

DOSSIER

***Representación (de) colonial:
lenguajes de los saberes en América Latina***

**LA DISPUTA DE
LA COLONIALIDAD: REPRESENTACIÓN,
TEMPORALIDAD, MEDIACIÓN**

**THE COLONIALITY DISPUTE:
REPRESENTATION, TEMPORALITY, MEDIATION**

Valeria Añón

Universidad Nacional de Tres de Febrero – Universidad de Buenos Aires, CONICET

Es doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Profesora adjunta de Literatura Latinoamericana I en las universidades de Buenos Aires y La Plata e investigadora independiente de Conicet, ha dictado cursos de posgrado en la UNTREF, UNR, CLACSO, UNAM (México), Ca Foscari y Verona (Italia). Sus temas de investigación se centran en la literatura colonial latinoamericana (en especial, crónicas de la conquista de México y Perú, y escrituras femeninas), estudios culturales y estudios pos/decoloniales.

Contacto: valeuba@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6306-2503

Mario Rufer

Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco

Estudió historia en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Es maestro y doctor en Estudios de Asia y África por El Colegio de México. Actualmente es Profesor-Investigador Titular en la UAM, México, donde enseña Teoría de los Procesos Culturales y Teoría Poscolonial. Ha sido profesor invitado en Bielefeld, Alemania; UCLA; Universidad del Canca, Universidad de Buenos Aires, entre otras. Sus líneas de investigación se centran en los estudios culturales y la crítica poscolonial, historia y memoria, usos culturales del pasado, el patrimonio y la temporalidad. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACyT.

Contacto: mariorufer@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2335-1335

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Colonialidad
Representación
Giro decolonial
Ambivalencia

Bajo la rúbrica “colonialidad”, “giro decolonial”, “poscolonialismo”, se cifran tensiones notorias. Para Quijano al menos, colonialidad era una noción que disputaba una forma de entender el horizonte histórico lidiaba por una potencia de futuro. Era un concepto en movimiento y en disputa que resaltaba la ambivalencia de toda formación social con rúbricas coloniales. Este artículo se centra en analizar algunos problemas que surgen de esa apropiación en el giro decolonial, su poca atención a la forma y a los aparatos de representación, así como en analizar la inquietud notoria del giro decolonial por ponderar una axiomática de la acción contra una fenomenología de las prácticas que, ante todo, sitúe lo político en una zona de indeterminación. ¿Cómo recuperar la potencia crítica de la colonialidad sin transformarlo en un concepto omnicompreensivo? ¿Cómo disputar los tentadores dogmatismos salvacionistas que compelen a “abandonar las lógicas sistémicas” o “rescatar las posiciones identitarias” para re-historizar el debate sobre la persistencia colonial desde la indeterminación de todo campo político?

ABSTRACT

KEYWORDS

Coloniality
Representation
Decolonial turn
Ambivalence

Under the rubric "coloniality", "decolonial turn", "postcolonialism", there are notorious tensions. For Quijano at least, coloniality was a notion that disputed a way of understanding a historical horizon and, in fact, fought for a potential future. It was a concept in movement that highlighted the ambivalence of any social formation with colonial seals. This article focuses on analyzing some problems arising from this appropriation in the decolonial turn, its inattention to form and apparatuses of representation, as well as on analyzing the notorious concern of the decolonial turn to ponder an axiomatics of action against a phenomenology of practices that, above all, situates the political in a zone of indeterminacy. How to recover the critical power of coloniality without transforming it into an all-encompassing concept; how to dispute the tempting salvationist dogmatism that compel to "abandon systemic logics" or "rescue identity positions" in order to re-historicize the debate on colonial persistence from the indeterminacy of every political field?

Fecha de envío: 23/05/22

Fecha de aceptación: 02/07/22

Introducción

Whats in a name?
William Shakespeare

Tal vez no se haya enfatizado lo suficiente en la profusión de textos sobre colonialidad del poder, poscolonialismo, giro decolonial, hasta qué punto la idea de “colonialidad” está afincada en un problema de forma, de mediación sobre la manera en que la realidad latinoamericana ha sido narrada para poder ser categorizada e intervenida. Nos centraremos un momento en el conocido conflicto por la mesa “Todas las sangres” que se desarrolló en junio de 1965 en el Instituto de Investigaciones Peruanas, dentro del seminario de conferencias “Sociología y Literatura”. Específicamente el 23 de junio de ese año se discutió la notable novela de José María Arguedas, *Todas las sangres*, con el escritor presente además de literatos y sociólogos como Henri Favre, Jorge Bravo Bressani y Aníbal Quijano en el público.

Lo que sucedió es más o menos conocido: la novela fue duramente criticada por Quijano por su falta de “coherencia” para trabajar el entrelazamiento de tiempos históricos divergentes en un mismo cuadro social, y por presentar una realidad dicotómica (casta/clase) que era, según Quijano, históricamente inválida para el Perú de ese momento:

Esto quiere decir en consecuencia, que lo que más adecuadamente parecería ser aplicable a esto es una noción inexistente –no existe el término, no lo hemos inventado en las ciencias sociales– pero podríamos hablar un poco de la situación de «casta-clase» al mismo tiempo. Es decir, lo que se revela a través de una enorme ambivalencia de estándares, de conflictos y de criterios de evaluación social, que provienen de un lado del régimen de casta, y de otro del régimen de clase, que se difunde a la escala de la sociedad global, pero que al mismo tiempo se confunden, se entremezclan, y crean una estructura de transición. Esto es lo que evidentemente no aparece en la novela, donde hay más bien, aunque no totalmente, claramente elaborada, no aparece esta situación de transición [...] (Rochabrun, 2000: 57, cursivas nuestras).

Lo que Quijano estaba planteando era clave: “no hemos inventado” en las ciencias humanas un concepto que ayude a comprender eso que él allí llama componente de “casta-clase” como configuración simultánea, y que exige la ponderación de la ambivalencia como característica clave de las

sociedades latinoamericanas.¹ Probablemente el concepto que aún “no existía” en 1965 sea precisamente el de colonialidad.²

Ahora bien, ¿qué habilita un concepto? Según Ann Stoler, los conceptos “funcionan y trabajan en nosotros para autorizar algunas preguntas, para replantear qué interrogantes vale la pena hacer, y no menos importante, para excluir otros” (Stoler, 2016: 173). Siguiendo esta provocación, si bien es cierto que las apropiaciones son válidas y notoriamente pregnantes, la colonialidad no se erige en “cualquier y todo elemento” que defina “la característica latinoamericana del poder” –si es que algo así pudiera existir. Más bien es una forma conectiva en tanto concepto habilitante, que autorizó preguntas precisas en su momento: permitió pensar la heterogeneidad estructural latinoamericana en términos de procesos sociohistóricos, vehiculizó la diferenciación formal entre colonia (como período discreto y secuencial de organización político administrativa y económica) y colonialidad (como matriz de ordenamiento simbólico de las modernidades republicanas con base en jerarquías específicas), e impulsó una serie de estudios precisos sobre la institucionalización de relaciones sociales de carácter formalmente moderno bajo ropajes coloniales de articulación (entre jerarquía, racialización y minorización de poblaciones).³

¹ Después del alegato central crítico sobre la novela, Quijano prosiguió con la pregunta ¿Qué es lo indio hoy?: “Lo indio de alguna manera es algo que puede contener, grosso modo, los siguientes elementos: elementos que provienen de la cultura prehispánica, pero totalmente modificados por la influencia de la cultura hispánica posterior, colonial, postcolonial, y los elementos republicanos actuales; que ha incorporado al mismo tiempo elementos de la cultura hispánica, también reinterpretados y modificados; que ha incorporado elementos de la cultura occidental posterior, igualmente reinterpretados y modificados. Pero que todavía es legítimo hablar, para un sector de la población campesina del país, en términos de cultura india, en la medida en que todos estos elementos configuran una estructura, relativamente -aunque no totalmente diferente de lo que podemos llamar, también en términos más o menos vagos, cultura occidental, o la versión criolla de la cultura occidental en el Perú. Desde ese punto de vista creo también que la novela no refleja esta situación: que lo indio aparece como demasiado totalmente y culturalmente distinto de la versión criolla de la cultura occidental, y que por eso no rescata la novela el proceso de transición, el proceso de conflicto y de integración cultural”. (Rochabrun, 2000:58). Para un análisis detenido de la mesa véase Pacheco Chávez, 2016.

² De ahí que Víctor Hugo Pacheco llame a este episodio “la impronta de la colonialidad del poder”, como su impulso primero. Pacheco Chávez, 2016:339.

