

Nexos y Diferencias
Estudios de la Cultura de América Latina

50

Enfrentada a los desafíos de la globalización y a los acelerados procesos de transformación de sus sociedades, pero con una creativa capacidad de asimilación, sincretismo y mestizaje de la que sus múltiples expresiones artísticas son su mejor prueba, los estudios culturales sobre América Latina necesitan de renovadas aproximaciones críticas. Una renovación capaz de superar las tradicionales dicotomías con que se representan los paradigmas del continente: civilización-barbarie, campo-ciudad, centro-periferia y las más recientes que oponen norte-sur y el discurso hegemónico al subordinado.

La realidad cultural latinoamericana más compleja, polimorfa, integrada por identidades múltiples en constante mutación e inevitablemente abiertas a los nuevos imaginarios planetarios y a los procesos interculturales que conllevan, invita a proponer nuevos espacios de mediación crítica. Espacios de mediación que, sin olvidar los nexos que histórica y culturalmente han unido las naciones entre sí, tengan en cuenta la diversidad que las diferencian y las que existen en el propio seno de sus sociedades multiculturales y de sus originales reductos identitarios, no siempre debidamente reconocidos y protegidos.

La Colección **Nexos y Diferencias** se propone, a través de la publicación de estudios sobre los aspectos más polémicos y apasionantes de este ineludible debate, contribuir a la apertura de nuevas fronteras críticas en el campo de los estudios culturales latinoamericanos.

Directores

Fernando Aínsa (Zaragoza)
Marco Thomas Bosshard (Europa-Universität Flensburg)
Oswaldo Estrada (The University of North Carolina at Chapel Hill)
Luis Duno Gottberg (Rice University, Houston)
Margo Glantz (Universidad Nacional Autónoma de México)
Beatriz González Stephan (Rice University, Houston)
Gustavo Guerrero (Université de Cergy-Pontoise)
Jesús Martín-Barbero (Bogotá)
Andrea Pagni (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg)
Mary Louise Pratt (New York University)
Friedhelm Schmidt-Welle (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)

**SUJETO,
DECOLONIZACIÓN,
TRANSMODERNIDAD**

Debates filosóficos latinoamericanos

MABEL MORAÑA (ED.)

Nexos y Diferencias



IBEROAMERICANA • VERVUERT • 2018

Crítica decolonial de la filosofía y doble crítica en clave de Sur

Agustín Laó-Montes / Jorge Daniel Vásquez
University of Massachusetts Amherst /
Pontificia Universidad Católica de Ecuador

Introducción

El presente capítulo busca contribuir al desarrollo de la teoría crítica desde el Sur Global. En este sentido, nos concentramos en un aspecto fundamental que consiste en una trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano que resalta la vinculación entre la crítica y la experiencia concreta de los sujetos que articulan luchas de liberación. Partimos de la premisa de que las conexiones entre las distintas regiones del Sur Global están dadas por la formación de sociedades que asumen la experiencia del colonialismo, la situación periférica en el capitalismo global, así como la configuración de la colonialidad como continuación de mecanismos de explotación y dominación. No obstante, en cualquier aporte que contribuya a planteamientos teóricos del Sur Global aún continúa siendo necesaria una delimitación de lo que se comprende por tal término. Tal exigencia tiene amplio sentido con el propósito de enmarcar los debates a partir de las diferencias entre campos de conocimiento (p. ej., estudios ecológicos, sobre las relaciones internacionales, economía y de migraciones internacionales, entre otros) y, a su vez, permite nombrar la confluencia de todos esos

campos en un concepto tal que hace posible pensar la intersección de dinámicas múltiples (geopolíticas, culturales, socioeconómicas y epistemológicas, entre otras) no susceptibles de determinismos geográficos ni de esencialismos epistémicos.

En este sentido, el trabajo que proponemos ofrece una complejización del Sur Global desde un aspecto crucial para su anclaje en la deconstrucción de las prácticas de colonialidad: la doble crítica. Asumimos esta tarea trazando lazos que permitan ubicar el pensamiento crítico latinoamericano desde la configuración particular del Caribe como lugar epistemológico clave para construir la crítica desde el Sur Global. Este propósito implicó asumir un contexto en el que el pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo se ha visto impactado por el denominado “giro decolonial”, el cual ha dado lugar a prácticas académicas que han derivado en el posicionamiento de dos autores en los circuitos bibliográficos. Tal contexto ha permitido que, en alguna medida, la tradición del pensamiento decolonizador haya quedado en el extremo ensombrecido por tal giro. Así, consideramos importante asumir críticamente este contexto para cuestionar los trabajos decoloniales en su vertiente esencialista y diferenciarla de los alcances decolonizadores del pensamiento crítico. Más aún cuando el esencialismo, en algunos estudios del *giro decolonial*, es susceptible de atribuirse a sí mismo la condición de *pensamiento del Sur Global*.

De lo anterior se desprende el carácter indispensable de una disección que demarque las diferencias para poder inscribir planteamientos del pensamiento latinoamericano en un diálogo de tradiciones críticas del Sur. Además, la construcción de la teoría del Sur Global enfrenta la necesidad de proponer la articulación de propuestas críticas que, enmarcadas en su historicidad, funcionen como marcos de sentido para la reversión de las condiciones y los factores que erosionan la amplitud de posibilidades de reproducción de la vida en cualquier región sin importar su ubicación en el planeta. Más allá de reconocer la presencia de distintos *sure*s en el norte, existe la necesidad de encarar las dificultades para construir un método que permita articularlos. Tal tarea implica el establecimiento de vínculos a nivel de articulación de los diversos actores de la política y, entre ellos, de quienes pretenden realizar el ejercicio de la crítica.

En esta línea, preferimos hablar de perspectiva decolonial o crítica decolonial, en lugar de asumir las expresiones *giro decolonial* o *pensamiento decolonial*. Estableciendo un diálogo con los cuestionamientos realizados por Alberto Moreiras (sobre lo que nombra, entre otras formas, como “opción decolonial”) y Jeff Browitt (que se refiere a aquellos que denomina como “los decoloniales”), damos cuenta de las limitaciones de la decolonialidad en la versión esencialista (especialmente, en el trabajo de Ramón Grosfoguel). Y, a la vez, comprendemos que encarar tales limitaciones no implica asumir la propuesta deconstruccionista en la versión de Moreiras, sino la deconstrucción como doble crítica (inmanente y trascendente) y como fundamento esencial de un pensamiento crítico del Sur Global.

La revalorización de la doble crítica aparece dentro de la pertinencia que detectamos con respecto al problema del método. De este modo, estableciendo una lectura crítica de la propuesta de Julian Go y su elaboración del *southern standpoint* como estrategia y perspectiva para la producción de una teoría del Sur Global desde los puntos de contacto entre el pensamiento subalterno, poscolonial y la teoría social, nosotros pasaremos a cuestionar la validez de tales propuestas cuando se trata de pensar la crítica desde el Sur. Así, damos paso a la reconstrucción de la articulación entre crítica y ética deteniéndonos en la elaboración del método analéctico como crítica de la filosofía en el pensamiento de Enrique Dussel. A nuestro juicio, esta tarea implica traer a primer plano la necesaria comprensión de dicho método en sentido diacrónico, válido para ejercer la crítica a la filosofía moderna, así como de los saberes producidos en la periferia. Si bien Moreiras, Grosfoguel y Go, aunque con distintas valoraciones, recurren a Dussel para referirse a la crítica al eurocentrismo, ninguno de ellos coloca sus argumentos de cara a la propuesta política y epistémica que acarrea su pensamiento.

Finalmente, proponemos como una exposición de la doble crítica la articulación entre dos racionalidades situadas en un escenario que constituye un lugar central para comprender la interconexión de historias políticas y corrientes de pensamiento en el Sur Global. En torno al pensamiento caribeño y afrodiaspórico, la denominada razón de Calibán se articula con la razón cimarrona. La construc-

ción de la doble crítica aparece aquí como expresión de la analéctica propuesta por Dussel y es, a su vez, un ejercicio para hacer del Sur Global el lugar desde el cual pensar la construcción de utopías modernas y transmodernas.

Crítica de la decolonialidad

La reciente crítica realizada por Alberto Moreiras de los estudios decoloniales plantea la necesidad de debatir, precisamente, en torno a las acepciones que el término *crítica* ha recibido en las distintas propuestas teóricas latinoamericanas y, más allá de ellas, en las que se enmarcan en una producción de pensamiento desde el Sur Global.

