

Article

Procesos interculturales y decolonialidad

En memoria de Leyda Oquendo

“una trayectoria por el derecho humano al conocimiento de la verdad histórica”...

GIOVANNA CAMPANI

Università di Firenze

Resumen. Empezando de la idea –expresada por Claude Lévi-Strauss y Tzvetan Todorov– que las culturas no evolucionan si no es a través de los contactos y que lo intercultural es constitutivo de lo cultural, el ensayo analiza la especificidad de las relaciones interculturales después del Renacimiento y de la expansión europea en el mundo, marcadas por el colonialismo, que coincidió con el desarrollo de un moderno sistema capitalista y de la ideología de la raza. La segunda parte de este trabajo se centra en el desarrollo de los estudios post-coloniales, es decir el análisis crítico del discurso colonial y la valorización de las luchas de las poblaciones dominadas en el proceso de descolonización. En América Latina, en los últimos veinte años, el pensamiento de-colonial ha definido la colonización del ser, junto con la colonización del poder y del saber, abriendo el camino a una crítica radical del eurocentrismo y su identificación abusiva con lo universal. Todo el trabajo de Leyda Oquendo, que este número especial de la revista «Comparative Cultural Studies» recuerda a diez años de su muerte, fue orientado hacia esa dirección.

Palabras clave. Colonialidad, colonialismo, decolonialidad, estudios post-coloniales, intercultural.

Abstract. Starting from the idea – expressed by Claude Lévi-Strauss and Tzvetan Todorov – that cultures do not evolve if it is not through contacts and that intercultural is constitutive of culture, the paper analyzes the specificity of intercultural relations after the Renaissance and the European expansion in the world, marked by colonialism, which coincided with the development of a modern capitalist system and the ideology of the race. The second part of the paper analyzes the development of post-colonial studies, which focused the critical analysis of colonial discourse and the valorisation of the struggles of the dominated populations in the process of decolonization. In Latin America, in the last few years, de-colonial thought has defined the colonization of being, together with the colonization of power and knowledge, opening the way to a radical critique of Eurocentrism and its identification abusive with the universal. All the work of Leyda Oquendo that this special issue of Comparative Cultural Studies, remembers ten years after his death, was oriented in that direction.

Key words. Colonialism, coloniality, decoloniality, intercultural, post-colonial studies.

1. Introducción: un homenaje a Leyda Oquendo

Encontré Leyda Oquendo Barrios por la primera vez en diciembre de 1996. Junto con un grupo de antropólogos italianos, yo participaba en el Taller de Antropología Afroamericana en la Casa de África, de la cual Leyda era Asesora principal, con una ponencia titulada *Alejo Carpentier: un escritor intercultural*. Las ideas que yo quisiera desarrollar en mi trabajo, fueron, años después, exprimidas -de manera mucho más clara- por estudiosos como Hans Otto Dill y Luiza Campuzano. «Carpentier aparece como prototipo del escritor intercultural por ser cubano de padre francés y madre rusa, por sus frecuentes viajes entre América y Europa, sus largas estancias en Francia y Venezuela, y por sus actividades de divulgación de la cultura universal en Cuba como director de la Editora Nacional, y de la cultura cubana en Francia como agregado cultural de la embajada en París. Bajo “interculturalidad” se subsumen los binomios América Latina (Cuba) vs. Europa, modernidad vs. postcolonialidad y vanguardia vs. tradicionalismo» (Dill, H.O., 2007)¹.

A la época yo dirigía un Máster de Relaciones Interculturales y Educación en la Universidad de Florencia. Profundamente insatisfecha con los enfoques utilizados en Italia y en Europa en general en el ámbito de la interculturalidad, yo buscaba otras perspectivas. A través de las novelas de Alejo Carpentier, -especialmente *El siglo de las luces* y *el Reino de este mundo*, yo solicitaba el cuestionamiento de un discurso sobre las relaciones interculturales a los alumnos, construido desde una perspectiva europea, y ocultador de la historia colonial. *Los Pasos perdidos* me permitía considerar las contradicciones de la cultura europea de la modernidad, con sus lazos escondidos entre las más sublimes obras de arte -en la novela representada por la Novena Sinfonía de Beethoven- y la escalofriante violencia impuesta al mundo por los europeos -de la cual el sistema de los campos nazistas es, tal vez, el punto más alto.