³ Tomamos la noción de articulación de manera precisa, que vincula la hegemonía no como una estructura estable de formas objetivas e interiorizadas de dominación, sino como mecanismos de *articulación* sujetos al cambio, a la recomposición y a la reestructuración de sentidos (Hall, 2010: 136-138). Como articulación, la determinación siempre es histórica, múltiple y contingente. De ahí que este concepto haya sido la clave para la propuesta de Stuart Hall por un “marxismo sin garantías”. (2010: 196-198). Esta marca de Birmingham (siguiendo la discusión planteada de Thompson y luego de Hall con Althusser) permitiría entender por qué es un error considerar a la adopción de ciertos lenguajes institucionales que hacen los sujetos (lenguajes heterónomos, hegemónicos, de estado) solamente en

Esta plasticidad permitió pensar que objetos que nada tenían que ver con “la colonia” o “lo colonial” en tanto períodos específicos de explotación económica y social o formaciones discursivas de alterización propias de un momento (legales, semióticas, visuales), pudieran sin embargo ser trabajados bajo la imaginación conceptual de la colonialidad: la minorización de poblaciones “merecedoras de protección” en la contemporaneidad (pueblos indígenas, ciertas infancias, la patologización de ciertas identidades), pueden ser analizadas como maneras en que la articulación colonial del poder se filtra en procedimientos, visiones y articulaciones semióticas contemporáneas.⁴ Pero aquí hay un cuidado fundamental que es repetido una y otra vez en los ejercicios críticos: esto necesita ser cotejado con análisis empíricos muy precisos por un lado, y por otro, como todo concepto articulador, para que el nombre no se convierta en lo que se nombra y para que esa identidad no anule la capacidad crítica, la batalla analítica debe estar sujeta a una disputa de significaciones.⁵ Esto es: para Quijano al menos, la colonialidad pugnaba una forma de trabajo con el horizonte histórico y de hecho, lidiaba por una potencia de futuro. Este artículo se centra entonces en analizar algunos problemas que surgen de las inquietudes expuestas: ¿cómo recuperar la potencia crítica de la colonialidad sin transformarlo en un concepto omnicomprendivo? ¿Cómo disputar los tentadores dogmatismos salvacionistas que compelen a “abandonar las lógicas sistémicas”, “rescatar las posiciones identitarias”? ¿Cómo re-historizar el debate desde la indeterminación de todo campo político?

términos de formas de dominación (*en tanto sustitución y pérdida de elementos propios*, valores prístinos o puros de clase o “identidad”). Tampoco sería acertado tomarlos como ideologizados *pero cuya esfera de producción cultural expresaría el carácter auténtico y atávico de su ser, al que habría que “rescatar”* de algún sustrato invisible en los epifenómenos culturales. En el primer caso se optaría por la clásica visión de la falsa conciencia y la enajenación. En el segundo, por la reificación de la cultura como la expresión esencial, sustantivada, del ser social. Ambos dejan fuera la noción histórica y contextual de articulación, mediada por la materialidad de los lenguajes y de la significación de la experiencia.

⁴ El concepto de “poder tutelar” acuñado por Antonio Carlos de Souza Lima en Brasil estriba justamente en estos análisis. Al respecto, escribe María Gabriela Lugones: “Los ejercicios de poder que [Souza Lima] concibe como tutelares tenían como propósito realizar una integración subalternizada de los “indios” a la nación. Las pacificaciones, pretensamente bien intencionadas, constituían maneras de supresión de las alteridades que se convertían en materia de indagación antropológica. Souza Lima realiza una aproximación comprensiva de las prácticas tutelares, confeccionando un modelo histórico-etnográfico que insta a reconocer la genealogía de los poderes gestados en las guerras de conquista. *El supuesto es que la tutela se ejerce sobre aquellos tomados como diferentes, en términos étnicos, culturales, y percibidos como necesitados de mediación para ser integrados en una comunidad nacional. El caso enfocado por Souza Lima es una administración de raigambre colonial, donde el poder tutelar constituye una modalidad privilegiada y difusa de perpetuar desigualdades sociales de largo plazo.*” (Cf. Lugones, 2022: 185-186, cursivas nuestras).

⁵ Ver el texto de María del Carmen de la Peza en este dossier.

1. El problema del nombre

Si para Quijano el problema con *Todas las sangres* de Arguedas es que simplificaba en un binario poco justo con las características concurrentes de la sociedad peruana, su crítica tenía que ver con encontrar en la figura del cholo una posición subjetiva peculiar que articulara la propia experiencia histórica de la indigenidad con las imposiciones particulares del estado latinoamericano de posguerra y sus características en el marco del concierto internacional.⁶ Lo que disputaba Quijano era un concepto para una formación histórica precisa —no omniexplicativo ni un hallazgo que pone nombre a la “esencia” latinoamericana de la existencia o del poder. Esto es clave para nosotros porque, de otra forma, se corren dos riesgos. El primero es la axiomática de las denominaciones: los conceptos que pasan a ser designaciones de valor o potencias dogmáticas y no herramientas heurísticas. Los subalternos son heroicos o no son subalternos, son alteridades “ancestrales” que resisten las imposiciones del “sistema” o no entran a formar parte de los objetos de estudio que puedan ser designados por la estampa “decolonial”.

Justamente, una de las primeras inconsistencias que se nos ofrece es la del nombre. De o descolonial, giro, opción, pensamiento, matriz, red... Cada uno de estos términos aparece, con distintos matices y en diversos momentos, tanto en los trabajos fundantes de esta apuesta conceptual, como en sus derivas, cada vez más numerosas y, quizá, menos consistentes (volveremos luego sobre esto). Llama la atención, en primer término, la variabilidad del prefijo de/des colonial y, en numerosas ocasiones, su uso entre paréntesis o con guiones. Estas marcas morfológicas no parecen ser ni intercambiables ni insignificantes. Por el contrario, ya desde la nominación muestran el núcleo de algo que no termina de definirse con claridad en ninguno de los artículos críticos que, en las dos décadas de despliegue de esta perspectiva, buscan delimitar un campo. Tanto el prefijo “de” como “des” funcionan adjetivando de algún modo poco transparente un concepto de “colonial” que en realidad remite antes bien a la noción de “colonialidad” que abordamos en la primera parte de este trabajo y en otros textos (Añón, 2021; Rufer y Añón, 2018). Así colocado, el prefijo “de” indica tanto separación o disociación, como origen, procedencia, “privación o inversión del significado simple” y también refuerza el significado del término al que modifica (RAE). En tanto, “des”, si bien retoma varias de estas acepciones, en este marco parecería disputar con y desafiar a la teoría poscolonial, en particular a partir de los trabajos de Stuart Hall (1996/2010) cuando se pregunta qué es lo “pos”

⁶ Es conocido que esto forma parte de una lectura más amplia del sociólogo peruano sobre lo cholo y el conflicto por la dominación en Perú.

en lo poscolonial y cuándo es que tuvo lugar. Si bien es cierto que, en numerosas ocasiones, fijar un sentido estricto a los términos los cristaliza y vuelve menos productivos, entendemos aquí que la imposibilidad de definición que esta primera variabilidad implica está exhibiendo, desde los comienzos, un punto de fuga y un problema central: qué se entiende exactamente por colonial y cómo funcionan sus continuidades.

Párrafo aparte merece la abierta disputa en el sustantivo que define a esta perspectiva: si “giro” tiene la potencia de plantear justamente un viraje o cambio radical en el debate, también lo ancla a otros “giros” menos críticos de la modernidad-colonialidad o planteados abiertamente desde una perspectiva eurocéntrica: el giro lingüístico, espacial, archivístico, afectivo, entre muchos otros. Pareciera que las ciencias sociales y humanidades no pueden pensarse sin este supuesto movimiento epistémico, que además de un cambio implica una torsión y, en muchos casos, guarda en sí la ambición de configurar una transformación radical en el campo que no siempre puede verificarse como tal. Quizá sea esta misma asociación la que haya conducido a otras derivas. Nos detendremos en dos: “la opción decolonial/descolonial” y la noción de “red”. La primera, propuesta por Walter Mignolo y Zulma Palermo, entre otros, implica “una opción a varios niveles (epistémica, política, subjetiva, económica) a todos los niveles de la matriz colonial del poder que es necesario descolonizar” (Mignolo, 2010, mimeo). Aquí Mignolo utiliza el prefijo “des” para plantear “una opción y no un universal abstracto” (idem) que configure una disputa entre historias y pensamientos locales y procesos de occidentalización cuyo origen se establece en la llegada de Colón a América (aunque eso también está en disputa). Y, como señala Zulma Palermo diferenciando lo pos y lo decolonial:

Las dos propuestas comparten la crítica a la modernidad, pero mientras las posiciones pos- lo hacen desde la interioridad del sistema-mundo-moderno-occidental, la decolonialidad “significa la irrupción [en él de la] Exterioridad alternativa de lo siempre Distinto, de culturas universales [...] que asumen los desafíos de la modernidad y aún de la posmodernidad, pero que responden desde otro lugar” (Dussel, 2006: 48) (2010, mimeo).

Se verifica aquí algo que es constante en esta perspectiva: un sistema de citas y autocitas acotado, que vuelve sobre conceptos centrales de Quijano, Dussel, Mignolo, por ejemplo, y los amplía concéntricamente o bien los “aplica” a análisis de casos (volveremos luego sobre esto).

En cualquier caso, “opción” implica entonces una suerte de voluntad crítica, pero también evita la rigidez de lo programático o lo la marca racional inscripta en el término “teoría” por ejemplo. Pero lo que exhibe es paradójico: ¿en qué sentido se opta y por qué? ¿Qué es lo que ofrece esta

“opción decolonial” en términos críticos y metodológicos que permita producir una verdadera modificación en el análisis? ¿Es posible decir que el investigador/a (término que no aparece nunca en estos textos, por cierto) o el académico/a “opta” por algo cuya entidad crítica y conceptual específicas no se delinea de manera convincente? En América Latina, ¿existe, realmente, el contexto para esa elección? El otro problema radica en que tanto las nociones de “giro” como “opción” remiten a desplazamientos conceptuales que, a contrapelo de la reflexión en torno al propio lugar de enunciación que esta perspectiva postula de manera constante, ponen el acento en una suerte de movimiento inespecífico que no termina de confrontar de manera eficaz con la categoría de “teoría” por ejemplo, al tiempo que producen un efecto de homogeneidad y unicidad que dista de ser expresión de las tensiones efectivas que se producen en esta línea.

Quizá por ello es que Ramón Grosfoguel elige hablar de una “red de composición heterogénea y con muchas diferencias internas” para definir al colectivo Modernidad-Colonialidad, desplazando entonces el problema del movimiento de torsión o de elección a los sujetos que lo componen y sus tensiones internas (Grosfoguel, 2018: 31). Pero esto también resulta insuficiente; en primer término, porque hablar de red nos conduce a un brete aún mayor: concepto acudido permanentemente en las ciencias sociales y las humanidades, significa quizá más por sus intersticios y agujeros que por sus ligazones, al tiempo que remite a una genealogía crítica latinoamericanista, en particular al concepto de “religación” planteado por Susana Zanetti (2001), por ejemplo, que Grosfoguel desconoce.