En el caso de Moreiras, el pensar en lengua española implica como punto de partida el reconocimiento de su subalternidad para, desde ese lugar, realizar el ejercicio de una reflexión contrahegemónica. Tal contrahegemonía consistiría en establecer una discursividad nueva extendida en el terreno político y teórico. El reconocimiento de la subalternidad particular de la lengua española implica eludir cualquier mimesis de los *subaltern studies* (Moreiras 2016: 28-29).

Un sumario de la evolución del latinoamericanismo supone, para Moreiras, plantear que este se habría iniciado a finales de la década de 1940 con los estudios de área en Estados Unidos. Tal momento del latinoamericanismo estaría marcado por un paradigma filológico-literario de carácter nacionalista que se extendería hasta 1989. A partir de los años noventa, el culturalismo tendría un carácter predominante en coincidencia cronológica con los programas neoliberales en América Latina. Finalmente, en 2001 se iniciaría una reacción antineoliberal que, en la segunda década del siglo XXI, ha empezado a mostrar su agotamiento. Este tercer momento, aunque Moreiras no lo denomine así, sería el *giro decolonial* (Moreiras 2016: 31). Esto implica que ninguna de las tres corrientes presenta posibilidades de desarrollarse fructíferamente a futuro. Si el regionalismo crítico (de 1940 a 1989) se entendía a sí mismo como un pensamiento mundializado en su especificidad regional, el *latinoamericanismo* ha significado que ni siquiera un proyecto de este tipo sería

posible, dado que el propio término *latinoamericanismo* está lejos de nombrar una producción real de pensamiento. Así, para Moreiras, autores como Dussel, Quijano y Mignolo han generado un impacto basado en ideologemas con dos anclas: un culturalismo que se da como reacción a la geopolítica actual y un fundamentalismo que, en forma de particularismo radical, propugna un *populismo identitario* (dogmático, verticalista, autoritario) que “exige ver el mundo con gafas indígenas o afro” (Moreiras 2016: 151). Tal exigencia encerraría al pensamiento decolonial dentro de la lógica de la identidad como una continuación sin ruptura con los viejos parámetros identitarios de la tradición criollo-liberal.

Según Moreiras, en la tradición intelectual latinoamericana no hay otro pensamiento dominante que no sea el de *la identidad*,¹ situación que, a su vez, alcanza para que el decolonialismo se manifieste como una especie de *comunalismo*: una postura “contra el Estado y la nación, contra la racionalidad occidental y occidentalizada”. Moreiras identifica tres tendencias en los estudios latinoamericanistas contemporáneos: el decolonialismo comunalista, el postsubalternismo estatista y la posthegemonía (Moreiras 2016: 110-112). En este artículo solo hacemos referencia a su crítica al decolonialismo, ya que consideramos que, si bien acierta en varios puntos importantes en su crítica, mantiene una postura generalizada que, a la vez, se convierte en negación de las corrientes filosóficas y de pensamiento crítico que tienen como horizonte de sentido la decolonización y la decolonialidad. Tal comunalismo (decolonialismo) encontraría paralelo en la *ideología académica*, que, al menos en Estados Unidos,

1. La propuesta de Moreiras es pensar la diferencia óntico-ontológica en política (llamando a esto *infrapolítica*), lo que no consiste en proponer un paradigma alternativo a *la identidad*, sino concebir la tarea crítica desde la deconstrucción del paradigma identitario. Si bien Moreiras reconoce que sistemas de vida de pueblos indígenas pueden conllevar la pluralización ontológica de la política (como plantea Cadena 2010), no ve por qué necesariamente la política deba tener múltiples ontologías. Para Moreiras, se trata de una ontología de la diferencia expuesta en la crítica deconstructiva del principio general de equivalencia en tanto organización metafísica del mundo (Moreiras 2016: 54).

contribuye a un desplazamiento de la crítica latinoamericanista hacia el **neocomunitarismo**.²

Haciendo del trabajo de Grosfoguel (2006) su punto de análisis, Moreiras planteará sus objeciones y las debilidades detectadas en los fundamentos del pensamiento decolonial. La principal objeción (y debilidad) tiene que ver con lo que identifica como el **localismo radical**, al que se arriba al aceptar el principio de que el pensamiento occidental se encuentra ineludiblemente atrapado en una posición imaginaria de universalidad. De hecho, el olvido de la concretización de su locación sería precisamente el poder fundacional del pensamiento occidental y, como tal, lleva a *reconocer* que es esencialmente imperialista. Grosfoguel hace varias alusiones al pensamiento occidental como mirada establecida desde “el ojo de Dios” (eso que Moreiras califica propiamente como postura “teofáltica”) y a la manera como, partiendo del reconocimiento de la intersección entre geopolítica y corpopolítica, se llega a establecer que el hombre europeo introdujo hasta catorce tipos de jerarquizaciones (Moreiras 2016: 149). Esto solo puede ser expresión de un locacionismo que podría conducir a una proliferación descontrolada a la hora de establecer un nombre propio para la teoría que surge del pensamiento decolonial (“corpo-geo-sexo-neumo-racio-política sería más apropiado”, según la expresión de Moreiras).³ En última instancia, esto tampoco dice nada acerca de la formación de las sociedades colonizadas en su propia contradicción. Por lo tanto, **el esencialismo de Grosfoguel consiste en un silencio con respecto al carácter de las poblaciones sobre las que actuó el hombre europeo, asumiéndolas como desjerarquizadas, autodeterminadas, pluralistas y democráticas** (Moreiras 2016: 149).⁴

2. Moreiras no desarrolla las conexiones entre el *comunismo decolonialista* y el neocomunitarismo.
3. Aunque Moreiras está advirtiendo sobre tal proliferación, delineando la trampa que implica querer ponerlo todo en un nombre, el propio Grosfoguel (2011), en una versión modificada de su artículo de 2006, habla de “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial”.
4. La crítica de Moreiras (2016) a Grosfoguel (2006) acierta en los puntos que hemos señalado hasta ahora. En los que Moreiras señala posteriormente (Moreiras 2016: 150-

Esta crítica de Moreiras a partir del trabajo de Grosfoguel se hace extensiva a varios de los postulados básicos del enfoque decolonial. Tomando como ejemplo el trabajo de Mignolo, Jeff Browitt sostiene:

Mignolo, por ejemplo, propone una lectura de la modernidad europea (o por lo menos su discurso autojustificante) como una fuerza y una epistemología que han reprimido las formas de conocimiento y de ser de los indígenas. Está bien. Es indiscutible. No obstante, esas otras formas de conocimiento no son prístinas y no están congeladas; eso sería una representación a fin de cuentas ingenua y condescendiente de las culturas indígenas (que linda con el racismo que los decolonialistas quieren evitar), porque hablan como si los indígenas no hubieran evolucionado o como si de alguna manera sus culturas fueran necesariamente igualitarias, no competitivas (*complementarias*) y justas, simplemente por ser no-europeas (Browitt 2014: 28).