Como la investigadora cubana Luisa Campuzano (2003)² plantea, la obra de Carpentier puede ser considerada un contradiscurso intercultural frente al discurso hegemónico eurocentrista con pretensión universalista. Comentando el estudio de Campuzano, H.O. Dill (2007) escribe: «En “*La historia a contrapelo: el Descubrimiento y la Conquista según Alejo Carpentier*” (en: Baujín/Martínez/Novo 2005: 19-40), la misma Campuzano designa la Nueva Novela histórica latinoamericana iniciada por Carpentier como contradiscurso que subvierte el discurso oficialista neocolonial al deconstruir en *El reino de este mundo* la primera guerra de la burguesía francesa contra los haitianos y la falaz autoglorificación de Europa como portadora de civilización y progreso, de igual forma que en *El siglo de las luces* lo hace con la reintroducción de la esclavitud como anverso de la Europa ilustrada, y en *El arpa y la sombra* presenta a Colon como precursor del colonialismo».

Leyda me felicitó por la ponencia, que denunciaba el horror producido por el hombre blanco en la historia del mundo moderno, y enfatizó la importancia de evidenciar las contradicciones del pensamiento universalista occidental. *El Himno de la Alegría* de la Novena sinfonía de Beethoven, cantado por los asesinos nazistas en un campo de concentración, es la imagen potente que Carpentier emplea en la novela *Los pasos perdidos* para ilustrar estas contradicciones.

La voz de Voltaire en el proceso Calas, que el protagonista de *Los Pasos Perdidos* bus-

¹ <http://journals.iai.spkberlin.de/index.php/iberoamericana/article/viewFile/1409/1043> (12/2018).

² L. Campuzano (2003) “Un extraño en dos ciudades”, en: Vásquez, pp. 31-42.

ca en una Europa próxima al abismo de la segunda guerra mundial, es por cierto uno de los símbolos de lo mejor de la cultura europea; pero sabemos que el mismo Voltaire era favorable a la idea poligenista de la diferencia racial y no hesitaba a invertir dinero en la trata de esclavos africanos.

En la novela *El siglo de las luces*, los principios generosos de la Ilustración que la revolución francesa proclama en París, son olvidados por los mismos revolucionarios frente a los intereses económicos que la esclavitud en las colonias representa.

Leyda tenía una sensibilidad especial frente a “los crimines cometidos por el hombre blanco en la historia”. «No olvides que yo soy descendente de esclavos» decía... «y de criollos españoles conquistadores que violaban a las mujeres indias y africanas... Tengo que asumir esta mezcla –que podemos llamar intercultural– con todas sus contradicciones».

Después de haber encontrado una total sintonía en relación a la lectura de Alejo Carpentier, Leyda y yo empezamos un intercambio teórico fructífero, sobre interculturalidad, transculturación, mestizaje...

En octubre 1997, Leyda viajó a Italia por la primera vez, para participar en una conferencia sobre el tema del racismo y presentar sus trabajos sobre el mestizaje. En los diez años siguientes, Leyda vino casi cada año a Italia, para participar como docente en el **Máster de interculturalidad y educación** que yo dirigía y a diferentes eventos nacionales y también internacionales como la escuela europea de verano sobre interculturalidad (ESCHOOL) que yo organicé en Cecina con motivo de un Encuentro anti-racista durante tres años, en 2000, 2001 y 2002.

En sus intervenciones, Leyda aportó al tema de la interculturalidad una perspectiva muy original para la academia europea. Hizo conocer el trabajo del antropólogo cubano Fernando Ortiz que, hasta hoy, es ignorado, o, peor, mal interpretado, y el concepto de transculturación. La propia contribución teórica de Leyda al tema de la interculturalidad puede ser considerada una anticipación del pensamiento decolonial. Mientras defendía la idea que el intercultural es constitutivo del cultural, Leyda siempre fue atenta a las relaciones de poder y al factor colonial en la lectura de los procesos interculturales. Aunque Leyda no participó directamente en la corriente de estudios post-coloniales o en la elaboración de la categoría de decolonialidad, utilizada en el sentido de “giro de-colonial” latino-americano³, una perspectiva que se ha desarrollado solamente en los últimos años de su vida, su pensamiento va en esa dirección.

Para Leyda, el trabajo de deconstrucción del pensamiento eurocéntrico tiene que acompañarse de la lucha “para el derecho humano al reconocimiento de la verdad histórica” – la historia siendo escrita principalmente por los poderosos. Esta búsqueda llevó Leyda a ocuparse de temas que son marginalizados en la investigación histórica, como el cimarronaje, el papel de las mujeres, especialmente las oprimidas, las esclavas, pero también las revolucionarias, las civilizaciones perdidas como la olmeca en México, cuya interpretación oficial se preocupa esencialmente de negar posibilidades –una presencia africana antigua en América pre-colombina– y no de buscar pistas originales...