La inestabilidad en el nombre propio indica entonces una potencia y un límite: la potencia del debate y de evitar cerrar el sentido de los términos a partir de universales etnocéntricos que resultan insuficientes para dar cuenta de la modernidad y sus derivas. El límite de que esta proliferación funciona indicialmente (a la manera en que entiende los indicios Carlo Ginzburg) señalando que esta oscilación no es tanto una elección como una imposibilidad: la de pensar la representación y las mediaciones, así como la de reflexionar acerca de las propias mediaciones que la matriz conceptual de la colonialidad habita.

2. Genealogías y archivos

Otra de las preocupaciones centrales de la opción/giro decolonial y sus polemistas es la de trazar genealogías que contesten tradiciones heredadas de matrices eurocéntricas y habiliten un propio lugar de enunciación. En este sentido se destacan, por su imaginación crítica y su solidez, las propuestas de Enrique Dussel, quien en verdad es afín a este giro pero lo excede ampliamente en su trayectoria filosófica y crítica. Sus genealogías abrevan fuertemente en el archivo crítico latinoamericano, desde sus comienzos a

partir de la denominada “filosofía de la liberación” hasta la conformación de conceptos como “transmodernidad” (2001), “encubrimiento del otro” o “ego conquiro” (1994), por ejemplo. En una revisión que retoma *La invención de América* de Edmundo O’Gorman (1959), la figura colombina, las cartas cortesianas y la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún, Dussel debate de igual a igual con el ego cogito cartesiano o con la filosofía hegeliana, entre muchos otros. Este gesto no reduce el archivo latinoamericano sino que lo amplía y, en algún sentido, lo pone en valor, reconfigurando asimismo la función misma del letrado latinoamericano, en la mejor tradición rubendariana.⁷

Pero este derrotero posible no es el más habitual en el núcleo de esta perspectiva, en el que abundan referencias a los textos de Guaman Poma de Ayala (la *Nueva corónica y buen gobierno*, 1613-1615) y Ottobah Cugoano (*Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, 1791), entre otras, y críticas a la perspectiva poscolonial por sus alusiones a Foucault, Derrida o Marx, como parte de un archivo hegemónico y eurocentrado que esta opción se propondría desplazar. Lo que esta insistencia en la figura de Guaman Poma, por ejemplo, elide, es la naturaleza relacional del archivo crítico y su legibilidad. Si queremos detenernos en los momentos fundantes de la modernidad-colonialidad y sus textualidades es ineficaz segmentar la *Nueva corónica* del corpus de crónicas mestizas o de tradición indígena que se produjo en la Nueva España y en el Perú entre mediados del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII, y que permaneció oculto o desperdigado en los bordes de los archivos imperiales (las bibliotecas nacionales de Francia, Austria, Dinamarca, España, los Estados Unidos) hasta fines del siglo XIX o principios del XX, muchos de cuyos textos permanecen ocultos aún hoy.

En rigor de verdad no puede decirse, bajo ningún concepto, que Mignolo, por ejemplo, desconozca el archivo colonial en el que la *Nueva corónica* se inscribe. Por el contrario, entre los años 80 y 90 del siglo pasado produjo algunos de los trabajos más desafiantes e innovadores para pensarlo, así como nociones fructíferas como la de “semiosis colonial”, más tarde abandonada (véase Rufer, 2021). Por eso llama la atención este recorte u olvido de la trama polémica que define a este archivo desde sus comienzos y que elide, asimismo, un dato crucial: la circulación o legibilidad de estos textos en su contexto.

En efecto, con la excepción de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, sobre los que volveremos enseguida, ninguna de las múltiples crónicas mestizas, escritas en castellano entrecruzado con lenguas autóctonas, o directamente en náhuatl, quechua o aymara, por ejemplo, fue impresa en sus

⁷ Nos referimos específicamente al *dictum* dariano de *Prosas profanas*, en el que reclama, para construir una nueva lengua poética americana, todas las tradiciones, todas las poesías, todas las lenguas.

contextos de escritura y muchas permanecen inéditas o parcialmente editadas hasta hoy. La potencia de textos como la *Nueva corónica* se adelgaza cuando se comprende que, si bien iban dirigidas a la autoridad máxima, también buscaban interpelar otros lectores (indios, mestizos, africanos o mulatos, por ejemplo, como el mismo Guaman Poma los designa), pero lo hicieron de manera ineficaz o parcial. La escritura como mediación y proceso de colonización de lo imaginario, magistralmente analizada por Serge Gruzinski para México (1988) y también por el propio Mignolo en *El lado oscuro del Renacimiento* (1995) desaparece del debate, y con ella todo lo que hace a la materialidad, circulación, pérdida o censura de estos textos. Sorprende asimismo este gesto de relectura acotada porque estas voces subalternas (así se las designa) se configuran teniendo en cuenta el horizonte de censura posible, los protocolos de autorización de la propia enunciación dentro de estructuras genéricas como la epístola, la relación o la crónica, y también la condición de archivabilidad de ciertos textos y no de otros, es decir, la noción de archivo como status, tal como la entiende Achille Mbembe (2020).

Si, como señala Mignolo, “el dominio que tiene Cugoano de la lengua inglesa es comparable al dominio que tiene el Inca Garcilaso de la Vega de la lengua castellana” (2007: p), esta analogía está señalando una condición de legibilidad que estos textos y autores reconocieron muy bien: el manejo aguzado de la lengua imperial no asegura pero sí habilita la incidencia en el debate y la circulación de los textos. Recordemos que la primera parte de los *Comentarios Reales* del Inca se editó en Lisboa en 1609 y tuvo rápido impacto, en su contexto y a lo largo de los siglos; en tanto, *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery...* de Cugoano se editó en Londres en 1789, en el marco de un poderoso movimiento antiesclavista y con la anuencia y el apoyo de letrados hombres, blancos e ingleses. Nada es tan sencillo o lineal como parece o como ciertas derivas del pensamiento decolonial parecen plantear, y si es cierto que Guaman Poma y Cugoano representan un “pensamiento fronterizo” y “decolonial”, también lo es que, leído en sus sutilezas, buena parte del archivo colonial americano lo es, incluso los textos escritos desde la perspectiva del conquistador (las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo o la *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* de Pedro Pizarro, entre muchísimos otros). Esto es así porque todos ellos operan impulsando y cuestionando los límites de la subjetividad moderna que está configurándose por entonces, mucho más allá de intencionalidades o pertenencias étnicas. Podemos preguntarnos entonces, ¿a qué se debe la insistencia en estos tres o cuatro nombres relucientes, que se replican por doquier en múltiples trabajos escritos desde esta adscripción decolonial? ¿No corremos el riesgo de replicar el gesto paternalista o

coleccionista de objetos exóticos y asombrosos que el giro decolonial busca desterrar?

En un texto quizás poco conocido pero de alta potencia explicativa, Lévi-Strauss decía hace tiempo que hay un parentesco específico entre ciertas zonas del mito y algunos avatares del pensamiento científico, y ese parentesco es específicamente signico. No tiene que ver con lo que “designan del mundo” esas formaciones discursivas, sino con lo que disputan al interior de un sistema de representaciones.⁸ Nos parece importante pensar hasta qué punto algunas de las acepciones teóricas como la noción de “decolonialidad” corren el riesgo de empezar a funcionar dentro del régimen mítico en tanto discursos destinados a ser creídos, más que modulaciones conectivas cuya potencia estriba exactamente en sostenerse al ser cuestionadas, debatidas y re-articuladas.

Si Lévi Strauss hacía en su texto un guiño al mito para exponer hasta qué punto el pensamiento científico modula zonas cuyo proceder lo emula al mito en grados de especificidad discursiva que no pueden ser registradas por el “pensamiento ordinario”, aquí nos interesa pensar hasta qué punto algunos conceptos corren el riesgo de funcionar como matrices de denominación que se tornan tautológicas: nombran lo que designan porque lo designado está contenido en ellas. Ese es un procedimiento representacional, y amerita ser trabajado con detenimiento, justo para pensar de qué modo redoblar la apuesta por la potencia de los nombres de la colonialidad en el estado actual de la discusión. ¿Cómo escapar de la tautología y potenciar la crítica de la colonialidad mediante el “embarre” de los conceptos con la dinámica de sus objetos? ¿Cómo hacer que los conceptos abran interrogantes, reencanten el pensamiento, en vez de caer en la clausura constativa (i.e., existe una matriz colonial objetivamente disponible, sujetos discretos la resisten desde formas alternas, y el círculo sémico se cierra en la misma oposición que la colonización instauró).

⁸ Consignamos una cita específica al respecto, cuando Lévi-Strauss analiza algunos discursos sobre las formaciones y el “actuar” de los electrones del átomo en la física, y mitos iroqueses sobre los desdoblamiento del tiempo: “Hay que dejar constancia de esto: fenómenos que, en grande o en pequeño, dependen de magnitudes que durante mucho tiempo permanecieron insospechadas, chocan con el sentido común del mismo modo que las construcciones míticas más extravagantes. Para el no especialista, y con más razón aún para el hombre común y corriente, el mundo que intentan describir los físicos para su uso reconstituye una suerte de equivalente de lo que nuestros antepasados lejanos concebían como un mundo sobrenatural, *donde todo sucede distinto del mundo ordinario, y la mayoría de las veces al revés?*” Lévi-Strauss (2019: 120-121). Lo que resulta clave aquí es comprender de qué manera una forma de representación puede conferirse autoridad por fuera de los lenguajes ordinarios y de las constataciones empíricas. Lo cual no constituye necesariamente un problema de orden epistemológico, pero sí una advertencia sobre el funcionamiento de los conceptos al interior del propio régimen explicativo.