Si volvemos a Moreiras, en su crítica al pensamiento decolonial, es posible coincidir que esta debe realizarse dentro de una crítica de

151), equipara a Grosfoguel y a Aníbal Quijano aduciendo que ambos colocan el problema de dominación por encima de la explotación, en una suerte de supremacía de la dominación cultural ante la económica. Así, para los decoloniales, la explotación sería apenas una variedad de la dominación cultural (Moreiras 2016: 151). Esta última afirmación de Moreiras es inaceptable para el caso de Quijano y, aunque de modo parcial, también lo es para el caso de Grosfoguel. Es claro que Quijano ha trabajado el problema de la explotación y la dominación precisamente en la formulación de la “colonialidad del poder” (Quijano 2000), y desde mucho antes en trabajos tales como “Polo marginal y mano de obra marginal” (originalmente escrito en 1970) y “El nuevo problema de la lucha de clases y los problemas de la revolución en América Latina” (originalmente escrito en 1974), últimamente recogidos en Quijano (2014), editado por CLACSO. En relación a Grosfoguel, aunque Moreiras tiene razón al afirmar que ha contribuido a una proliferación bastante laxa del concepto de colonialidad, no deja de lado la dinámica de la explotación, especialmente en el plano macroestructural (aunque sea cada vez de modo más abstracto). No obstante, es importante señalar que el trabajo de Grosfoguel, aunque ciertamente repara en las dinámicas de explotación, no constituye un análisis profundo ni detenido de cómo tales procesos se dan en sus particularidades y sus contradicciones y, por lo tanto, son considerablemente lejanos a la envergadura de los trabajos de Quijano (2014). Recientemente, Grosfoguel (2016) ha pretendido diferenciarse de Quijano acusándolo, esta vez, de “extractivismo epistemológico” (antes ya lo había acusado de *colonial*, Grosfoguel 2013). El uso fácil que Grosfoguel se permite en relación a categorías que marcan la vanguardia en el debate económico, traduciéndolas a la jerga de su proyecto intelectual, requiere un análisis aparte.

la razón imperial que considere dos elementos como fundamentales: una crítica más allá de las identificaciones imaginarias y el cuestionamiento a la propia eficacia de la razón imperial basada en autopresentarse como historia crítica de sí misma. El pensamiento decolonial sería la formulación de estos dos aspectos operando en el campo de la producción de conocimiento. Por su esencialismo, por su lógica de la identidad, es la muestra de la eficacia de la razón imperial.

Sin embargo, la salida de Moreiras elude el trabajo de asumir estos dos elementos a la hora de realizar una *doble crítica* de cualquier pensamiento que pretenda ser decolonizador y decolonial. Para Moreiras, se trata de establecer una suerte de nuevo regionalismo crítico desde la renuncia a toda relación ético-política (relación que, inevitablemente, es susceptible de humanismo metafísico). Se trata, asimismo, de buscar una dimensión otra de la existencia, es decir, una forma ontológica de la diferencia política, siempre prescindiendo del compromiso con un sujeto preciso de la historia, como condición necesaria para eludir el juego del todo o nada (que él plantea como el juego entre estatismo o comunidad).

Por otro lado, la crítica de Browitt (2014), que, según vimos, tiene puntos de coincidencia con Moreiras, recae principalmente sobre tres puntos: la falta de reconocimiento de la existencia de varias lecturas posibles de la modernidad, la omisión de realidades en las que los indígenas asocian sus prácticas hacia una *indianización* de la modernidad (en lugar de *resistirla*) y la oposición entre marxismo y decolonialidad como estrategia para evitar discutir el problema de clase.

Entonces, si bien el pensamiento decolonial ha marcado su punto límite en cuanto a la producción de reflexión crítica, es precisamente porque, en su versión esencialista, termina discriminando las corrientes de pensamiento crítico con las cuales deben establecerse puentes. Sin embargo, consideramos que las corrientes críticas no se encuentran enfrascadas en una lógica de la identidad como propone Moreiras, sino en una lógica dialéctica.⁵ Esta lógica dialéctica, ciertamente, resulta del

5. Uno de los puntos débiles de Moreiras es que, si bien su análisis se refiere concretamente a los trabajos de Ramón Grosfoguel y, en buena medida, a los de Walter

proceso de reflexión que condensa el desarrollo de una lógica de la alteridad, de la dialéctica y de la doble crítica. Por lo tanto, lejos de profundizar en la generalización que Moreiras hace extensiva al *latinoamericanismo* actual, dentro del cual el pensamiento decolonial es una de sus formulaciones, es necesario asumir dos tareas esenciales: 1) enmarcar la crítica dentro de un paradigma más amplio de reflexión sobre la decolonización que, lejos de caer en los determinismos geográficos y esencialismos, signifique un avance en la formulación de un pensamiento del Sur Global y 2) radicalizar el problema del método en la formulación de un pensamiento crítico y de su vinculación con las dimensiones políticas y éticas. Nuestro propósito es trabajar en la medida en que ambos puntos encuentren, en la formulación de la doble crítica, posibilidades de fructificar respecto a ambas tareas.

Estudios poscoloniales y decoloniales ante la perspectiva sur

Pensar la teoría crítica desde el Sur Global no puede tener un solo camino. En esta línea, queremos asumir que la crítica Sur-Sur supondrá pensar desde la experiencia situada en el medio de una relación de estrategias de poder global. La relación de tales estrategias ha tenido lugar, de manera particular, en la historia de los pueblos que comparten la experiencia de confrontar el colonialismo interno, la violencia política del colonialismo, la violencia financiera y militar de la Guerra Fría y formas de subjetivación desde la colonialidad. No obstante, el desarrollo de un pensamiento crítico del Sur Global, elaborado en función de un proyecto decolonial, implica una tarea de resignificación de lo que, hasta ahora, se ha asumido como *lo decolonial*.⁶ Precisamente, debido a la de-

Mignolo, hace sus puntos extensivos a todo el pensamiento decolonial sin considerar que, a pesar de Moreiras —y quizá del propio Grosfoguel y Mignolo—, la diversificación de los estudios sobre la colonialidad del poder y su vínculo con el proyecto decolonizador dan cuenta de su heterogeneidad, así como de la reflexión que articula la crítica de la colonialidad con otros enfoques teóricos.

6. En el marco de la diferenciación del enfoque decolonial de otros estudios realizados desde el Sur, Ramón Grosfoguel señala con respecto a los estudios subalternos

rivación esencialista que se manifiesta en la línea criticada por Moreiras (que caracteriza al pensamiento decolonial en base a las versiones esencialistas de Grosfoguel y Mignolo),⁷ es necesario reinscribir la posibili-

y, de modo general, acerca de los estudios poscoloniales: "El principal proyecto del Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos es una crítica a la historiografía colonial de Europa Occidental sobre la India y a la historiografía nacionalista eurocéntrica india del país. Pero al usar una epistemología occidental y privilegiar a Gramsci y Foucault, constreñían y limitaban la radicalidad de su crítica al eurocentrismo (Grosfoguel 2006: 20)". Según este enfoque, una perspectiva desde el Sur Global que parta de los enfoques subalternos y poscoloniales no es viable debido a su eurocentrismo. Como contrapunto de Grosfoguel, consideramos trabajos como la teoría política poscolonial de Partha Chatterjee (2007, 2011) como fundamentados en una doble crítica en la cual, por un lado, deconstruyen y reconstruyen categorías tales como democracia y sociedad política asociadas al pensamiento occidental y, por otro lado, construyen un pensamiento crítico a partir de categorías vernáculos de comunidad e identidad del imaginario político-cultural de Bengal. En este sentido, la crítica poscolonial de Chatterjee no se distingue sustancialmente de la crítica decolonial, sino más bien constituye un ejercicio de doble crítica que facilita la construcción de conocimiento crítico en clave de Sur. La gestión para establecer una distinción categórica entre la crítica poscolonial y decolonial suele estar fundamentada tanto en una visión esencialista de dos continentes amplios y heterogéneos de pensamiento crítico como en la voluntad de algunos de anquilosar el pensamiento decolonial en un recetario para convertirlo en una ortodoxia (y, en el peor de los casos, en una mercancía académica), lo que en sí es contrario a su carácter crítico. La pretensión de montar una escuela de los decoloniales constituye un ejercicio anticrítico que, en el decir de Hugo Zemelman, busca convertir un pensar epistémico basado en el pensamiento categorial en un pensar teórico (o pseudoteórico) a partir de un pensamiento parametral.

7. En este sentido, es esclarecedor lo que menciona Browitt acerca de la acusación que Grosfoguel hace a Mignolo y a Quijano. En Martínez Andrade (2013), Grosfoguel acusa a Mignolo de "populismo epistemológico" (sin detenerse a aclarar qué debemos entender por semejante formulación) y a Quijano de hablar desde "el ojo de Dios" y de haber, cuando menos, usurpado la reflexión de los subalternos (de las feministas chicanas, del pensamiento africano, del pensamiento negro en las Américas) para formular el concepto de colonialidad del poder. Lo que no queda claro de ninguna manera es cómo Grosfoguel se diferencia de las imputaciones que hace a los otros dos autores. Sobre esto, Browitt afirma: "A pesar de su reciente crítica a Mignolo y a Quijano (sintomático de las contradicciones del ideario decolonial), Ramón Grosfoguel peca de las mismas exageraciones y binarios" (Browitt 2014: 38-39).

dad de la crítica a la dominación en el plano epistémico, no únicamente desde una vuelta al pasado incólume de las prácticas ancestrales, sino también al reconocimiento del carácter plenamente global de la producción de la razón, de lo político y de lo ético en el Sur.