Echo de menos a Leyda Oquendo, la echamos mucho de menos, pero su recuerdo sigue viviendo con nosotros. Las pocas páginas que siguen, escritas pensando en Leyda,

³Las categorías de colonialidad y de decolonialidad, como la idea de *giro decolonial*, fueron desarrollada originalmente por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, por el filósofo argentino Walter D. Mignolo y por el sociólogo peruano Anibal Quijano.

tienen la ambición de hacer una síntesis -aunque superficial e incompleta- de las principales referencias teóricas que nos guían en dirección de una visión crítica de los procesos interculturales a través del análisis del colonialismo. Mas en general, el número especial de la revista tiene ambición de contribuir, en pequeña medida, al “giro descolonial”, con su búsqueda de prácticas conceptuales y teóricas de diversas tradiciones intelectuales, que sean distantes de la tradición occidental y eurocéntrica.

2. El intercultural es constitutivo del cultural

Desde siempre los procesos interculturales –contactos entre grupos culturales diferentes⁴– han constituido la experiencia básica universal de nuestra especie y también de las especies que nos precedieron. Actualmente, sabemos que nuestros antepasados Sapiens cruzaron los Neanderthal, hicieron sexos y produjeron hijos y hijas. Lo mismo hacían los Neanderthal con los Denisova⁵. En el intercambio sexual que se produjo (no sabemos si fue un intercambio de mujeres –como la teoría estructuralista de Claude Lévi-Strauss sugiere; de hombres, como sugerirían las teorías de un matriarcado originario, o de ambos), se puede suponer que las parejas intercambiaron también informaciones relativas a sus culturas respectivas, por ejemplo, las mejores estrategias para cazar ciervos y bisontes, las técnicas de construcción de campamentos protegidos de los vientos fríos por barreras de huesos de mamut y pieles⁶, los rituales para honrar sus difuntos queridos. En estos antiguos milenios se desarrollaron entonces procesos “interculturales”, los Neanderthal y los Denisova ya siendo “seres culturales” como los Sapiens, y no, como se creía hasta hace poco, “brutos” sin razón y lenguaje –que ya eran todos seres “culturales”, si utilizamos la definición de cultura elaborada por Bronislaw Malinowski: como «esencialmente un aparato instrumental por medio del cual el hombre se encuentra en la posición de poder hacer frente a los problemas concretos que tropieza en su ambiente, en el curso de la satisfacción de sus necesidades»⁷.

Los intercambios entre grupos de Sapiens y Neanderthal, así como los entre los primeros sapiens se limitaron a algunas centenas de individuos. La organización social cambió después de la revolución agrícola cuando se formaron ciudades, sociedades y civilizaciones⁸, cuya organización social fue cimentada por las grandes visiones imaginarias producidas por los Sapiens –dioses protectores representados por sacerdotes, faraones o

⁴ En la ponencia utilizo el término “grupos culturales”; considero el grupo cultural algo más amplio que el grupo étnico- diferentes grupos étnicos- por ejemplo tribus- pueden ser incorporados en el mismo grupo cultural. En algunos casos utilizo la expresión grupos humanos.

⁵ El sexo entre especies y los secretos de Denny, la primera híbrida. Sapiens, neandertales y denisovanos copulaban entre ellos y es probable que tuviesen hijos con características peculiares https://elpais.com/elpais/2018/08/24/ciencia/1535120316_186140.html (12/2018).

⁶ <https://phys.org/news/2011-12-neanderthal-home-mammoth-bones-ukraine.html> (12/2018).

⁷ Originalmente fue publicado en la *Encyclopedia of Social Sciences* (1931); en español fue publicado en J. S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975. https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/Articulos_CCA/CCA_PDF/037_MALINOWSKI_Cultura_B.pdf (12/2018).

⁸ Según N.Y. Harari, gracias a la revolución cognitiva, los sapiens fueron capaces de colaborar en grandes números: «Somos los únicos animales que pueden hablar de cosas que existen solamente en nuestra imaginación: como dioses, naciones, leyes y dinero. No se puede convencer un sámpense a regalar una banana con la promesa de el paraíso después de la muerte. Solamente el Sapiens cree en estas cosas». La otra revolución –la revolución agrícola cambio completamente las formas de organización social: ampliando la disponibilidad de comida e provocando un enorme incremento demográfico, los grupos humanos devinieron mas numerosos hasta la formación de ciudades.

emperadores, promesas de reinos ultraterrenos, reglas y leyes inscritas en las piedras por ángeles o espíritus (Harari, 2014).

En los siglos y milenios, las culturas desarrollan caracteres diferentes en relación a la localización geográfica y las propiedades del medio ambiente, pero también con respecto a las relaciones con los diferentes grupos que entran en contacto, separados ahora por la fidelidad a dioses en lucha entre ejes, Pallas y Helios bajo le muras de Troya, Yahvé y Anubis bajo las pirámides. Pero, a pesar o también gracias a las guerras, las culturas siguieron intercambiándose.