Un apartado merece la escasa atención a la genealogía específica del concepto de “colonialidad” y sus derivas, tal como señala Grosfoguel por ejemplo en algunos de sus textos más polémicas (2018 y 2022). La alusión por arriba o el silenciamiento liso y llano de la tradición de pensamiento latinoamericano, indígena y mestizo en el continente exhibe la necesidad que parece tener el proyecto decolonial de plantearse como rupturista, fundador y grado cero de la reflexión teórica americana. Ahora bien, en rigor de verdad, la genealogía de la crítica a la colonialidad en la que el giro decolonial se basa tiene un basamento mucho más extenso y heterogéneo del que suele reconocerse.

En el desarrollo del concepto de “colonialidad” y sus derivas es posible establecer una genealogía que se remonta, al menos, a los años 50 –aunque algunos, como José Gandarilla (2016), señalan precursores anteriores incluso–, y establecer tres momentos de reconfiguración del término y sus nociones allegadas. Esto es así porque el camino de definición de la “colonialidad” dista mucho de haber sido recto, y estas sinuosas convergencias permiten atisbar también que la actual definición del término, vinculada a las teorías de Aníbal Quijano, constituye un mojón fundamental en el camino, aunque no un punto de llegada o un cierre de la discusión.

Identificamos un primer momento de configuración de nociones afines, entre los años 50 y los 60, con nombres y obras fundamentales como los de Frantz Fanon –su *Piel negra, máscaras blancas* (Seuil, 1952) y *Los condenados de la tierra* (1961, Ediciones Maspéro, con prólogo de J.P. Sartre) –; Aimé Césaire y su *Discurso sobre el colonialismo* (1950); Pablo González Casanova y sus aproximaciones al colonialismo interno (1956); también la perspectiva filosófico-historiográfica de Edmundo O’Gorman con su invención de América (1959). Todos comparten una fuerte crítica a esa Europa que aparece puesta en tela de juicio de manera rotunda y un debate acerca de la modernidad como matriz de pensamiento y al rol de América en dicha experiencia. Más allá del *ethos* polémico y panfletario que exhiben, en especial, los escritos de Césaire y Fanon, característico de ciertos discursos coloniales y atravesado por la urgencia de los procesos de descolonización en Asia y África, tendrá especial reverberancia la atención hacia el impacto del proceso de colonización en colonizador (Césaire) y colonizado (Fanon). Ambas dimensiones, retomadas años después en la noción de sujeto colonial (aunque la deuda no sea siempre debidamente reconocida), introducen una flexión crítica que la noción de colonialidad retomará después. La otra dimensión fundante de estos escritos es la afirmación persistente acerca de la continuidad de la colonialidad –denominada, no obstante y hasta ese momento, colonización, en particular en los escritos de Césaire–. Si la distinción entre palabras asociadas no es tan clara, sí es prístina la comprensión de que la experiencia colonial deja profundas marcas que no se

diluyen en el presente y que, de hecho, persisten en forma de trauma (Fanon) o de la bestialización del colonizador (Césaire).

Un segundo momento, aunque la distancia nunca puede ser tajante, acontecerá desde mediados de los años 60 y durante los años 70, en un contexto especialmente fructífero para la teoría crítica latinoamericana. Interesa incorporarlos aquí porque comparten un mismo interrogante acerca de la cultura latinoamericana, pensada en diacronía y en su dimensión subcontinental, y una atención a los primeros momentos de la conquista y colonización como lógica fundante de modos culturales y sociales que no se agotan ni quiebran con las independencias, sino que persisten (e incluso se refuerzan) más allá de ellas. Se trata de un contexto de exilios (Rama en Venezuela, Quijano en México), movimientos, proyectos conjuntos, religaciones que, sin escamotear la polémica, articulan redes conceptuales afines, que se delimitarán con mayor claridad teórica en las décadas siguientes. Se trata asimismo del contexto de gestación y circulación de la teoría de la dependencia con sus debates acerca de la modernidad (periférica) latinoamericana y las nociones de centro-periferia; de la filosofía de la liberación (Dussel) y la teología de la liberación (Gutiérrez) como apuestas teórico-políticas de descolonización del conocimiento; de la teoría del sistema-mundo propuesta por el historiador africanista Immanuel Wallerstein, en su relectura de, entre otros, los postulados de Fernand Braudel y su perspectiva de larga duración. Esta rápida enumeración sirve a los efectos de alumbrar preguntas y preocupaciones comunes, y también respuestas afines que, con sus divergencias, cada teoría va planteando: la pregunta por la experiencia colonial y sus persistencias; los diálogos con experiencias de descolonización contemporáneas y lo que éstas permiten pensar acerca de, por ejemplo, la historia caribeña; la noción de sistema-mundo como forma novedosa y crítica de interrogar la historia del capitalismo, incluyendo de manera central el derrotero latinoamericano en ella; la configuración de genealogías y categorías continentales, en diálogo con teorías metropolitanas, aunque más allá de ellas; la apuesta radical por la teoría como un modo (no el único, pero irrenunciable) de intervención del intelectual.

En un tercer momento, a partir de los años 80, los debates se desplazan y reconfiguran con el cisma que los festejos por el V Centenario produce en las humanidades iberoamericanas, y que tendrá especial resonancia en los estudios literarios, tanto en la academia norteamericana y sus investigadores latinoamericanos y latinoamericanistas, como en las academias vernáculas (Adorno, 1988; Mignolo, 1986). Las categorías que comienzan a ocupar el centro de la escena son las de “discurso colonial” y “sujeto colonial”, atravesadas por el diálogo del *Orientalismo* de Edward Said (1978), las investigaciones de Peter Hulme (1986) y el impacto de los Estudios de la Subalternidad a partir de las investigaciones históricas de Ranajit Guha (1983)

y teórico-críticas de Homi K. Bhabha (1985) y Gayatri Spivak (1988). Esta rápida enumeración exhibe el fecundo diálogo con otras perspectivas del Sur, en particular aquellas que serán conocidas como Estudios Poscoloniales, pero también resalta sus límites: una persistente desatención o desconocimiento liso y llano del archivo latinoamericano, concebido en el mejor de los casos como fuente, nunca como espacio productor de teoría; una constante búsqueda de conceptos teóricos metropolitanos; e incluso el peso de las teorías poscoloniales en virtud de su circulación en lengua inglesa. De todas maneras, estas lecturas, incluso pasando por el Norte, rebotan y convergen con preocupaciones latinoamericanas de larga data, y sin duda revitalizan los estudios coloniales en el subcontinente.

Si la noción de discurso colonial (y nociones asociadas, como “semiosis colonial”, propuesta por Mignolo) constituyen una de las dimensiones centrales del debate, también funcionan como punta de lanza para discutir la preeminencia de concepciones eurocéntricas en el análisis de la colonización, la colonia y la colonialidad. Entonces, si el campo semántico de la colonialidad se amplía con nociones de colonización del imaginario (Gruzinski, 1988), occidentalización (Mignolo, 1995), globalización, aunque las preguntas sobre la continuidad colonial persisten. Esta proliferación de términos asociados da cuenta tanto de una preocupación persistente como de la inadecuación de todas las categorías propuestas hasta entonces. Es aquí donde ingresa la propuesta de Quijano acerca de la colonialidad, su distinción con los conceptos de colonialismo y colonización, y sus vínculos explícitos con la teoría del sistema-mundo de Wallerstein, a la que se revitalizará como “sistema-mundo moderno/colonial”, y a partir de la cual se delinean los conceptos de colonialidad del poder, del saber y del ser tal como se han venido discutiendo en los últimos veinte años.

Por último, es preciso aludir a la torsión en esta genealogía que postulan los feminismos decoloniales, con la noción fundante de “sistema mundo colonial de género” acuñada por la filósofa argentina radicada en los Estados Unidos María Lugones y otras pensadoras destacadas en esa línea, como Yuderkis Espinosa y Ochy Curiel. Conocedoras de la propuesta decolonial y sus posibilidades, rápidamente, en primer lugar en Lugones, identifican los silencios de género de los que este giro adolece así como la marca genérica y diferenciadora del archivo crítico que se busca construir, que si bien lee sujetos e incluye nombres a partir de las nociones de raza e incluso clase, oblitera por completo las voces femeninas y feminizadas, y el género como problema en general. Así, los aportes de estas intelectuales contribuyen a ampliar el archivo, incluyendo nombres como los de Rita Segato, Silvia Federici, Audrey Lorde, Gloria Anzaldúa, Oyeronke Oyewumi, Chantra Mohanty y Gayatri Spivak, en una apuesta por el diálogo en el Sur Global que retoma asimismo algunos de los nombres más polémicos de la teoría

poscolonial. Claro que esta perspectiva también tiene sus fugas que no podemos analizar aquí. Solo basta señalar la insuficiente alusión a esas voces femeninas en un archivo de pensamiento que se extienda hasta los momentos iniciales de la Colonia, algo en lo que los estudios literarios coloniales han trabajado intensamente en los últimos años, pero que no tiene escucha suficiente aún en este debate. A eso se suma la insistencia en la articulación con movimientos sociales y activismo, que a veces se hace en detrimento de la teoría o a partir de un antiacademicismo apresurado.

