds.) *Problemáticas étnicas y sociales. Fuentes. Tems. Conceptos*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

Gandarilla, José (2018). Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual. El “colonialismo interno” en la obra de Pablo González Casanova. *Pléyade*, 21, pp. 141-162.

Gargallo, Francesca (2006). *Ideas Feministas latinoamericanas*, México: UACM.

Gargallo, Francesca (2014 [2012]) *Feminismos de Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección.

Gómez Correal, Diana (2019) América Ladina, Abya Yala y Nuestra América: Tejiendo esperanzas realistas. En *LASA Forum*, 50 (3).

Gonnet, Juan Pablo (2022) Una propuesta de reconceptualización del colonialismo interno. En Esteban Torres Castaños y Mauricio Domingues (comps.), *Nuevos actores y cambio social en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Gonzalez, Lelia (2021 [1988]). La categoría político-cultural de amefricanidad. *Conexión*. Año 10 (n°15).

González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2018). *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*. Teseo Press

González Casanova, Pablo (1975 [1965]) *La democracia en México*. México: Editorial Era.

González Casanova, Pablo (2006 [1969]) *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.

González Casanova, Pablo (2006). Colonialismo interno. Una redefinición. En Atilio Borón, Javier Amadeo, Sabrina González (comps.) *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

Grabois, Juan (2022). *Los peores. Vagos, chorros, ocupas y violentos. Alegatos del humanismo cascoteado*. Buenos Aires: Sudamericana.

Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura. Crítica a las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tábula Rasa*, N°. 19, julio-diciembre 2013, pp.31-58.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005 [1831]). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Tecnos.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2018). Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo. En: María Paula Meneses, Karina Bidaseca (coords.) *Epistemologías del sur*. Buenos Aires: CLACSO.

Kirkwood, Julieta (1987) *Feminarios*. Chile: Ediciones Documentas.

Klein, Herbert (2011). *Historia mínima de Bolivia. Desde los orígenes al 2010*. La Paz: Librería editorial "G.U.M".

Koselleck, Reinhart (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta

Kozel, Andrés (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano*. José Gaos, Eduardo O'Gorman y Leopoldo Zea. México: Colegio de México

Kozel, Andrés (2015). Diamantes y herrumbre: Leopoldo Zea y el espíritu de comunidad. *Cadernos Prolam/USP*, 14, 26, 6-2015, pp. 11-25.

Kozel, Andrés (2018). Darcy Ribeiro y el concepto de civilización. *Cuadernos Americanos Nueva Época* 164 (México, 2018/2), pp. 145-169.

Kozel, Andrés (2019). América Latina y el enfoque civilizacional. Notas sobre una cuestión abierta. *Mapocho* (Santiago, 2019), pp. 104-121.

Kozel, Andrés (2022). La esfinge latinoamericana: (des)pliegues de una "todavía-no" civilización. En Hernán Taboada y Andrés Kozel (comps.) *En busca de la civilización latinoamericana*. UNAM-CIEALC: México.

Kozel, Andrés (2023). Pueblos testimonio / Nuevos / Transplantados / Emergentes. En Andrés Kozel, Daniela Rawicz, Eduardo Devés (eds.). *Problemáticas étnicas y sociales. Fuentes. Temas. Conceptos*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

Lagarde, Marcela (2006a). "Proyecto de ley por el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia en México". Conferencia presentada en el *Seminario Internacional Derecho de las Mujeres a una vida libre de violencias*, SISMA Mujer, Bogotá, 3 y 4 de agosto 2006.

Lagarde, Marcela (2006b) Presentación de la edición en español. *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*. México: UNAM.

Larguía, Isabel y Dumoulin, John (1976 [1975]) *Hacia una ciencia de la liberación de la mujer*. Barcelona: Anagrama.

Lander, Edgardo (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocentrismo. En Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Lebrón Ortiz, Pedro (2020). *Filosofía del cimarronaje*. San Juan: Editora Educación Emergente.

Lizcano Fernández, Francisco (2004). *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia*. México: UAM y UNAM.

Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *Tábula Rasa*, , N°9, pp. 73-101, julio-diciembre.

Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Martínez Peria, Juan Francisco (2016). Reseña de “Crítica de la Razón Negra”, de Achille Mbembe. *Anacronismos e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*. Vol. 6 N°11 – Noviembre 2016 a Mayo 2017, pp. 323-330.

Mignolo, Walter (1995). Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 21, N° 41, pp. 9-31.

Ojeda Medina, Tahina y Villarreal Villamar, María del Carmen (orgs.) (2020) *Pensamiento crítico latino-americano sobre desarrollo*. Madrid: Libros de la Catarata.