En un ensayo de 1954, *Raza y historia*, el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss plantea que ninguna sociedad se ha desarrollado en una soledad completa. Años después, Tzvetan Todorov (1988) sostiene que no se puede concebir una cultura sin ninguna relación con las demás culturas: *la identidad nace de la (toma de conciencia de la) diferencia*; además, una cultura no evoluciona si no es a través de los contactos: *lo intercultural es constitutivo de lo cultural* (p. 23)⁹.

3. Vinculaciones asimétricas y colonialismo europeo: capitalismo y elaboración de la teoría de la raza

A pesar de la situación real –lo intercultural es constitutivo de lo cultural–, la diversidad entre culturas no se ha mostrado a los humanos como un fenómeno casi natural, resultado de relaciones directas o indirectas entre grupos humanos. En el ensayo, ya citado, *Raza y historia*, Claude Lévi-Strauss introduce el concepto de “etnocentrismo”, para describir un fenómeno que él considera universal: los grupos humanos casi nunca han aceptado o respetado las diferencias culturales, sino que las han vivido como escándalos, con una actitud consecuente de repudio hacia las formas más distantes de vivir, pensar o creer. El repudio puede tener formas diferentes, según el tipo de relaciones entre los grupos –considerando que, en muchos casos, se trata de “vinculaciones asimétricas”, que se traducen en procesos de dominación y subordinación.

Las “vinculaciones asimétricas” entre grupos caracterizaron toda la historia de la humanidad¹⁰. Edward Said define como “imperialismo” la práctica, la teoría y las actitudes de un metropolitano dominante, cuando el “centro” gobierna un territorio lejano (Said, 1993: 8). En los últimos 400 años, el imperialismo se manifestó con la expansión de los países europeos en el resto del mundo. Aunque muchas civilizaciones anteriores –como la Romana– tenían colonias, y aunque percibían que sus relaciones con ellas formaban parte de un imperio central en relación con la periferia de las culturas provinciales, marginales y bárbaras, varios factores cruciales –la escala y la variedad de los asentamientos coloniales, las prácticas de gestión de las colonias, las formas económicas y la ideología política– entraron en la forma específica del imperialismo europeo posterior al Renacimiento, definido como colonialismo¹¹.

⁹ Todorov, Tzvetan y otros (1988) *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Ediciones Júcar. Colección Júcar Universidad. Serie Antropología, 2ª edición (1986, 1ª ed.). pp 322.

¹⁰ La cultura dominante impone una narración que raramente admite la influencia de la cultura dominada. “Grecia capta ferum victorem cepit” solían decir los romanos... pero de ninguna manera admitían el mestizaje con los Gallos –inferiores- o con los cartaginienses –malvados.

¹¹ El “colonialismo”, que casi siempre es una consecuencia del imperialismo, es la implantación de asentamientos en territorios distantes (Said 1993, p. 8).

El hecho de que la expansión colonial europea posterior al Renacimiento coincidiera con el desarrollo de un moderno sistema capitalista de intercambio económico significó que la percepción de que las colonias se establecieron principalmente para proporcionar materias primas para las economías florecientes de las potencias coloniales se fortaleció e institucionalizó en gran medida. Esto significaba que la relación entre el colonizador y colonizado fue encerrado en una jerarquía rígida de la diferencia profundamente resistente a los intercambios justos y equitativos, ya sea económicos, culturales o sociales.

En las colonias donde los sujetos eran de una raza diferente, o donde existían pueblos indígenas minoritarios, la ideología de la raza también se convirtió en una parte crucial de la construcción y la naturalización de una forma desigual de relaciones interculturales.

La raza en sí, con su racismo y prejuicio racial, fue en gran parte un producto del mismo post-Renacimiento y una justificación para el tratamiento de los pueblos esclavizados después del desarrollo del comercio de esclavos a través del Atlántico a partir de finales del siglo XVI en adelante. En tales situaciones, la idea del mundo colonial se convirtió en la idea de un pueblo intrínsecamente inferior, no solo fuera de la historia y la civilización, sino genéticamente predeterminado a inferioridad. Su sujeción no era solo una cuestión de ganancias y conveniencia, sino que también podía construirse como un estado de naturaleza.