Para cerrar este apartado, nos detendremos brevemente en la retórica de ciertos momentos del giro decolonial y en la jerga que produce porque, siguiendo a Claudia Zapata (2018), entendemos que estas formas pueden ser uno de los problemas que vuelven ininteligible o reducido el alcance de esta perspectiva. “Pensamiento otro”, “pensamiento fronterizo”, “diferencia colonial”, “herida colonial”, “energía decolonial”, “geo y corpo político”, “racismo de género”, “geopolítica del conocimiento”, “epistemicidio”, “ego extermino”... El léxico decolonial es profuso; se despliega con la sorpresa del neologismo y la incógnita de una referencia para entendidos o un entre-nos académico (aunque abjure de ello). Esta proliferación muestra que este giro reconoce como central la disputa por los conceptos y la nominación, así como la potencia del lenguaje crítico para volver central lo que nombra. Ahora bien, ya desde la conformación del archivo y los usos desviados de la figura de Guaman Poma, por ejemplo, se verifica una dificultad para leer la representación más que en un sentido literal, semántico; a entender la complejidad de las mediaciones (escritura, lenguajes, materialidades). Quizá por esa resistencia a la representación es que estos conceptos resultan débiles y, a diferencia de la noción de “colonialidad” planteada por Quijano y sostenida en la larga genealogía que mencionamos en el apartado anterior, poco operativas para dar cuenta de los objetos (también difusos) que se busca analizar.

A ello se suma un *ethos* discursivo que atraviesa parte de los textos escritos desde esta perspectiva: el uso algo enigmático de la metáfora, la construcción de enunciados asertivos o de modalidades afirmativas que configuran una diatriba antes que una invitación al diálogo; la insistencia en la pregunta retórica que produce la ficción de una apelación al tú, al tiempo que configura un discurso monolingüe; la predominancia del modo indicativo antes que el subjuntivo, en una nueva vertiente de la aseveración... La predominancia de imágenes y figuras espaciales que, si bien en un comienzo parecían disputar la centralidad de la temporalidad en el discurso racional-moderno, parecen haberse convertido en una suerte de rictus discursivo. También la omnipresencia de un uso desarticulado de la teoría de la enunciación, en particular de la noción de “locus”, que pareciera servir para

legitimar una vuelta a la centralidad del yo que supuestamente el giro decolonial discutiría.

3. Figuraciones de lo político: zonas de indeterminación

Un claro ejemplo de la forma en que un concepto es discutido en un campo de articulación que restituye potencia lo constituye, a nuestro parecer, la aproximación de Segato a la noción de colonialidad. En textos recientes, y después de haber escrito extensamente sobre la relevancia de la voz de Quijano en cambiar de forma paradigmática la manera de pensar la “formación social” latinoamericana, Segato apunta específicamente a que en nuestro tiempo la noción de colonialidad debe ser acompañada por la condición de conquistualidad. Para la autora está claro que los procedimientos de persistencia de lo colonial en tanto jerarquizaciones raciales y de diferenciación se articulan con metáforas de dominio que hacen convivir la opacidad de la política con formas paralelas de estatalidad.

Sin embargo, dice Segato, hay algo de la forma-soberanía que cambió drásticamente en las últimas décadas, donde se actualiza una matriz bélica específica comandada por regímenes escópicos de fragmentación de los cuerpos y una particular concentración de la maquinaria bélica en cuerpos y subjetividades feminizadas. Para Segato, la noción de colonialidad que apuntaba a formaciones sociales capaces de representarse nacionalmente como más o menos homogéneas excluyendo u obliterando sujetos, cosmovisiones o memorias disidentes, debe ser en este momento complementada por un concepto de corte más estrictamente avasallador: lo que se reedita es una forma de conquista, de derecho bélico sobre cuerpos, territorios y recursos: dueñidad, ocupación y despojo (más que dominio jerárquico de ciudadanías diferenciadas y tutelas poblacionales).⁹

Alejandro de Oto hace otra apuesta que nos parece central para precisar la noción de “lo colonial” como una forma explicativa más que una relación causal con la historia. Para De Oto, sería fructífero pensar lo colonial como una analogía. Tomando el clásico texto de Geertz que revisa cómo la sociedad fue representada en la imaginación conceptual como un juego primero (Simmel), como drama (Balandier, Goffmann), o como texto (Geertz mismo), de Oto propone agregar una cuarta: la analogía colonial.

¿Cómo hablar, por ejemplo, de esquemas corporales o de hacer colapsar la separación cuerpo/mente sin pasar por la clave heurística que proporciona el colonialismo? ¿Cómo evitar, entonces, el problema cualitativo y cuantitativo que la dimensión colonial pone frente a cada concepto producido en el

⁹ Para un trabajo detenido sobre cómo en los últimos años Segato anuda la noción de conquistualidad en un campo semántico dialógico con la idea previa de colonialidad, véase Añón, 2022.

corazón de las historias modernas? ¿Cómo, en definitiva, no asumir que el espacio de lo ausente/borrado/tachado que señala la dimensión colonial en los relatos modernos es precisamente la razón del poder proliferante de la analogía colonial? (De Oto, 2018: 27).¹⁰

Más allá de que podamos acordar o no con las argumentaciones de Segato o De Oto, justo la posibilidad de hacerlo se centra en la modulación conceptual de sus análisis: se nos permite acordar, argumentar, rebatir. Hay un trabajo con la inflexión estética en su proceder, una actitud con la forma que permite tensionar un argumento bajo la rúbrica de un nombre, mismo que aparece siempre provisional y contingente.¹¹

Homi Bhabha llamó a esta sensibilidad conceptual, “el paso de la historia por la teoría”, en un intento por asentar que el compromiso con la teorización está cifrado en la relación dinámica entre generalización y constatación, en sentido estricto para que la diferencia (el “otro”, el indio, el afro, el neuroverso, el sexodiverso, en esa parcialización adrede del artículo que utilizamos) no se convierta en el cuerpo dócil de una modulación estable (esto es, mítica).¹² Bhabha hace un llamado a recordar que son los agentes

¹⁰ Dirá el autor: “En una dirección específica creo que es ahí [en la figura de la analogía] donde se articula una pregunta por el colonialismo, dirigida no sólo a explicar una fase de expansión de la historia europea (o del capital) a escala global sino, de manera crucial, a explicarlo como máquina de producir sentido tanto para las sociedades colonizadas como para las metropolitanas” (De Oto, 2018: 25).

¹¹ La noción de “transmodernidad” de Dussel también amerita incluirse en como figuración dúctil que integra conflictivamente campos semánticos (más que oponer binarismos de deshistorización). Como plantea Gandarilla Salgado (2022), si bien en una primera acepción Dussel parecía estar convencido de que existía un “afuera” de la modernidad, una especie de exterior constitutivo, eso dio un giro en trabajos posteriores: “se trata de una ‘Trans-Modernidad’ como proyecto mundial de liberación [...] donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La ‘realización’ de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la potencia (de la Modernidad) al acto de la Misma (la Modernidad europea). La ‘realización’ sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto transmoderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica ... no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad” (Dussel cit. en Gandarilla, 2022: 353).

¹² En un conocido pasaje del texto referido, Bhabha apunta: “el lugar de la diferencia cultural puede volverse el mero fantasma de un desnudo combate disciplinario en el que no tiene espacio ni poder. El déspota turco de Montesquieu, el Japón de Barthes, la China de Kristeva, los indios nambikwara de Derrida, los paganos cashinahua de Lyorard, son parte de esta *estrategia de contención donde el texto Otro es para siempre el horizonte exegético de la diferencia, nunca el agente activo de articulación*. El Otro es citado, enmarcado, iluminado, recubierto en la estrategia plano/contraplano de una iluminación serial. La narrativa y la política cultural de la diferencia se vuelven el círculo cerrado de la interpretación. El Otro pierde su poder de significar, de negar, de iniciar su deseo histórico, de establecer su propio discurso institucional y oposicional. Por impecablemente conocido que pueda ser el contenido de una cultura ‘otra’, y por más anti-etnocéntricamente representada que esté, es su ubicación como la clausura de grandes teorías, la demanda de que, en términos analíticos, *sea siempre el buen objeto de conocimiento, el cuerpo dócil de la diferencia, lo que reproduce una relación de dominación*, y es el motivo de recusación del poder

“activos de articulación” los que signan la posibilidad de alterar los textos regulares. Si el Otro es ya por siempre el horizonte de la “resistencia” (al capital, al (E)stado, al mercado), al tiempo que encastra míticamente con los efectos del deseo político del investigador, queda contenido en el “horizonte exegético” de la diferencia: el “buen objeto” de conocimiento, el “cuerpo dócil” de la alteridad. Al hacerlo, sólo se reproduce la relación colonial semiótica por excelencia que es la función del reconocimiento y de la peregrinación (Taussig, 2015): el otro es anticipado en un discurso que lo espera en un lugar para recorrerlo, confirmarlo y traducirlo.¹³ En esa anticipación se lo constata, pero también se lo aniquila en su taxidermia.

La reconocida feminista nigeriana Amina Mamma expresaba así su desconcierto con los “mandatos” axiológicos de la fijación oposicional en la política y la poética de los subalternos:

[...] los únicos que pensamos que los oprimidos resisten veinticuatro horas al día, somos los intelectuales. Se necesita mucho más que resistir para ser un campesino acosado en Nigeria: se necesita coraje, creatividad, capacidad de negociación con las autoridades y un trabajo mimético para hablar su mismo lenguaje. La vida cotidiana es pura cultura política, no es ningún colaboracionismo fácil, ni resignación, ni conciencia para sí de algunos elegidos. (Mamma, 2004: p)

Lo que Mamma expone en estas líneas hace eco en las incomodidades que percibimos por cierta desatención de algunas vertientes decoloniales con los lenguajes y la mediación, y también resuena con los reclamos que ya hacía Quijano en la mesa de 1965: Mamma exige desplazar la modélica fijación de identidades intercambiables y sustituir una axiología de la voluntad por una fenomenología de las prácticas; un trabajo históricamente comprometido con la ambigüedad y la ambivalencia como prácticas políticas que anclan en

institucional de la teoría crítica.” (Bhabha, 2002: 52, cursivas nuestras).