La confrontación de las ciencias sociales con el pensamiento poscolonial constituye un desafío urgente en la tarea de producir un saber que, más allá de descartar los enfoques teóricos surgidos en otros escenarios del Sur (acusándolos de recurrir a autores del canon eurocéntrico), reconozca las conexiones históricas de producción del pensamiento crítico más allá de la circulación bibliográfica. Tal tarea implica trabajar con base en que el pensamiento poscolonial ha sido para las ciencias sociales aquello que las revoluciones anticoloniales fueron de cara a los imperios (Go 2016a). Así, consideramos que la tarea de conjugar las ciencias sociales (surgidas en el imperio moderno) con el pensamiento desarrollado como crítica al imperio y sus legados pertinentes no constituye una amalgama oportunista de herramientas teóricas, sino la posibilidad de interconectar pensamientos desde una doble crítica.

La conexión entre estos dos tipos de pensamiento surge del reconocimiento de la necesidad que tienen unos de otros. En la propuesta de Julian Go (2016a), la posibilidad de una tercera ola de pensamiento poscolonial estaría conectada con la decolonización de la sociología, que solo podría emerger en el marco de la producción de una sociología global (Go 2016b). A partir de los importantes planteamientos en el reciente trabajo de Julian Go, consideramos que es posible avanzar en un nuevo posicionamiento de la doble crítica en el Sur Global, siempre que se repare críticamente sobre algunos aspectos de la propuesta de este autor.

Lo que Go (2016a) identifica como la primera ola de pensamiento poscolonial tendría como tema principal el anticolonialismo y la decolonización en el trabajo de autores como Frantz Fanon (1925-1961), Aimé Césaire (1913-2008), Amílcar Cabral (1924-1973), W. E. B. Du Bois (1868-1963) y C. L. R. James (1901-1989), entre otros.⁸ Es sig-

8. Nuestro interés en este trabajo es establecer un diálogo crítico sobre la propuesta metodológica de Go; sin embargo, es preciso señalar de entrada que Go no tiene

nificativa la coincidencia que Du Bois, Fanon y Cabral mantienen con respecto al problema formal de la independencia y la igualdad formal, así como al futuro de la igualdad racial y los sistemas redistributivos.⁹ En este sentido, el pensamiento poscolonial, así como propone un mundo sin esclavitud y explotación, a la vez sugiere nuevas formas de humanidad. Los autores de la segunda ola, inspirados por los primeros, tendrán como expositores a Edward Said (1935-2003), Gayatri C. Spivak (1942-), Homi Bhabha (1949-) y Dipesh Chakrabarty (1948-), entre otros, que habrían desarrollado las ideas poscoloniales especialmente en el campo de las humanidades.

Como un balance del desarrollo de los dos momentos, para Go (2016a), lo poscolonial estaría dado por constituir una posición relacional en contra y más allá del colonialismo y la cultura colonialista. No obstante, su vinculación con las ciencias sociales no ha sido fácil debido a dos presupuestos que funcionan como obstáculos epistemológicos ante la posible interacción analítica entre pensamiento poscolonial y teoría social. Esto, al menos de cara a un proyecto explícito de desarrollar el potencial de tal convergencia. En primer lugar, desde las ciencias sociales se considera que el aporte del pensamiento poscolonial no ofrece mucho más que una suerte de complicidad política para la crítica al imperialismo presente en el origen de las ciencias sociales. Sin embargo, si se va a los datos, es posible encontrar que en

en cuenta una genealogía más antigua de pensamiento decolonial que corresponde a la primera ola de decolonización localizable en la revolución haitiana y las guerras de independencia —desde Haití al resto de América Latina, a lo largo del siglo XIX—, Makandal, Toussaint L'Ouverture y José Martí, todos ellos aún con sus contradicciones. Se podría realizar la crítica de la propuesta genealógica de Go en base a una genealogía latinoamericana.

9. Es importante observar que este repertorio de autores está mayormente compuesto por hombres, lo que apunta a la tendencia a construir cánones en base a lógicas patriarcales. Un ejemplo significativo de la carencia de figuras femeninas en el pensamiento y la política radical afrodiáspóricas y de sus contribuciones a lo que ahora llamamos crítica poscolonial y decolonial, de la primera mitad del siglo XX, es la intelectual Claudia Jones, quien esgrimió el importante concepto de *triple opresión de la mujer trabajadora negra*. Para una valorización, ver la biografía de Claudia Jones que escribió Carole Boyce-Davis (2008).

el origen de las ciencias sociales existen también cuestionamientos radicales al imperialismo.¹⁰ Por lo tanto, las ciencias sociales no pueden ser reducidas a una sola cara de la formulación teórica. En segundo lugar, existe una atribución de incompatibilidad entre ciencias sociales y pensamiento poscolonial bajo el supuesto de que las primeras no pueden salir de su legado imperialista, mientras que el segundo tiene como materia de pensamiento esos *otros* postsociológicos.

Buscar la interacción analítica entre pensamiento poscolonial y teoría social implica una propuesta metodológica. De este modo, la de Go es realizar una extensión de lo que él reconoce como un movimiento intelectual ya existente, que, a su entender, recibe varias denominaciones. Como indica Go: “This movement can be variously called ‘Southern Theory’, ‘epistemologies of the South,’ or ‘indigenous sociology’”, y añade: “The latest incarnation, which has received increasing attention in recent years, is seen in work by Connell (2007), Sousa Santos (2014), Jean and John Comaroff (2012), and those working in the ‘decolonial’ school such as Mignolo (2000)” (Go 2016b: 2).

Construido su panorama, Go (2016a, 2016b) propone la adopción de una *southern standpoint* que se nutre de los postulados teóricos del *perspectival realism* formulado por estudios científicos feministas como los recogidos en Giere (2006) y Longino (2006). Por *perspectival realism* debemos entender una extensión del perspectivismo científico en tanto ontología del conocimiento que ocupa un lugar intermedio entre el objetivismo realista (como postura que asume la existencia de verdades que vienen dadas en formas de leyes a ser descubiertas) y el constructivismo radical (como postura que asume que las verdades son discursivamente construidas por los científicos). Tal lugar intermedio toma forma en la investigación y la indagación científicas, en las que se demuestra la convergencia del mundo físico y la perspectiva de los y las científicas, tomando en cuenta la perspectiva del observador como un parámetro. De esta manera, el conocimiento

-
10. El propio Go retoma elementos en los cuales los enfoques de Marx y Bourdieu son ejemplos claros de este punto (Go 2016a).

no emerge en forma objetiva o subjetiva, sino en la convergencia entre la perspectiva del observador y el mundo objetivo.

Go lleva tal *perspectival realism* al campo de las ciencias sociales para formularlo como *post-positivist standpoint theory* y, en la interacción entre teoría social y pensamiento poscolonial, elaborar el *southern standpoint* (2016b). Para nuestros fines, es importante resaltar que, en su interrogación sobre un pensamiento o teoría del Sur Global, no propone recuperar saberes sometidos que nos lleven a una suerte de neoesencialismo (en lo ya denunciado por Moreiras). Al contrario, Go se distancia de teorías como las de Raewyn Connell (2007), que, si bien cumplen una función primordial en la crítica al provincialismo de la teoría social, su propuesta de la recuperación de las *sociologías indígenas* recae en una suerte de relativismo que termina por deslegitimar el esfuerzo por construir una teoría desde el Sur. Para Go, esta misma crítica se puede hacer extensiva al pensamiento de Boaventura de Sousa Santos en relación a la formulación de *pluriversos de conocimiento*.¹¹ Dice Go:

If we refuse positivism or identity-based essentialist warrants for knowledge, we are left without criteria for adjudicating knowledge claims, except for appeals to plurality and multiplicity —or what Sousa Santos calls a “pluriverse”. The problem is that objectivity is then impossible; indeed “truth” is impossible. All we are left with are multiple perspectives from various Southern locations, and so turning South does not yield better knowledge, only relativist knowledge which can never be validated (Go 2016b: 13).