4. Antropología cultural: evolucionismo, aculturación y transculturación

Como consecuencia de la expansión europea, los colonizadores entraron en contacto con prácticas culturales hasta aquel momento nunca imaginadas (pensamos en la libertad sexual de algunas poblaciones, como los polinesianos que tan sorprendieron los marineros del Capitán Cook). El interés para la diversidad cultural dio origen a diferentes prácticas culturales y sociales –de la escritura de los cuentos de viaje hasta el coleccionismo de los gabinetes de curiosidad–. Al final del siglo XVIII, una nueva disciplina de estudio –que tenía como objeto la diversidad de los costumbres– la antropología, apareció en el margen de la academia.

Influenciada por la visión colonialista de la época, la nueva disciplina fue, al principio evolucionista, y consideró las culturas como estados o etapas de una única trayectoria salvaje-bárbaro-civilizado (la civilización europea siendo el nivel más alto). Junto con el evolucionismo cultural, la idea de la supervivencia de la “raza” más apta, justificó las doctrinas colonialistas que se tradujeron en la cruda aplicación del darwinismo social.

El pasaje de la antropología evolucionista al relativismo cultural de Franz Boas, Ruth Benedict y Margaret Mead tuvo una enorme importancia metodológica, pero muchos antropólogos continuaron a utilizar paradigmas y categorías del pensamiento occidental, para el estudio de culturas que occidentales no eran. Así, Ruth Benedict, para categorizar grupos culturales de las primeras naciones Nord-americanas utiliza categorías como “apolíneo” o “dionisiaco”, mutuadas de la antigüedad griega y no de los mitos de los Pueblos o los Zuni.

Además de describir las sociedades “tradicionales”, los antropólogos se interesaron a los procesos que se produjeron en las zonas de contacto entre los pueblos –los espacios donde disparatas culturas se encuentran, se enfrentan y se mezclan–, elaborando conceptos como aculturación, mestizaje, hibridación...

Según los antropólogos de la época, en mayoría norteamericanos, las relaciones interculturales llevaban a un proceso de aculturación –según el cual la cultura subordinada adoptaba al final las referencias de la cultura dominante (Herskovits, 1938). En contraste con la idea norteamericana de aculturación, el antropólogo cubano Fernando Ortiz elaboró el concepto de transculturación¹². En la visión de Ortiz, la mezcla cultural ocurre en múltiples direcciones, y todas las culturas se ven afectadas y cambian – en lugar de limitarse a la que está siendo oprimida o dominada, generalmente una población indígena y / o sin poder.

Ortiz sitúa su idea después de la conquista ibérica en la época de la esclavitud, cuando los afrodescendientes y algunos pueblos indígenas trabajaban como esclavos en las plantaciones de caña de azúcar y tabaco en Cuba, creando una alegoría que conecta el azúcar con los europeos y los criollos (los blancos en Cuba) y el tabaco con los esclavos africanos de piel más oscura. Su propósito es mostrar cómo a través de la transculturación, los usos y rituales asociados con el tabaco o el azúcar se pasaron a otras culturas y luego se adoptaron y modificaron a través de otros tipos de usos y rituales. Por ejemplo, se refiere a cómo los indígenas usaban el tabaco por primera vez en los rituales religiosos, y cuando otras culturas comenzaron a usarlo, los rituales se alteraron, no a través de un proceso de aculturación en el que un propósito se considera superior, sino a través de la transculturación en el que no hay superioridad¹³.

El concepto de transculturación refleja la especificidad de los procesos interculturales en América Latina, en los cuales hibridación y mestizaje han sido más importantes que en América del Norte, hasta ser consideradas una expresión de la identidad latinoamericana –incluso el discurso político oficial. Pero, sin embargo, estos procesos fueron causados por la colonización que impuso modelos europeos, ignore o reprima la población indígena durante el proceso histórico que llevó a la formación de los países latinoamericanos, incluso en la época de la descolonización de la dominación española.

5. La antropología cultural frente al colonialismo. Situación colonial y culturas

Después de la segunda guerra mundial, durante la cual el pensamiento racista desveló el horror al cual podía llevar a la humanidad, la batalla de los antropólogos contra el racismo fue apoyada por Naciones Unidas y, especialmente, por la UNESCO. Entre tanto, el proceso político de descolonización se expandió desde India hasta Vietnam, desde Argelia hasta Congo.

En el citado ensayo de 1954, *Raza y Historia*, escrito en el marco de la lucha de UNESCO contra el racismo, el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss plantea la cuestión del colonialismo, afirmando que la hegemonía de la cultura occidental –a nivel mundial– no es tanto el resultado de su superioridad tecnológica, como de imposición colonial de su dominación.

Desde una posición de relativismo cultural, Lévi-Strauss hace una crítica radical del evolucionismo cultural, llegando a cuestionar la misma idea occidental de progreso. Según Lévi-Strauss, podemos reconocer que hay “progreso”, solo cuando los logros de una cierta

¹² Ortiz F. El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (1940) Habana, Jesus Montero.