¹³ Nos hacemos eco aquí de las palabras de Michel de Certeau: “El lenguaje oral espera, para hablar, que una escritura lo recorra y sepa lo que dice.” (De Certeau, 2006: 238). El historiador francés llamaba la atención sobre los procedimientos de representación que trataban con la palabra de la posesión en el siglo XVII. Su interés no era sólo registrar el momento histórico de una alteración psíquica tratada en el discurso religioso y médico de la época. El análisis de De Certeau estriba en advertir sobre el peligro del funcionamiento cómodo de la conceptualización en tanto escritura de la conciencia de Occidente: toda formación discursiva en la medida en que nombra e inscribe, esto es, trae al sentido, lo hace reconociendo un referente en el campo de los signos estabilizados de un lenguaje, lo “captura”. De Certeau reconoce la paradoja política central de un lenguaje: instauro un sentido a la vez que captura su potencia. Esto se relaciona con la pregunta que Bhabha se hace en otro texto: ¿cómo entra lo nuevo al mundo?, esto es, ¿cómo se “nombra” la irrupción? Antes, para eso, debe reconocerse la parroquialidad de todo sistema de representación crítico y su característica ambigua de vehículo, domesticación e inestabilidad. Para un trabajo más amplio sobre estas reflexiones de De Certeau véase Rufer (2020).

formas complejas de habitar los aparatos de la representación.¹⁴ No sólo porque la estrategia discursiva no debería ser la domesticación de la forma en la fijación de un referente –siempre ya preso de esa forma– sino también porque la recuperación de la interrogación y del movimiento es la característica central de toda oposición política de desacuerdo: no en vano esa exigencia de la interrogación desde la posición material del cuerpo es lo que cierra el magistral *Piel Negras, Máscaras blancas* de Fanon.¹⁵

También es evidente esta especie de incomodidad con la fijación en lo que podríamos llamar “la biblioteca zapatista”. En un estudio ejemplar, María Josefina Saldaña Portillo (2004) analiza cómo los “referentes nudo” del zapatismo han sido obliterados por la crítica y en particular por el giro decolonial en su ponderación de “resistencia” y “desobediencia simbólica”. Si bien es evidente que ambos elementos están presentes en el discurso zapatista, lo están justamente porque escapan a la fijación: el uso del pasamontañas, la apertura famosa del caracol de Oventic el 27 de julio de 1996 con una escena producida al amparo de una enorme bandera mexicana en el fondo que emulaba la utilización del lábaro en la legislatura nacional, exponían tempranamente por qué era tan molesto, tan difícil, tan literalmente desobediente con el poder el movimiento zapatista: no porque se ubicara en “su contrario”, no por la utilización de un contratexto oposicional e indígena puro, sino porque se situaba en un locus difícil de capturar y domesticar. “Somos población indígena y también ciudadanos mexicanos”, “validamos una caracterización colonial –indio– y la impugnamos con la pertenencia al Estado”: esa irrenunciable condición del tercer espacio (ni atávicos ni cooptados por la estatalidad) es el sello del gesto político, al menos en la primera ola del neo zapatismo.¹⁶ Y es un gesto sémico, que desafía justamente el acto soberano de “esperar al otro” en un discurso que se labra, se ara, se prepara de antemano: es en ese acto de “labranza” del terreno de la representación donde la soberanía extiende dominio sobre la alteridad.

En definitiva, el movimiento conceptual debería ir a un locus analítico que en la medida que recupere la potencia de pensar la colonialidad en el

¹⁴ Por supuesto, no estamos diciendo aquí que esa sea en efecto un problema estético de *Todas las sangres*, nos referimos a la incomodidad de Quijano y a su idea de que es en esa forma binaria donde no puede encontrarse potencia de futuro en la narración.

¹⁵ “¡Oh cuerpo mío, has siempre de mí un hombre que interroga!” (Fanon, 2009: 190). No olvidemos que fue el propio Fanon el que denunció a la fijación como la figura representativa por excelencia del racismo colonial: “me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy *fijado*” (Fanon, 2009: 115, cursivas en el original).

¹⁶ El trabajo de Saldaña Portillo se centra en el problema del silencio exigido por los zapatistas en aquel acto ante 5000 visitantes de 43 países, como una manera de interrogar sobre las retóricas salvacionistas y los mandatos doblemente impuestos al “subalterno heroico” (Ibid). Sobre el problema de la difícil captura de la identidad zapatista véase Rovira, 2012.

presente –y discuta, como lo hacen Segato, Dussel o De Oto, las condiciones mismas en las que los términos deben ser puestos a prueba y disputados. Eso implica generar condiciones específicas de un debate que evite lo que Povinelli, en su ya clásico trabajo, llamó “objeto imposible” de la fijación cultural y que, por momentos, como expresó Silvia Rivera Cusicanqui (2010)¹⁷, se parece al objeto del deseo político de algunas vertientes decoloniales. Diría Povinelli: “Frantz Fanon y los miembros de la escuela de Estudios Subalternos han sugerido cómo la dominación colonial funcionaba inspirando en los sujetos colonizados el deseo de identificarse con sus colonizadores, [aunque] la dominación multicultural parece funcionar, por el contrario, inspirando a los sujetos subalternos y minoritarios a identificarse con el objeto imposible de una auténtica identidad propia; en el caso de los indígenas una forma ‘tradicional’ domesticada y no conflictiva de socialidad e (inter)subjetividad” (Povinelli, 2002: 6).

Si justamente el debate es por historizar aquello que en la matriz hegeliana se piensa por fuera de la Historia (en tanto espíritu), y colocar a sujetos/pueblos/modos de habitar el mundo en el debate histórico por los recursos simbólicos, políticos, territoriales y económicos, entonces la pretensión de modalidades prístinas de identificar la diferencia no hace sino tachar la voluntad que la llevó a buscarla. Queremos decir: no hay manera de considerar poblaciones, sujetos e historicidades fuera de las disputas contemporáneas por los términos del sentido social. Esas disputas hacen que cualquier sujeto mestizo, indígena, transgénero, campesino, etcétera, resista los modos de dominio y dispute los términos de su historicidad y su posición política en el juego coetáneo de los recursos disponibles: la ley, el estado, la justicia, el derecho, que están ya mediadas por posiciones enunciativas de los “márgenes”. Las posiciones “propias” de los subalternos lo son no por “distantes” del repertorio moderno, sino porque asumen un lugar de enunciación frente a él: están forjadas a la luz del diálogo tenso con las formaciones modernas de poder y dominio.¹⁸ No estamos diciendo que

¹⁷ Tempranamente Rivera introduce la disputa por la identidad no como “atributo” de ninguna posición transhistórica sino como inestable juego de posiciones por el control de los *recursos representacionales*. Así, para la autora es clave centrarse en “la estructura jerárquica en la que se ubican los diversos estamentos de la sociedad a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder –entre ellos el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir el poder de nombrar– y que, por lo tanto, confiere desiguales capacidades de “atribuir identidades al otro”, y por lo tanto, de ratificar y legitimar los hechos de poder mediante actos de lenguaje que terminan introyectándose y anclando en el sentido común de toda la sociedad” (Rivera, 2010: 55).

¹⁸ Mijail Bajtín es crucial en esta reflexión. Para él filósofo ruso toda constitución del habla está direccionada al acto y específicamente al acto ético. Al acto que implica al otro. Para el autor, el discurso no tiene sentido como expresión del “yo” totalizante y soberano, sino únicamente de un yo que primero *se sabe* habitado por otro. De ahí que el discurso no sea dialógico solo porque haya dos sujetos enfrentados

legitimen su posición, sino que entran en su disputa precisa: son actantes de la formación sociopolítica.

Es en ese campo de posiciones donde, como expresó magistralmente Partha Chatterjee, se gesta el “tiempo heterogéneo” de la nación (y podríamos decir nosotros, de la política) (Chatterjee, 2008). Es en este espacio donde vale la pena recuperar el magistral ensayo de Bhabha, “Signos tomados por prodigios” (2002). En ese texto, y partiendo de una examinación minuciosa de las ideas de tradición, traducción y exégesis sobre un episodio conflictivo de la lectura de la Biblia en Dehli, Bhabha toma las nociones de dialogismo en Bajtin y de suplemento en Derrida, para proclamar que no es en la negación del discurso dominante ni en la apelación a un contra-discurso binario que se instala la fuerza provocadora de la resistencia anticolonial, sino precisamente en el uso “suplementario” de los referentes dominantes (como las nociones de estado, ley o derecho): torciendo sus objetivos iniciales se suspende la autoridad a la que esos referentes estaban sometidos: préstese especial atención a la noción de suspensión. La autoridad no es necesariamente negada, es interrogada. El suplemento devuelve el misterio a los fundamentos que rigen las nociones de estabilización, ideología y consentimiento (Bhabha, 2002: 145-174). Para el autor indio es clave reconocer que los subalternos no necesariamente operan con un referente negador u oposicional al discurso dominante, sino que interrogan al objeto de poder suspendiendo su eficacia, impidiendo un efecto generalizador y cancelando su teleología. (192).¹⁹

4. La confusión temporal: continuidad, actualización e impugnación historicista

Llegamos al último punto de esta discusión: el debate por la temporalidad. En otro texto hemos analizado las figuras retóricas y los conceptos que amparan la noción de colonialidad/poscolonialidad/decolonialidad. En

que ejecutan un habla. Lo es porque en cada ejecución del habla, en cada discurso, *está-ya-el otro*. Como explica Bubnova (2015), para Bajtin no tiene sentido la reflexión cartesiana “pienso, luego soy”. Sino simplemente “yo *también* soy”. Así, en su filosofía, la responsabilidad del acto recae exclusivamente en el yo que lo ejecuta, con la salvedad de que se trata de un yo cuyo acto –el primero de todos, el hablante– está “hecho *para el otro*, buscando su mirada y su sanción” (Bubnova, 2015: 12, resaltado en el original). Véase también la lectura estupenda que hace Stuart Hall de la alteridad bajtiniana ligada a la diferencia histórica (Hall, 2010).