Ante la advertencia que Go plantea, su salida es la elaboración de un pensamiento que, a modo de tercera ola poscolonial, se realiza desde un *subaltern standpoint* (2016a) o de un *southern standpoint* (2016b).¹² No obstante, para Go, construir un pensamiento desde el

11. Go coloca en el mismo saco a varios autores latinoamericanos. Tal reduccionismo se deriva de su falta de atención en el pensamiento que ha problematizado el tema de lo poscolonial en América Latina.

12. El hecho de que mencionemos ambos términos, *subaltern* y *southern standpoint*, se debe a la falta de una clara diferenciación en el uso de tales conceptos en el trabajo del propio autor.

Sur Global significa producir *nuevo conocimiento* dentro de la siguiente línea: este proviene de nuevas perspectivas (lejos de cualquier privilegio epistemológico) y estas, a su vez, provienen de nuevos medios de observación. Para el caso de la teoría social, un *social entry point of analysis* o *standpoint of analysis* es el equivalente a una perspectiva y, como tal, puede ofrecer conocimientos diferentes.

Por este motivo, en *Postcolonial Thought and Social Theory* (2016a), Go recurre a Frantz Fanon y W. E. B. Du Bois, mientras que en *Globalizing Sociology, Turning South* (2016b) recurre a Raúl Prebisch y al mismo Fanon. En ambos casos, Go pretende demostrar que ellos trabajaron en una perspectiva diferente a las dominantes en su época y que, gracias a la adopción de tal **nueva perspectiva**, lograron generar nuevo conocimiento. En su primer trabajo (Go 2016a: 167-173), su lectura conjunta de Fanon y Du Bois propone que el *standpoint* que abriría las posibilidades de un nuevo conocimiento estaría acompañado de la adjetivación *subaltern*. De este modo, Go plantea que el **subaltern standpoint** que ambos autores adoptaron, con base a la experiencia del colonialismo francés (Fanon),¹³ así como a la del racismo en los Estados Unidos (Du Bois),¹⁴ es lo que les permite producir un nuevo conocimiento, cuestionando el *standpoint* dominante. El *metropolitan-imperial standpoint* o *standpoint* dominante, para el caso de ambos autores, vendría a estar compuesto por el psicoanálisis freudiano, los enfoques funcionalistas, el marxismo o el evolucionismo social. Para Go, el trabajo de ambos permite visualizar de qué manera

13. Dice Go refiriéndose al trabajo de Fanon sobre el impacto del racismo en los pueblos colonizados: “Throughout, Fanon indeed engaged with Marxist categories as well as those of Freud. He also referred to Sartre and other Parisian writers. But he did not begin analytically with these categories. He instead started from the standpoint of the racialized colonial subject: their activities, experiences, and perceptions” (Go 2016a: 167).

14. Dice Go con respecto a la postura de Du Bois ante el biologicismo de la época: “In opposition to *that* standpoint, Du Bois offered an entirely different one. Rather than framing the issue of America’s freed slaves in terms of ‘The Negro problem’, Du Bois, first and foremost, asks: ‘How does it feel to be a problem?’” (Go 2016a: 168).

el *subaltern standpoint* es una aproximación analítica y no una identificación o subjetividad individual (Go 2016a: 172).

A partir de estos casos, Go pretende dejar claro que un *subaltern standpoint* permite la provincialización de categorías, la producción de sociología basada en relaciones y prácticas arraigadas en las subjetividades, cultivar nuevas teorías o conceptos acerca de objetos convencionales y redirigir la atención hacia categorías y preocupaciones que han sido ocultadas (Go 2016a: 174-181).

En el segundo trabajo en el que expresa la reflexión sobre el *standpoint* (Go 2016b), la discusión de Fanon en consonancia con Prebisch le lleva a proponer una adjetivación diferente: esta vez se hablará de *southern standpoint*. Volviendo a los trabajos de Giere (2006), el *perspectival realism* constituye (esta vez o nuevamente) el fundamento para el *southern standpoint* (que tiene como elemento común con el *subaltern standpoint* su carácter antiesencialista):

In short: the strategy is to suspend or circumvent the analytic categories constructed from the Northern-metropolitan standpoint and instead start from the ground up. Start, in brief, from the standpoint of the Southern —where “the Southern” is akin to the concept “subaltern”: it marks not a singular or essential subjectivity but a relational location from which to begin (Go 2016b: 23).

A la vez, la especificidad del *southern standpoint* es que tal localización se inscribe en jerarquías globales:

The southern standpoint [...] refers to a relational position within global hierarchies. This is a geopolitical and social position, constituted historically within broader relations of power, that embeds the viewpoint of peripheral groups [...]. What constitutes a subaltern standpoint is its positionality [...]. It is an effect of power relations [...] (Go 2016b: 21).

Dado que Go pretende introducir su aproximación a la discusión sobre la teoría en el Sur Global (eso que él considera un movimiento intelectual que aglutina la teoría del Sur, las epistemologías del Sur, las sociologías indígenas y la *escuela decolonial*), sus planteamientos y sus propuestas metodológicas pueden ser tomados críticamente dentro del debate sobre el pensamiento en el Sur Global. Así, el punto de partida sería precisamente someter a análisis si la teoría en el Sur

Global apunta hacia la generación de *un nuevo conocimiento*, como plantea Go, o si es intrínseco al proyecto del Sur Global la producción de un pensamiento crítico. De seguro, la producción de un nuevo conocimiento, aún por la vía del *southern standpoint*, no puede asumirse como sinónimo de pensamiento crítico.¹⁵

En su propuesta del *southern standpoint*, Go se limita a cuestionar lo que él lee como una suerte de esencialismo en el pensamiento de Connell (2007) y en el de Sousa Santos (2014). No obstante, Go no se detiene a discutir las propuestas metodológicas que estos autores plantean. Así, por ejemplo, la propuesta de una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias de Sousa Santos (2014) no es sometida a juicio con respecto a su valor metodológico ¿Nos queda entonces asumir, por omisión, que la propuesta de De Sousa Santos estaría superada en la formulación de un *southern standpoint*? De ninguna manera.

El caso de Sousa Santos es solo un ejemplo que permite enfatizar las diferencias entre enfoques que buscan que el Sur Global funcione como espacio de producción de *nuevos conocimientos* (un conocimiento desde el punto de vista del Sur), a diferencia de las propuestas que buscan contribuir al pensamiento crítico desde el Sur Global. En su propuesta, establecer una sociología de las ausencias implica no solo trabajar desde el punto de vista de sujetos que proponen una visión alternativa al punto de vista dominante, sino también analizar las causas que produjeron tal ausencia como una operación del poder económico y político que hace posible los privilegios epistemológicos.¹⁶ Esto, para enfatizar el carácter de un proyecto que considera

15. Aunque aquí estamos refiriéndonos a la propuesta metodológica de Go, consideramos que tampoco podría asumirse como *movimiento intelectual* la reunión de las cuatro líneas de trabajo que él recoge bajo la denominación de teorías del Sur (los títulos de las publicaciones que estos autores y autoras —Comaroff y Comaroff, Mignolo, Sousa Santos— realizan tienen más en común que los planteamientos de sus publicaciones). Tal como hemos discutido en las notas 5 y 6, la existencia de una *escuela decolonial* no es sostenible.

16. Es sabido, además, que el contrapunto de la sociología de las ausencias es la sociología de las emergencias (Sousa Santos 2014).

que, si se ha de producir un pensamiento desde el Sur Global, este será pensamiento necesariamente crítico, cuyo potencial radicará en el horizonte de emancipación en el que se inscriban las luchas políticas y no en su novedad ante el punto de vista metropolitano-imperial.¹⁷ No obstante, tal pensamiento crítico requiere, como desarrollaremos más adelante, de una doble crítica, precisamente para resistirse a los esencialismos. **Plantearemos que la construcción de una teoría del Sur Global ha estado históricamente vinculada a la construcción de pensamiento crítico y, como tal, su método no recae en la adopción de un *southern standpoint*, sino en la doble crítica.**

Una vez más, podríamos volver sobre la pregunta que Go, inspirado por Buroway (cit. en Go 2016b), planteaba a la teoría del Sur (concretamente, a la *southern theory* de Connell):¹⁸ “If there is a Southern sociology then what makes it Southern and sociological?”. Aun después de considerar que Go busca ofrecer un método dentro del debate teórico sobre las teorías del Sur, cabe preguntarle, en paráfrasis de Buroway, si el hecho de que un tipo de pensamiento sea producto

17. La lectura que Go (2016b) hace de Fanon y Prebisch ¿acaso no recae en lo que Foucault (1981) identifica como la estrategia discursiva del comentario? Esto es, decir lo que ha sido dicho y hacerlo aparecer como si fuera por primera vez dicho.