¹³ <http://wikis.la.utexas.edu/theory/page/transculturation> (12/2018).

sociedad y una cierta cultura van en un sentido análogo a el de la nuestra. Si en una cultura los valores fundamentales no corresponden a los nuestros, somos incapaces de atribuirles un significado, y no podemos reconocer el camino evolutivo de esa cultura.

Para los que pertenecen a la sociedad occidental, solo las adquisiciones que involucran avances tecnológicos representan progreso, porque este es el valor cardinal y la unidad de medida de lo que llamamos “civilización”. En relación al argumento que Occidente es un grado más alto de evolución, dado que se está imponiendo en todo el mundo como modelo de civilización y que diferentes áreas del planeta están siguiendo su ejemplo al industrializarse, Lévi-Strauss responde que este proceso ha sido a menudo forzado, a través de la colonización, y por lo tanto en detrimento de las poblaciones involucradas.

Según Levi Strauss, el hecho de que Occidente se encuentre en un mayor nivel de “progreso” en comparación con otras partes del mundo se debe básicamente al uso sistemático de la violencia contra otros países a través de la colonización y explotación de sus recursos, con un daño evidente a las poblaciones locales y ralentizando su proceso evolutivo.

Uno de los textos europeos más importantes de denuncia del colonialismo es el ensayo del antropólogo y sociólogo francés George Balandier *La situation coloniale. Approche théorique*, publicado en los *Cahiers internationaux de sociologie*, en 1951. Según Balandier, no se puede entender un pueblo colonizado al margen de una situación colonial que como tal influye sobre todos los aspectos de la vida individual y colectiva de los que lo padecen. Su corolario es que los sistemas políticos nativos, al igual que otros aspectos de la vida de las poblaciones, en ámbitos colonizados como África, no pueden ser analizados de manera independiente de la situación de subordinación estructural por la que atraviesan bajo el control de un poder exterior a sus sociedades.

Bajo la influencia de Balandier, los mexicanos Rodolfo Stavenhagen y Pablo Gonzalez Casanova¹⁴ dieron cuenta del hecho que los pueblos indígenas de México y por extensión los de toda América Latina se encontraban en una situación de dominación neo-colonial ejercidas por los mismos Estados nación dentro de los cuales estaban incluidos. Esta propuesta fue criticada en su momento tanto por las clases políticas –que no aceptaban el papel asignados, considerándose descendentes de libertadores, beneméritos de las Américas- héroes como Bolívar o Juárez¹⁵– que por actores radicales –marxistas– que daban prioridad a la explotación económica y a la perspectiva del socialismo. A pesar de estas divergencias, el concepto de “colonialismo interno” fue muy fertilizador, y mantiene su validez y capacidad de generalización tal como la comprueban las demandas de las actuales movilizaciones étnicas cuyas propuesta reivindican tanto derechos económicos y políticos como culturales e, incluso, territoriales (Barabas, 2015). La explotación no es solamente económica, pero también genera exclusión social, política, violencia material y simbólica, a causa de la ideología racista de la cual son víctimas las minorías, indígenas y los afrodescendientes.

En 1961, en el texto *Los dañados de la tierra*, el médico psiquiatra y filósofo Franz Fanón denuncia la naturaleza destructiva del colonialismo, que impone una deshumanización a los colonizados para imponer una mentalidad servil.

¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=5Brw74WU1YU> (12/2018).

¹⁵ La referencia ideológica de los Libertadores como Bolívar o San Martín fue la Ilustración, que no fue carente de contradicciones, como bien describe Alejo Carpentier en *El siglo de las luces*.

6. Los estudios post-coloniales

A partir de la mitad de la década de 1980, en las Universidades de Inglaterra y de Estados Unidos, se constituye un campo heterogéneo de estudios teóricos –desarrollados por profesores indios, palestinos, argelinos– que tienen en común la idea del colonialismo como fundación de la historia de la modernidad y se concentran sobre el análisis crítico del *discurso colonial*, para mostrar cómo la dominación colonial e imperial se ha manifestado tanto a través del poder como a través del saber. El punto de partida y los aspectos críticos de estos estudios se concentran sobre cómo, a la época de la expansión colonial europea, la literatura y las diferentes ciencias humanas han elaborado un discurso sobre el otro que lo ha encerrado en una diferencia radical con el mundo occidental. Este campo va a ser definido como los estudios postcoloniales, los *post-colonial studies*.