¹⁹ “La minoría no enfrenta simplemente al discurso magisterial pedagógico o poderoso con un referente contradictorio o negador. Interroga a su objeto suspendiendo inicialmente su objetivo. Insinuándose en los términos de referencia del discurso dominante, lo suplementario desafía el poder implícito de generalizar, a producir solidez sociológica. [...] El poder de la suplementariedad no es la negación de las contradicciones sociales preconstituidas del pasado o el presente [...] su fuerza radica [...] en la renegociación de esos tiempos, términos y tradiciones a través de los cuales transformamos nuestra incierta y fugaz contemporaneidad en signos de historia.” (Bhabha, 2002: 192)

las dos primeras, un juego con los tropos del tiempo. En la tercera, un mandato por la reversión de una condición: transformarla. Así, en la crítica pos y decolonial, la coetaneidad de lo colonial adhiere al menos a tres posibles hipótesis tácitas: “la presencia de lo colonial, la continuidad de la colonia y la persistencia de las características ligadas a una forma de explotación, a una taxonomía jerárquica de las poblaciones y a su forma de gobernarlas y de algún modo, extender dominio sobre ellas. [...] [Se alude así] a tres regímenes de representación: la anacronía –habría una ‘presencia extraña’ en nuestro presente; la permanencia –habría algo que la noción de tiempo vacío y homogéneo no permite analizar cabalmente; y la repetición –existiría algo que se reedita por sobre el dinamismo de la innovación, del quiasma y de la pura distancia. Una repetición que no puede entenderse como pura semejanza” (Añón y Rufer, 2018: 116).²⁰

Quizás este sea un elemento más difícil de desentrañar por la propia naturaleza de la designación. Lo que es necesario aquí es enfrentar el tipo de trabajo con respecto a la noción colonialidad/poscolonialidad. El sufijo –idad produce generalmente una relación de condición –no de accidente– en los conceptos, que es recurrida en las ciencias sociales y humanas.²¹ Lo que pareciera imperioso en este momento es acordar que la característica colonial de nuestro presente es un significante en disputa: en términos de una analogía como figura retórica que permite desnaturalizar procesos que funcionaban camuflados, en términos de una potencia de conquista que se actualiza permanentemente o en términos de una matriz de jerarquizaciones que en la medida en que fija signos de alteridad y diferenciación produce formas contingentes y cambiantes de dominación. En cualquiera de los casos, lo preponderante es hacer notar que la colonialidad no es una estructura transhistórica e inmutable, ni una ideología que en tanto aparato epistémico invierte la realidad percibida por los sujetos. En todo caso, la colonialidad

²⁰ Ann Stoler enfatiza en la necesidad de encontrar metáforas que puedan impugnar las figuras historicistas transtemporales. “Duress” es el concepto que escoge para trabajar con la “durabilidad” imperial. Para Stoler, *duress* lleva en su etimología las tres nociones de *coacción*, *persistencia* y *duración*. Para la historiadora, la *duress* del imperio no es un “principio organizativo” oculto que lo explica todo, sino una condición problemática soportada en los cuerpos como presión coactiva, una condición que sin embargo está forcluida para ser nombrada, temporalmente esquiva en el discurso de la historia y evadida en el análisis contemporáneo. *Duress* se propone entonces como la analogía que conecta aquello que impidieron suturar las nociones de totalidad y discreción en el pensamiento histórico y sociológico, así como las reglas del estilo escolástico del ensayo académico (Stoler, 2016: 11-19).

²¹ Debemos esta advertencia a Claudia Briones que, en una conferencia que dictó en la Universidad del Cauca, Popayán, analizó la diferencia entre los sufijos –idad y –ción en el uso específico de conceptualizaciones antropológicas. De algún modo, Briones pugnaba por una recuperación de las nociones “procesuales” e indeterminadas, abiertas, de nuestros objetos de estudio, tratando de abandonar la comodidad semántica de las condiciones “–idad” hacia una formulación de conceptos sufijados en “–ción”. Identidad vs. identificación, racialidad vs. racialización, etc.

como concepto “para la historia” funciona como una noción incómoda que permitiría conectar aquello que hemos sido compelidos a desconectar: interroga en todo caso aquello que aparece como naturalizado en las historias del presente.

Lo cierto es que la noción de poscolonial como lo entiende Stuart Hall –el pos “tachado” por la rúbrica colonial del presente– o de colonialidad, lidian “tensamente” con la pulsión historicista. Nos exigen trabajar la actualización temporal, salir de la noción clásica de concatenación de la secuencia para entrar en la noción de conexión de tiempos de la experiencia.²² Esto es clave por una razón: la idea de una presencia de lo colonial en el presente (hablemos de colonialidad, conquistualidad, poscolonialidad o “presente colonial”) exige impugnar la noción moderna de la historia-disciplina que concibe al pasado como diferencia pura y alteridad. Es conocida la frase de De Certeau (2006) que afirma que la historia lidia con la muerte y con los espectros no porque trabaje con “los muertos” –claro, en su sentido más literal lo hace– sino porque trabaja con lo que hace morir. Es ese el gesto político y retórico que nos parece importante sostener desde la colonialidad: el presente colonial es producido en la actualización, re-semantización y puesta en funcionamiento de procedimientos, formas y fórmulas coloniales de dominio. Ese es el elemento central que funciona en Derek Gregory cuando acuña la noción de “presente colonial” desde la Guerra de Irak en adelante (Gregory, 2004; Western, 2022). No porque exista una continuidad mimética con la colonia, sino porque se actualizan diferidamente enclaves y procedimientos que tienen génesis y raíz colonial (las bases militares, la consideración explícita de la barbarie como categoría explicativa, la justificación ideológica propagandística de la necesidad civilizatoria de la invasión) en un presente cuyo esfuerzo central es el de desmarcarse de todo vestigio de pasado que lo rubrique. Entonces, es la capacidad de nombrar ese proceso de actualización negada lo que, para nosotros, está en el centro de la defensa de una perspectiva crítica de la colonialidad.

Ahora bien, esa perspectiva de “actualización” necesita de una imaginación ambivalente con la historia. Una imaginación que tiene antecedentes tanto en la temprana crítica a la colonialidad como en el

²² Alguien tan poco “poscolonial” o decolonial como Koselleck, trabajó con preocupación esta sensibilidad. Tempranamente en su clásico *Futuro Pasado*, arguyó: “cronológicamente, toda experiencia salta por encima de los tiempos, no crea continuidad en el sentido de una elaboración aditiva del pasado. Antes bien, se puede comparar [...] con el ojo de cristal de una lavadora, detrás del cual aparece de vez en cuando una pieza multicolor de toda la ropa que está contenida en la cuba” (Koselleck, 1993: 339-340). Incluso poco antes de morir, abordó más explícitamente el tema de la repetición como algo rechazado en la historia-disciplina: “toda transformación efectiva, ya sea rápida, lenta o de largo plazo (para precisar las categorías de Braudel), permanece siempre ligada a la interacción variable de repetición y unicidad” (Koselleck, 2010: 130).

poscolonialismo. Porque lo que pocas veces se anota incluso en el giro decolonial es lo que Quijano (o Zavaleta también) retomaron de José Carlos Mariátegui por ejemplo, en la relación entre tiempo mítico y emancipación para una crítica a la voracidad de la modernidad capitalista (Hanekken, 2012).²³ Cuando los marxismos vernáculos discuten las formaciones locales de la mercancía y los procesos de subsunción formal y real del capital, se soslaya el énfasis que Mariátegui puso en las creencias no secularizadas y en la temporalidad recursiva y mítica para imaginar utopías vernáculos. Para Mariátegui no había manera de devolver el contratexto de una historia local, subalterna o latinoamericana incluso, si ésta debía ser pensada con las cartas modernas de la secularización, la linealidad y el tiempo racional, porque eran básicamente las figuras conceptuales del capitalismo plasmadas en su escritura diferida: la historia.²⁴ Ahora bien, pensadores tan distantes en espacio y tiempo como Mariátegui o Chakrabarty, toman la perspectiva de las temporalidades míticas en dos sentidos. Por un lado, se trata de una historia conectiva que pudiera relatar los arcos de dominación coloniales y nacionales, con artilugios retóricos como el mito en tanto bricolaje levistraussiano, porque la experiencia iterativa de subyugación sólo podía mostrar su actualización constante durante la colonia y bajo los ropajes tutelares de la república decimonónica, acudiendo a la yuxtaposición y a la conexión anacrónica como relatos de una política de la historia. O sea, exactamente lo contrario de lo que la historia política moderna reclama: una noción de causalidad y secuencia analítica afinada en el “acontecimiento político” (entendido éste como hecho de Estado en sus múltiples agenciamientos, lenguajes, aparatos o procesos).