18. En su increpación a la propuesta de Connell (2007), Buroway/Holdt (2012) contrasta la generalización de Connell a la sociología del Norte con el trabajo que realiza el SWOP (Society, Work and Development Institute at the University of Witwatersrand), el cual se apropia de la teoría del Norte desde las problemáticas del Sur (en este caso, Sudáfrica y otros países africanos). De este modo, dice: “Indeed, when Southern theories travel north they often lose their radical edge, becoming domesticated in the jaws of the metropolitan university. This suggests that the real battle is not against reigning hegemonies but on the terrain of these hegemonies, appropriating, reordering and reconstructing them in new contexts. The problem is not so much with Northern theory, but with what we do with it once it arrives in the South”. Hacer pensamiento crítico desde el Sur Global ha implicado, históricamente, aquello que Buroway propone (como veremos, los trabajos del propio Enrique Dussel así lo demuestran); sin embargo, no deja de llamar la atención que Buroway, ante el dilema entre una teoría del Norte y del Sur, no complementa su postulado con el sentido inverso, esto sería, plantear el problema existente en el Norte, esto es, la naturaleza de la producción de un tipo de pensamiento que despolitiza el pensamiento producido en el Sur.

de una localización en la jerarquía global es suficiente para considerar que un determinado punto de vista es de por sí *southern*.¹⁹

La respuesta a tal pregunta tiene que ver con, al menos, dos aspectos fundamentales que son limitantes en la propuesta de Go. El primero es que la formulación de un principio desde el cual analizar la producción de conocimiento en el Sur Global requiere aún de la precisión de lo que se comprende por tal término. Y, en segundo lugar, existe la necesidad de inscribir una perspectiva de análisis que se considere *del Sur* en la historicidad que demarca la producción de pensamiento.

Sur Global: historicidad y producción de pensamiento

En los estudios recientes acerca del Sur Global, es característico empezar ubicando su dificultad para ser definido. En una breve reconstrucción de los antecedentes del término *Sur Global*, Arif Dirlik plantea que:

The term *global South* —or at least the *South* component of it— goes back to the 1970's and is entangled in its implications with other terms that post World War II modernization discourse and revolutionary movements generated to describe societies that seemed to face difficulties in achieving the economic and political goals of either capitalist or socialist modernity [...]. It was popularized by the so-called Brandt Commission reports published in 1980 and 1983, both of which bore *North-South* in their titles. [...] I am not certain when *global* was attached to the *South* to form the contemporary compound term; the predicate suggests some relationship to the discourse of globalization [...]. The United Nations De-

19. A pesar de la especificidad del *subaltern standpoint* ante el *southern standpoint* que señalamos anteriormente, Go en ocasiones no los utiliza con clara diferencia. Al parecer, la inclusión de Prebisch (economista argentino) le llevó a ampliar su propuesta del *standpoint* hacia una nueva adjetivación (está claro que es muy difícil hacer caer a Prebisch dentro de un enfoque subalterno). Esta falta de claridad hace que el propio Go no pueda escaparse de la pregunta de Buroway, solo que, esta vez, está trasladada al campo de las perspectivas (a su lado metodológico). Lo que aparece como *imperial-metropolitan* pasa a denominarse *northern-metropolitan*.

velopment Program initiative of 2003, Forging a Global South, has played an important part in drawing attention to the concept [...] (Dirlik 2007: 12-13).

En esta línea, se puede afirmar que el término *Global South* tendría como antecedente al *Tercer Mundo* (en tanto este término identificaba a esas sociedades a las que Dirlik se refiere al inicio de la cita),²⁰ para, posteriormente, ser propuesto en el campo de las relaciones internacionales marcadas por los discursos de la globalización de finales del siglo xx.

Para López, a diferencia de la manera en que las tensiones políticas, económicas y culturales han sido motivo de los estudios sobre los discursos poscoloniales y coloniales, el Sur Global es una categoría que se define en contraposición al discurso sobre la globalización neoliberal:

What defines the global South is the recognition by peoples across the planet that globalization's promised bounties have not materialized, that it has failed as a global master narrative. The global South also marks, even celebrates, the mutual recognition among the world's subalterns of their shared condition at the margins of the brave new neoliberal world of globalization (López 2007).

La definición de López se inscribe en el argumento presentado por Dirlik (2007) y sirve de piso para buscar los orígenes de una definición del Sur Global que, como sugiere Garland (2015), tiene sus bases en el tricontinentalismo constituido a partir de la formación de la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL), acontecida en el marco de la Conferencia Tricontinental que tuvo lugar en Cuba en el año 1966, cuando ochenta y dos naciones se reunieron con el propósito de formar una alianza contra el imperialismo. A partir de las conexiones entre la OSPAAAL y el movimiento afroamericano por los derechos civiles en los Estados Unidos, Garland plantea que, a pesar de sus imperfecciones, el tricontinen-

20. La Comisión Brandt, mencionada en la cita de Dirlik (2007), es identificada por Prashad (2012) como una suerte de *keynesianismo global*. Prashad reconoce que tal comisión actuó dentro de un ámbito limitado por las deliberaciones del G7, la agenda interna del Reino Unido, la campaña electoral de Ronald Reagan y las presiones de los países del Norte por la reorganización del desarrollo (Prashad 2012: 70-75).

talismo ofrece tres referentes para los estudios del Sur Global: 1) un punto de partida para el desarrollo del análisis del Sur Global en los textos fundacionales enmarcados de la Guerra Fría, 2) una clarificación del concepto de Sur Global, no como mera derivación de los estudios poscoloniales, sino precisamente como una divergencia de la poscolonialidad como categoría organizadora a partir de la recuperación de los principios del tricontinentalismo y 3) reconocer la centralidad de las tradiciones intelectuales latinoamericanas y afroamericanas, frecuentemente marginalizadas en los estudios poscoloniales.

En discusiones recientes,²¹ el término *Sur Global* ha sido retomado en sentidos que lo hacen proliferar como contexto de discusión. En su comentario al libro *Theories from the South* (Comaroff/Comaroff 2012), Juan Obarrio (2012) señala que el término *sur*, si bien tiene un gran potencial heurístico, también es problemático en cuanto que podría ocultar las diferencias entre distintas regiones que, tomadas por separado, vendrían a ser formas específicas de Sur Global (p. ej., América Latina es Sur Global en una manera específica frente a África). En este sentido, Obarrio (2013) también llama la atención sobre asuntos relevantes a la hora de problematizar el Sur. Así, más allá de la cuestión de si China, India, Rusia o el sur de Europa pertenecen al Sur, lo que no se puede perder de vista es que existe una producción histórica del Sur como el territorio donde se peleó contra la abstracción diplomática de la Guerra Fría, donde se dan relaciones económicas marcadas especialmente por el endeudamiento, el desarrollo desigual y los efectos de la inequidad, la acumulación y la dominación del sistema capitalista.

Pero el Sur Global no se agota ahí. Obarrio (2013) señala, además, que el Sur Global puede ser comprendido como una serie de campos que se entrecruzan de modo diferente en la producción de formas institucionales, formas de vida cotidiana y subjetividades propias. Tales

21. Para esto, véanse como muestra los artículos del simposio "Theory from the South" recogidos en la revista *The Johannesburg Salon* 5 (2012) o los artículos incluidos en el dossier "Diálogos del Sur. Conocimientos críticos y análisis sociopolítico entre África y América Latina", publicados en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales* 51.

campos, que la modernidad habría presentado como separados, se interrelacionan de manera tal que constituyen historias paralelas comparables (por la interconexión de imperialismos políticos y económicos, los colonialismos externos e internos, la conformación e interrupción del Estado-nación y el despliegue de proyectos nacional-populares).

De esta manera, *Sur Global* también permite establecer el cruce entre diferentes campos de conocimiento, el cual vendría dado por una concepción del Sur más allá de una delimitación geográfica. Como lo afirman Cielo, Gabo y Vásquez:

El Sur es una topología, un conjunto de cuestiones problemáticas, una historia de conflictos y unos vocabularios forjados alrededor de luchas anticoloniales, de gestas independentistas, de debates alrededor de la autonomía y sobre la forma Estado. El Sur es una archivo teórico, epistémico y práctico (2015: 11).