Orozco, Ashanti Dinah (2022). El tigre y yo, durmiendo junto. *Abisinia Review*, 27 de Marzo de 2022. Consultado el 03 de abril de 2024: <https://www.abisiniareview.com/el-tigre-y-yo-durmiendo-junto/>

Paredes, Julieta (2013 [2010]). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo.

Petra, Adriana (2008). El ‘Proyecto Marginalidad’: los intelectuales latinoamericanos y el imperialismo cultural”. *Políticas de la Memoria*, n°8/9, pp. 249-260.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Ramaglia, Dante (2014) “Filosofía latinoamericana, humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig”, *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 31 n°1, pp. 35-67.

Ramaglia, Dante (2022). ¿Cómo se piensa el acontecer histórico de nuestra América? Apuntes sobre la propuesta de la teoría crítica de la historia de las ideas filosóficas en la obra de Arturo Andrés Roig. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 25, dossier, pp. 1-18.

- Rawicz, Daniela (2022). Colonialismo interno. En: Andrés, Kozel, Daniela Rawicz, Eduardo Devés (eds.) *Problemáticas étnicas y sociales. Fuentes. Temas. Conceptos*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Reinaga, Fausto (2010 [1970]). *La revolución india*. La Paz: Minka.
- Ribeiro, Darcy (2017). La civilización emergente. *Cuadernos del CEL*, Año III, N°3, pp. 282-298.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010a). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra rota.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010b). *Ch'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
- Rodríguez Ozán (1992). Prólogo. En Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Roig, Arturo Andrés (1977). Leopoldo Zea: una pasión en busca de la síntesis. *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, 10, pp. 303-309. UNAM: México.
- Roig, Arturo Andrés (1986). La "Inversión de la filosofía de la historia" en el pensamiento latinoamericano. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n°26-27, pp. 170-174.
- Roig, Arturo Andrés (2004 [1981]). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés (2006). Leopoldo Zea y su incansable lucha por la unidad de nuestra América. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Año 7, N°8, pp. 11-14.
- Rufer, Mario (2023). Introducción: claves conceptuales, imaginarios de la conexión. En Mario Rufer (coord.), *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Buenos Aires/México: CLACSO/SIGLO XXI.
- Santos de Sousa, Boaventura (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del sur contra el epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata, S.L.
- Santos de Sousa, Boaventura (2021). *Descolonizar la universidad. El desafío de la justicia cognitiva global*. Buenos Aires: CLACSO.
- Segato, Rita (2006). Qué es un feminicidio. Notas para un debate. *Serie Antropología*, 401, Universidade de Brasilia.
- Segato, Rita (2010). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita (2011). "Femigenocidio y Feminicidio: una propuesta de tipificación". Ponencia leída en la mesa "Feminismos Poscoloniales y descoloniales: otras epistemologías" II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, 4-6 mayo de 2011, Ciudad de Guatemala. Tomado en abril 2024 de:
<https://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/bitstream/123456789/151/1/RCIEM132.pdf>

- Segato, Rita (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Segato, Rita (2015). *La colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Solari, Aldo; Franco, Rolando; Jutkowitz, Joel (1976). *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Soruco Sologuren, Ximena (2011). *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)
- Stavenhagen, Rodolfo (2010). Siete tesis equivocadas sobre América Latina. En Rodolfo Stavenhagen, *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO.
- Svampa, Maristella (2016). *Debates Latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Thomson, Sinclair (2010). Claroscuro andino: Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui. En: Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- Torres Guillén, Jaime (2013), El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova. *Desacatos* 45: 85-98.
- Valdés García, Félix (2020). *La in-disciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe más allá de la academia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Varese, Stefano (1982). Límites y posibilidades del desarrollo de las etnias indias en el marco del Estado Nacional. En: Guillermo Bonfil Batalla et al., *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José: FLACSO.
- Viveros Vigoya, Mara (2022). ¿Es el racismo un punto ciego del feminismo latinoamericano? En Karina Bidaseca y Marta Sierra, *El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y activismos descoloniales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Zapata, Francisco (2016), *Ideología y Política en América Latina*. México: El Colegio de México.
- Zea, Leopoldo (1970 [1957]). *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo (2001 [1953]). *Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Editorial Porrúa.
- Zea, Leopoldo (2007 [1977]). América Latina: Largo viaje hacia sí misma. En David Pantoja Morán (comp.). *Antología del pensamiento latinoamericano sobre la educación, la cultura y las universidades*. UDAL: México.