Pero, por otro lado, ambos autores en sus diferencias dan cuenta de algo crucial aquí: notan que el tiempo burocrático del Estado, la historial y el capital es el tiempo que controla el mito pero no lo erradica. En todo caso, lo gestiona, lo domestica. Lo que las temporalidades poscoloniales nos exigen reconocer, es que no es solo el tiempo “de los otros” (peruanos, mexicanos o indios) sino el propio tiempo moderno del capital o del Estado (boliviano o francés) el que es mítico-mágico. La función épica es celosamente guardada al Estado-nación y así, la administración del tiempo estatal no es sólo la imposición de un tiempo vacío y homogéneo, sino la gestión de la doble naturaleza del tiempo mítico e histórico en una misma escritura: la de la

²³ Para un trabajo más amplio sobre la disputa por la temporalidad, la historia y la memoria en contextos poscoloniales véase Rufer, 2022. Zavaleta es clave en su noción de “sociedad abigarrada”, que Luis Tapia llevará a condición de “temporalidades abigarradas” (Tapia, 2002).

²⁴ Véase Mariátegui, 2007. Véase también el estudio de Manuel Fontenla (2019) sobre posibilidades de inscribir las historias indígenas en los Andes y sus temporalidades múltiples, como una crítica de la colonialidad. El estudio de Fontenla permite entender que no hay “tiempos modernos” y “tiempos otros”, sino tiempos entrelazados cuya lectura es política.

nación. Los paraguas del 25 de mayo de 1810 en Argentina, el Grito de Dolores mexicano, las ubicuidades de Francisco Villa en la Revolución, las múltiples advocaciones de Bolívar en Colombia o Venezuela, los innumerables avatares del cuerpo de Eva Duarte: la historia cede ante estos relatos. No afirma ni desmiente o se enfrasca en discusiones siempre improbables. Como si una tenaz voluntad de pueblo convocara esa fracción mítica, esa secularización no profanable del núcleo sagrado de la comunidad. Lo que en todo caso sí se arroga el Estado-nación moderno a partir de sus saberes instituidos y luego profesionalizados, es la voluntad de gestionar esa doble inscripción del tiempo: administrar el desborde potencial, disciplinar sus excesos posibles.

5. Cierre

Es esa característica “inestable” de las representaciones que configuran las formaciones sociales contemporáneas lo que la fijación moderna impide, y lo que el gesto ambivalente de la colonialidad exige recuperar. No la “restitución” de una “voz, un sujeto, un tiempo” indóciles, que sería rescatados del fondo siempre inefable de un archivo arcaico que nadie reparó –excepto el investigador decolonial. La perspectiva que defendemos de la colonialidad no es esa. En todo caso es la que, en la mesa “Todas las sangres”, puso en vilo a los más importantes intelectuales y escritores peruanos: la que al mismo tiempo que reconoce y denuncia una matriz colonial de actualización permanente, sostiene el interrogante sobre la identificación como apertura oposicional, y sobre lo político como gesto desobediente del subalterno: evadir con formas precisas de representación la captura, la domesticación y la extensión de soberanía en su “reconocimiento como otredad”.

Bibliografía

- ADORNO, ROLENA. “Nuevas perspectivas en los estudios coloniales latinoamericanos”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol.14 núm. 28, 1988, pp. 11-28.
- AÑÓN, VALERIA. “Conquistualidad”, en Mario Rufer (ed). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI Editores, 2022.
- . “Colonialidad”, en Beatriz Colombi (coord.). *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2021.
- . Y RUFER MARIO. “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú. Reflexiones en tiempo presente”, *Tabula Rasa*, núm. 29, 2018.
- BHABHA, HOMI. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002 [1994].

- BUBNOVA, TATIANA. “Prólogo”, en Bajtin, Mijail. *Yo también soy*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2015.
- CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO Y RAMÓN GROSFUGUE. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar y Siglo Veintiuno ediciones, 2007.
- CÉSAIRE, AIMÉ. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, 2015 [1950].
- CHATTERJEE, PARTHA. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI Editores, 2008.
- DE OTO, ALEJANDRO (2018). “La analogía colonial”. *Tabula Rasa*, núm. 29, pp. 19-36, 2018.
- DUSSEL, ENRIQUE. “Eurocentrismo y modernidad”, en Walter Mignolo comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 57-70, 2001.
- ESPINOSA MIÑOSO, YUDERKIS. “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. *El Cotidiano*. núm. 184, marzo-abril, pp. 7-12, 2014.
- FANON, FRANTZ. *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal, 2015 [1952].
- . *Los condenados de la tierra*, México: FCE, 2009 [1961].
- FONTENLA, MANUEL. *Más allá del olvido colonial, más acá del memoricidio andino. Perspectivas críticas para el estudio de historias indígenas/indias*. Tesis de Doctorado en Estudios Sociales de América Latina. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados - Universidad Nacional de Córdoba, 2019.
- GANDARILLA SALGADO, JOSÉ. “Transmodernidad”, en Mario Rufer (ed). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI Editores, 2022.
- GANDARILLA SALGADO, JOSÉ GUADALUPE. “Teoría poscolonial y encare decolonial”, en Karina Bidaseca (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América latina, África y Oriente*, Buenos Aires: Clacso-Idaes UNSAM, pp. 297-318, 2016.
- GREGORY, DEREK. *The Colonial Present*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- GROSFUGUE, RAMÓN. “La compleja relación entre modernidad y capitalism: una vision descolonial”. *Pléyade*, núm. 21, enero-junio, pp. 29-47, 2018.
- . “Los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVU y las estructuras de conocimiento racistas/sexistas de la modernidad en la Universidad occidental”. *Revista de Izquierdas*, núm. 51, marzo, pp. 1-20, 2022.
- GUHA, RANAJIT. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi: Oxford UP, 1983.
- GRUZINSKI, SERGE. *La colonización de lo imaginario*, México: FCE, 1988.
- HALL, STUART. *Sin garantías. Problemáticas y trayectorias en estudios culturales*. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar, 2010.

- HANNEKEN, JAIME. “José Carlos Mariátegui and the Time of Myth”, *Cultural Critique*, Vol. 81, Spring, pp. 1-30, 2012.
- HULME, PETER. *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean*, Londres: Methuen, 1986.
- KOSELLECK, REINHART. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993 [1979].
- . *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires. Hydra, 2010 [2005].
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. “Pensamiento mítico y pensamiento científico”, en *Todos somos caníbales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2019 [1993].
- LUGONES, MARÍA GABRIELA. “Poder tutelar”, en Mario Rufer (ed). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI Editores, 2022.
- LUGONES, MARÍA. “Hacia un feminismo descolonial”, *La manzana de la discordia*, 6-2, pp. 105-119, 2011.
- MBEMBÉ, ACHILLE. “El poder del archivo y sus límites”. Trad. de Carla Fumagalli. *Orbis Tertius*, vol. 25, núm. 31, 2020.
- MAMMA, AMINA. “Political propositions: an interview”, *Mandragora Blog Space*, 2004.
- MIGNOLO, WALTER. *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2016 [1995].
- . “Más sobre la opción decolonial”. En Zulma Palermo (ed.) *Pensamiento argentino y opción decolonial. Cuaderno Nro 7*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- . “El pensamiento descolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar y Siglo Veintiuno ediciones, 2007.
- . “La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)”, en *Dispositio*, 11-28/29, pp. 137-160, 1986.
- O’GORMAN, EDMUNDO. *La invención de América*, México: FCE, 1958.
- PACHECO CHÁVEZ, VÍCTOR HUGO. “Colonialidad del poder: impronta, reformulación y construcción de un concepto”, en Gandarilla, José (ed). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. Madrid: Akal, 2016.
- PALERMO, ZULMA. “Mundos y conocimientos de ‘otro modo’: la opción decolonial”. *Jornadas CEFISA*, Salta, 2010 [mimeo].
- POVINELLI, ELIZABETH. *The cunning of recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press, 2002.

- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA. “Mestizaje colonial andino, una hipótesis de trabajo”, en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada, 2010.
- ROCHABRUN, GUILLERMO (ed). *La mesa redonda sobre “Todas las Sangres” del 23 de junio de 1965*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto de Estudios Peruanos.
- ROVIRA SANCHO, GUIOMAR. “La identidad indígena en movimiento. El caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, en Rufer, Mario (ed). *Nación y diferencia. Procesos de identificación y producciones de otredad en contextos poscoloniales*. México: Itaca-CONACyT, 2012.
- RUFER, MARIO. “El perpetuo conjuro. Tiempo, colonialidad y repetición en la escritura de la historia”, *Historia y Memoria*, Número Especial, 2020, (número especial), pp. 271–306, 2020.
- . “Semiosis colonial”. En Beatriz Colombi (coord.) *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2021.
- . “Temporalidades poscoloniales”, en Mario Rufer (ed). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI Editores, 2022.
- SALDAÑA PORTILLO. “Leyendo un silencio: el indio en la era del zapatismo”, en Dube, Saurabh; Banerjee-Dube, Ishita; Mignolo, Walter (eds). *Modernidades coloniales. Otras historias, pasados presentes*. México: El Colegio de México, 2004.
- STOLER, ANN LAURA. *Duress: imperial durabilities in our times*. Durham: Duke University Press, 2016.
- TAPIA, LUIS. “Tiempo, historia y sociedad abigarrada”, en *La producción del conocimiento local : historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo, 2002.
- TAUSSIG, MICHAEL. *La magia del Estado*. México: Siglo XXI Editores. 2015[1997]
- WESTERN, WILDA. "Producción de presentes coloniales". Revista *MUUCH' XÍIMBAL*, núm. 14, pp. 13-45, 2022.
- ZANETTI, SUSANA. “Modernidad y religación: una perspectiva continental”, en Ana Pizarro (org.), *América Latina. Palabra, Literatura e Cultura* (vol. 2). San Pablo: Unicamp, pp. 489-534, 1994.
- ZAPATA SILVA, CLAUDIA. “El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina”. *Pléyade*, núm. 21, enero-junio, pp. 49-71, 2018.