Recuperar la historicidad del Sur Global es aún una tarea a continuar. No obstante, tal como hemos señalado en las secciones anteriores, aún subyace la pregunta por la clave metodológica en la construcción de una teoría del Sur. Ante esto habría que añadir que, en el caso de los autores que analizamos a continuación, tal producción de pensamiento busca fundamentar la relación entre crítica y ética.

Crítica de la filosofía en clave de Sur: planteamientos sobre el método para una crítica decolonial

Nuestro análisis sobre doble crítica y construcción de conocimiento crítico decolonial en clave Sur supone una línea de argumentación sobre la crítica en tanto categoría y práctica. Los sentidos y formas de la crítica en su diversidad histórica han sido objeto de estudio y análisis suficiente para nutrir bibliotecas. Por ende, aquí no intentaremos hacer una síntesis mínima de los sentidos y usos de la crítica, sino presentar algunas de las formas y significaciones que son pertinentes a la crítica decolonial retomando fundamentos de la lógica de liberación.

La idea misma de crítica se asocia con la filosofía alemana del largo siglo XVIII, sobre todo, con las tres críticas de Immanuel Kant, entre las que destaca la *Crítica de la razón pura*, un tratado filosófico sobre

los fundamentos y las condiciones de posibilidad del conocimiento. En este sentido filosófico, el quehacer crítico implica una práctica rigurosamente autorreflexiva que supone la elaboración de un método que nos permita aprehender los fundamentos del conocimiento, el buen gobierno, la vida plena y la estética. Sin negar estas pretensiones de hacer ciencia en su sentido original como búsqueda sistemática de verdad, en el siglo XIX Marx modifica de manera sustantiva la noción de crítica al asociarla en la tesis XI sobre Feuerbach a la praxis transformativa del sujeto histórico y, de esa manera, al proyecto de revolución. Marx caracterizó como crítica gran parte de su trabajo desde su juventud, con textos como la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, hasta *Das Kapital*, su obra madura, que subtítulo *Crítica de la economía política*. Marx abrió el continente de la crítica histórica y ese registro del reconocimiento de la agencia humana como hacedora de historia. Haciendo honor a la raíz griega común de *crisis* y *crítica*, en la tradición marxista el quehacer crítico implica revelar los fundamentos de la crisis en las contradicciones inherentes al capitalismo y, así, servir de premisa para la praxis revolucionaria. En esta veta, Marx definió su praxis político-intelectual como una crítica incansable en búsqueda continua del cambio radical, lo cual implica tanto cultivar un conocimiento científico de la totalidad de la historia como potenciar las posibilidades críticas de las crisis. En esta acepción, la crítica marxista es inmanente, como observa Seyla Benhabib (1986).²²

Esta racionalidad histórica crítica, que fue elaborada por el filósofo marxista húngaro Georg Lukács, sirvió de base a la teoría crítica de la escuela de Fráncfort, donde destacan los trabajos de Theodor Adorno

22. Benhabib distingue dos formas de la crítica en Hegel y Marx: crítica inmanente y crítica desfetichizadora. Por *crítica inmanente* se refiere a que Hegel inaugura un método que está fundamentado en el estudio, la descripción y el análisis dialéctico de las dinámicas de movimiento interno dentro de la totalidad histórica; mientras que la *crítica desfetichizadora* denomina el movimiento analítico de fundamentar dichas dinámicas en la praxis ontológica y gnoseológica del sujeto. Según Benhabib, Marx continúa con esa diada hegeliana de crítica inmanente y crítica desfetichizadora en su discurso crítico sobre el movimiento de la historia y, sobre todo, en su crítica del modo de producción capitalista.

y Marx Horkheimer sobre la dialéctica negativa y la distinción entre teoría tradicional y teoría crítica. En su artículo clásico, Horkheimer (1937) argumenta que la teoría crítica implica una ruptura de la división entre sujeto y objeto y una crítica de la dominación (cultural, económica y política) en la modernidad capitalista. En gran medida, la idea misma de teoría crítica se redujo a la escuela de Fráncfort luego de su emergencia en la década de 1930 y su mudanza a los Estados Unidos durante la dominación fascista de Europa. Sin negar la importancia y la vigencia actual de la tradición marxista y, en particular, de la escuela de Fráncfort, partimos de una necesaria pluralización y mundialización de las fuentes y las formas de conocimiento crítico. Tocando ese tambor, la construcción de teorías críticas desde el Sur es fuente vital de esta suerte de interculturalización y criollización de la crítica.

En esta vena, se puede ubicar el trabajo del intelectual afroestadounidense Reiland Rabaka (2008, 2010), quien presenta una tradición que denomina *africana critical theory*, que traducimos como 'teoría crítica en clave de africanía'.²³ Rabaka argumenta que Marx, el marxismo y la escuela de Fráncfort son referentes fundamentales pero insuficientes para la teoría crítica en clave de africanía por dos razones: primero, porque, para la tradición radical de la africanía, el problema de la dominación y de la explotación no es simplemente de clase, sino también racial y de género y, por ende, el capitalismo necesariamente se refiere al racismo, al colonialismo y al patriarcado; segundo, hay una historia de pensamiento crítico asociado a la política radical en el universo histórico de la africanía (es decir, el continente africano y la diáspora africana) que es anterior a la escuela de Fráncfort, donde se destacan figuras con W. E. B. Du Bois y C. L. R. James, que son pilares del marxismo negro, a la vez que dicha tradición tampoco se puede reducir a su componente marxista. En suma, Rabaka argumenta que la teoría crítica en clave de africanía constituye un quehacer crítico más complejo que revela la multiplicidad de formas de opresión que

23. Una traducción más literal sería *teoría crítica de la africanía*, pero no es solo de la africanía, sino también desde la africanía. En vista de que la complejidad de la categoría no se traduce al castellano, la traducimos con esta expresión nuestra.

configuran la modernidad capitalista, y, en este sentido, su argumento es afín a lo que hoy denominamos "crítica decolonial en clave Sur".²⁴ Ahora, en el propósito de producir teorías en clave de Sur, es necesario avanzar en la formulación de que tales corrientes críticas (como la propuesta de Rabaka y otras) operan como fundamento para la inscripción del pensamiento del Sur Global en la praxis de la *doble crítica*. A continuación, pasamos a elaborar el concepto de *doble crítica* en diálogo con la filosofía de la liberación en el pensamiento de Enrique Dussel.

La filosofía de la liberación: de la dialéctica a la analéctica

En su *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*,²⁵ Enrique Dussel desarrolla un argumento para "la superación de la dialéctica por el planteo metafísico de la exterioridad del otro" e indica que "este corto trabajo es sólo una lejana introducción a una lógica de la analogía que se deberá escribir en el futuro". Argumenta, además:

Es necesario reformular conceptual y latinoamericanamente una cierta visión pensada de la totalidad fluyente que nos rodea: la *totalidad* y la *alteridad* en la que vivimos, para ser pensada, exige un método, y con ello queda planteada toda la cuestión dialéctica. Ese método permitirá desentrañar la *totalidad* y la *alteridad* histórica (Dussel 1974: 12).

Dussel realiza una lectura de la historia de la filosofía en clave occidental a partir de la dialéctica como método fundamental desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Marx. En este texto, todavía Dus-

24. Los feminismos negros y los decoloniales son fuentes principales de teoría compleja de la dominación, que entrelaza opresiones de clase, étnico-raciales, de sexualidad, de género y de generación y que, por ende, implica formas de crítica y de política que articulen esta multiplicidad de mediaciones de sujeción y poder que constituyen la matriz que denominamos colonialidad del poder y del saber.

25. Todas las citas son de la edición de 1974.

sel no había hecho la lectura de Marx que hizo a partir de finales de la década de 1980, en la cual el trabajo vivo se interpreta como una fuente de exterioridad en clave levinasiana. Aquí, Dussel todavía localiza a Marx dentro de la perspectiva ontológica totalizante de corte hegeliano, mientras reconoce la perspectiva económica como contribución de Marx. En ese registro, plantea: “Esta clara visión de los condicionamientos materiales es uno de los grandes descubrimientos irreversibles de Marx. Es el mundo cotidiano, en sus estructuras concretas, existenciales, el que condiciona el pensar teórico [...]. Se indica entonces la historicidad real del pensar” (Dussel 1974: 145). En sus lecturas posteriores de Marx, Dussel interpreta al pensador revolucionario alemán como trascendiendo la totalidad inmanente hegeliana en base al trabajo vivo como fuente fundamental de transcendencia, elaborando así una ética-crítica de la modernidad capitalista.