El texto precursor, publicado en 1978, es *Orientalismo* de Edward Said, profesor de origen palestino residente en Estados Unidos. Para Said el orientalismo, sector disciplinar que estudia los costumbres, la literatura, la historia de los pueblos orientales, es un pensamiento que plantea una distinción “ontológica y epistemológica” entre Oriente y Occidente y, de consecuencia, es parte del proceso de colonización –que fue al mismo tiempo político, económico y cultural. La filología, la historia, la lexicografía, la teoría política y la economía se pusieron entonces al servicio de una visión del mundo imperialista y colonialista. Además, a causa del orientalismo, Oriente no es un tema sobre el que pueda tenerse libertad de pensamiento, puesto que se nos da ya definido, acotado y dispuesto de una forma cerrada, acabada y estereotipada.

Después de Said, varios autores desarrollaron el análisis crítico del discurso colonial, pero también ponen en el centro de la reflexión: «la ruptura histórica provocada a lo largo del siglo XX por las luchas anticoloniales y anti-imperialistas, reconociendo en ella uno de los elementos fundamentales de la genealogía de nuestro presente» (Mezzadra, 2008, p. 17)¹⁶. A partir de este enfoque, las temáticas desarrolladas son la emancipación de la *otredad*, el papel liberador de la subalternidad, la hibridación de las culturas –como proceso irreversible.

En India, por ejemplo, el grupo de estudios de los “*subalternan studies*” re-escibe la historia colonial del país y se focaliza sobre la conciencia del subalterno como conciencia colectiva emergente (Guha, 1985)¹⁷. Gayatri Spivak (2008) analiza la dimensión innovadora de los estudios de la subalternidad: «El grupo contrasta firmemente esta teoría de la emergente conciencia del subalterno con aquella tendencia del marxismo occidental que le niega conciencia-de-clase al subalterno precapitalista, especialmente en los escenarios del imperialismo» (Spivak, 2008: 35).

Los estudios postcoloniales ofrecen, entonces, una importante aportación para la renovación de la manera de mirar la modernidad en su conjunto. La historia global de la modernidad, desde sus orígenes (unos orígenes que, desde los libros de primaria, hemos aprendido a situar en 1492, con el descubrimiento y el inicio de la conquista europea del «nuevo mundo») debe ahora leerse a partir de una pluralidad de lugares y de experiencias,

¹⁶ <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Estudios%20Postcoloniales-TdS.pdf> (12/2018).

¹⁷ Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985.

en el cruce entre una multiplicidad de miradas que desestabiliza y descentra toda narración «eurocéntrica»¹⁸.

La perspectiva de los estudios postcoloniales representa una nueva manera de tratar los problemas de la cultura global y las relaciones entre las culturas locales y las fuerzas globales, superando la manera en la cual la narración más tradicional de la modernidad basada en la relación entre el centro y la periferia y considerando los flujos multidireccionales de los intercambios globales – una idea de multidireccionalidad y naturaleza transcultural de la cultura global.

Los estudios post-coloniales se conectan también con el tema del medio ambiente que hoy aparece como central en la producción de nuevos pensamientos como el eco-feminismo y la ecología anti-imperialista. La conexión de temas medio-ambientales con el pensamiento post-colonial deriva de la evidente conexión entre el tratamiento de la flora y la fauna indígena y el tratamiento de las poblaciones y la sociedades colonizadas.

7. Colonialidad y decolonialidad en América Latina

En el contexto latinoamericano, los estudios postcoloniales han tomado una forma original del pensamiento decolonial. Los presupuestos son los mismos: hay que considerar el punto de vista de los colonizados, minorados por las literaturas occidentales, adoptando el punto de vista de los subalternos. Considera que la emergencia de las hierarquías coloniales modernas empezó con la llegada de Colombo a América, 1492, y que la nueva fórmula de dominación social y explotación se construyó alrededor de la idea de la raza. Pero introduce también nuevos conceptos, gracias al pensamiento de diferentes autores como el filósofo mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Anibal Quijano y el semiólogo argentino Walter Mignolo.

Este último ha elaborado el concepto de la colonialidad del ser, que existe junto con la colonialidad del poder y del saber: «si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje»¹⁹.

Para entender este concepto hay que hacer una distinción entre colonialismo y colonialidad. El colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. La colonialidad se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico,

¹⁸ Véase, para una síntesis de los estudios postcoloniales, D. Ghosh y P. Gillen, *Colonialism and Modernity*, Sydney, University of New South Wales Press, 2007.

¹⁹ <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/13.-Walter-Mignolo.-La-colonialidad-en-cuestión.pdf> (12/2018).

en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente.” Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo.

El grande tema del pensamiento decolonial es entonces como se puede operar un verdadero descentramiento frente al pensamiento occidental, que ha influenciado los mismos fundadores de la crítica anti-colonial, para volver a tradiciones de pensamiento más autónomas, incluso las autóctonas. ¿Cómo va a ser posible, entonces, establecer diálogos entre diferentes tradiciones intelectuales del Sur del mundo sin pasar para la mediación occidental? Y, en una cierta medida, ¿provincializar Europa y el Occidente?

El pensamiento decolonial busca entonces una pluralidad epistémica, o sea el reconocimiento de cosmologías o epistemologías tradicionales a la dignidad de saber tanto legítimas como la racionalidad científica y técnica occidental.

La recuperación de los derechos de los pueblos indígenas (o primeros), siguiendo la Convención de Pueblos Indígenas y Tribales, 1989 (Convenio núm. 169) que entró en vigor el 5 de septiembre de 1991 –derechos culturales y derechos a los recursos, va un poco en esta dirección (Barabas, 2015). La elección de Evo Morales y presidente de Bolivia en 2006, el primer presidente indígena de un país donde la mayoría es indígena, representa también una victoria de un pensamiento nuevo que va en dirección de la decolonialidad.

8. Conclusiones

Las relaciones interculturales en el mundo de hoy tienen que ser analizadas a través del enfoque de la decolonialidad –empezando con una crítica radical del eurocentrismo y de su identificación abusiva con el universal. En los años en los cuales Leyda y yo hemos compartido ideas y luchas, hemos buscado la pluralidad epistémica. El trabajo de Leyda ha contribuido al reconocimiento de las cosmologías o de las epistemologías tradicionales, atribuyéndole a la misma dignidad que la racionalidad científica y técnica occidental.

9. Bibliografía

- Balandier Georges, *La situation coloniale. Approche théorique, Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, pp. 44-79.
- Barabas Alica B., *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*, INAH, México, 2015.
- Campusano Luisa, *Un extraño en dos ciudades*, en Carmen Vázquez, *Alejo Carpentier et Los pasos perdidos*, INDIGO et côté femmes éditions, Paris, 2003, pp. 31-42.
- Dill H.O., *Carpentier multicultural, plurimedial, barroco y heterogéneo*, in *Iberoamericana*, VII, 25, 2007, pp. 199-215.
- Ghosh D., P. Gillen, *Colonialism and Modernity*, University of New South Wales Press, Sydney, 2007.
- Guha Ranajit (ed.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, Delhi, 1985; trad. de Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui del artículo «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography», Ranajit

- Guha (ed.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 330-363.
- Herskovits, Melville J., *Acculturation: the study of culture contact*, J.J. Augustin, New York, 1938.
- Harari Y. N., *Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, traducción de Joandomènec Ros Debate, Plaza de edición, Madrid, 2014.
- Lévi-Strauss Claude, *Raza y cultura* [1954], Altaya, Madrid, 1999, pp. 37-104.
- Mezzadra Sandro (ed.), *Estudios postcoloniales*, Traficantes, Barcelona, 2008.
- Mignolo, Walter D., *The idea of Latin America*, Blackwell, Massachusetts, 2003.
- Ortiz Fernando, *El Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Jesús Montero, La Habana, 1940.
- Said Edward, *Orientalism* [1978], Pantheon Books, New York, traducción castellana de María Luisa Fuentes, Prodhufi, Madrid, 1990.
- Said Edward, *Cultura e imperialismo* [1993], Anagramma, Barcelona, 1996.
- Spivak Gayatri, *Los Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la historiografía*, traducción de Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui del artículo *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, in Mezzadra Sandro (ed.), *Estudios postcoloniales*, Traficantes, Barcelona, 2008, pp. 33-68.
- Todorov Tzvetan y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural* [1986], Ediciones Júcar, Colección Júcar Universidad, Serie Antropología, Madrid, 1988².
- Vásquez, Carmen (ed.), *Alejo Carpentier et 'Los pasos perdidos'*, INDIGO et côté-femmes éditions, Paris, 2003.

10. Sitografía

- <http://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/viewFile/1409/1043>
- https://elpais.com/elpais/2018/08/24/ciencia/1535120316_186140.html
- <https://phys.org/news/2011-12-neanderthal-home-mammoth-bones-ukraine.html>
- <http://wikis.la.utexas.edu/theory/page/transculturation>
- https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/Articulos_CCA/CCA_PDF/037_MALINOWSKI_Cultura_B.pdf
- <http://wikis.la.utexas.edu/theory/page/transculturation>
- <https://www.youtube.com/watch?v=5Brw74WU1YU>
- <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Estudios%20Postcoloniales-TdS.pdf>
- <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/13.-Walter-Mignolo.-La-colonialidad-en-cuestión.pdf>