Dussel plantea que el término *método* proviene del griego *metà-hódos*, significando un camino, un movimiento “radical e introductorio a lo que las cosas son” y afirma que “el descubrir el ser como proceso es un método”. Dussel entiende la dialéctica como método que, a partir de la perspectiva de la totalidad y de sus contradicciones y límites, constituye un camino que nos lleva a construir las categorías histórico-filosóficas que nos van a permitir analizar los fenómenos y los procesos que constituyen los fundamentos de la historia y de la sociedad. En este sentido, es interlocutor de Marx y Braudel, cuyos caminos hacia el conocimiento científico crítico²⁶ llevan a construir categorías históricas²⁷ en el contexto de la totalidad.

26. Aquí utilizamos el concepto de ciencia en el sentido filosófico-crítico de aprehender los fenómenos como procesos complejos y contradictorios que son producto de la agencia histórica humana y que, por ende, pueden ser transformados por ella. Esta noción de ciencia es distinta y antitética a la acepción positivista que asume la realidad como un conjunto de hechos fijos que han de ser representados de acuerdo a un método neutral que no está mediado por relaciones de poder.

27. Hay dos condiciones claves que definen las categorías como históricas: 1) buscan entender y explicar el carácter relacional y procesual del movimiento histórico, es decir, intentan aprehender el conjunto de relaciones en la totalidad histórica como procesos complejos y cambiantes y 2) reconocen que las categorías hay que

En diálogo con Jolif y Sartre,²⁸ Dussel concluye que pensar dialécticamente es pensar procesualmente, “porque la totalidad no puede jamás llevarse a cabo [...] el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente abierta, un proceso siempre en curso”. Esta totalidad abierta, diferenciada, a la vez producto y proceso, contingente a la cotidianidad de la praxis humana, tiene una larga historia en el marxismo y aun antes (como se evidencia en el principio *veru factum* formulado por Vico). En este registro Dussel, afirma:

Ese horizonte mundano nunca puede ser una totalidad totalizada, absoluta. La dialéctica [...] aparece, desde el comienzo, como un proceso de totalización [...]. Pensar dialécticamente es entonces comprender cada forma [...] como un momento del proceso que no puede ser sino indefinido, indefinidamente en suspenso, porque la totalidad no puede jamás llevarse a cabo. Es decir, el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente abierta, un proceso siempre en curso (Dussel 1974: 163-164).

Dicha totalidad histórica, abierta en tanto punto de partida de la dialéctica, sirve de condición de posibilidad de su propia superación como método. En este sentido, Dussel argumenta que “la dialéctica [...], como arte crítico de la interrogación problemática, puede pensar al ámbito totalizado del mundo y destotalizarlo: la negación de la clausura es motricidad histórica”. En Hinkelammert hay un argumento afín que aboga por una *dialéctica transcendental*, en la cual, como argumenta Bautista (2014: 162), “la lógica que puede permitir pensar estas contradicciones es la lógica dialéctica, porque

situadas en tiempo y espacio y, por ende, no son absolutas y están inscritas por relaciones de poder que las constituyen y que ellas, a su vez, constituyen.

28. Sartre, al igual que Henri Lefebvre y Karel Kosik, desarrolla los breves, pero poderosos, argumentos de Marx que se encuentran en los *Grundrisse* y en partes de *Das Kapital* como un método progresivo-regresivo de aproximaciones que van haciendo la totalidad cada vez más compleja y concreta. Dussel (1974: 164) destaca la importancia de la praxis histórica del sujeto en Sartre al escribir: “Para Sartre es dialéctica la comprensión previa como praxis, y es igualmente dialéctico el saber que de dicha comprensión se tiene el hombre como cotidianidad o como pensar, que es el mismo a diversos niveles, es dialéctico en su esencia, porque es histórico”.

ella [...] es, en esencia, crítica de las realizaciones actuales y de las conceptualizaciones de un futuro nuevo". Es decir, la dialéctica negativa es un recurso de método que nos permite examinar las contradicciones y los límites de la modernidad capitalista occidental, pero su propia limitación está en no poder trascender el marco categorial y los términos de la discusión de las lógicas y los horizontes de sentido de la colonialidad de la modernidad. A partir de esto, Dussel plantea la necesidad de la analéctica.

A través de la incorporación de la crítica de Lévinas en *Totalidad e infinito* a la totalidad hegeliana y al *Dasein* de Heidegger, Dussel sienta las bases para lo que en ese momento fue su formulación de la dimensión analéctica en el método de la filosofía latinoamericana. La categoría de exterioridad en Lévinas postula una alteridad inasimilable, una otredad radical, a partir de la cual Dussel concluye que "el otro, como otro libre y que exige justicia, instaura una historia imprevisible. El otro como misterio es el hacia dónde, el más allá de mi mundo, que el movimiento dialéctico no pretenderá comprender como totalidad totalizada". Por ende, "se trata ahora de dar el paso metódico esencial [...]. La ontología de la identidad o de la totalidad no piensa o incluye al otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo)" (Dussel 1974: 170-171). Esta postulación de la Otredad oprimida como punto de partida envuelve una visión abierta de la totalidad correspondiente a una ontología de la diferencia²⁹ que Dussel va a elaborar como una perspectiva ética y política del método y la filosofía como tal, que en su conjunto van a fundamentar su propuesta de filosofía de la liberación. Es decir, la epistemología tiene dimensiones éticas y políticas y la política envuelve e implica perspectivas gnoseológicas y, por ende, corresponde a determinados métodos con sus lógicas y sus marcos categoriales. Esta perspectiva implica postular y elaborar una lógica de la liberación y una primacía de la ética-crítica (Bautista 2014).

29. Aquí hay un puente de diálogo de Dussel con Deleuze y Derrida. Dussel afirma su diferendo con la concepción de *differance* de Derrida y afirma que su categoría de otredad significa un modo mayor de alteridad que el significante *distinto*.

En su propuesta de una *lógica de la liberación*, Bautista plantea que "de lo que se trataría es de demostrar que la lógica o la filosofía moderna no pueden explicar un proceso como el nuestro [...] nuestra argumentación tendría que explicar, inclusive, el método, la lógica o la epistemología moderna como antecedente de otra lógica ético-crítica de la liberación" (Bautista 2014: 248). El argumento de Bautista esboza la fundamentación ético-política y transontológica (más allá de la ontología de la modernidad) para un método/lógica de la liberación, lo que implica marcos categoriales, vías de investigación y racionalidades fundamentadas en los núcleos problemáticos, las historias y los saberes de los sujetos subalternados por las constelaciones de poder y de conocimiento de la modernidad/colonialidad.

Con Lévinas, que postula la ética como prima filosofía, Dussel argumenta que "lo propio del método analéctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica". Más allá de Lévinas, argumenta:

El rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el *tema* de la filosofía latinoamericana. Este pensar analéctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. (Dussel 1974: 182).

La analéctica es una metódica ético-crítica desde la perspectiva de las otredades oprimidas en aras de un proyecto político de liberación. Tocando este tambor, Dussel argumenta que

la filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra *analéctica*, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación" y, por ende, "el saber-oír es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para saber-servir (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica) (Dussel 1974: 184).

Dussel presenta la analéctica como *el paso metódico esencial* y explica su sentido como categoría afirmando que denomina "el ser como más-alto (*áno*) o por sobre (*aná-*) la totalidad, el otro libre como ne-

gatividad primera, es *ana-lógico* con respecto al ser del *noeín*, de la razón hegeliana o de la *com-prensión* heideggeriana. La totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser” (Dussel 1974: 188). A la vez, vincula su movimiento de método desde la exterioridad a la emergencia de la teoría de la dependencia como forma de leer el mundo y sus relaciones de poder desde América Latina. En ese sentido, escribe: “Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América Latina y desde la ana-logía” (Dussel 1974: 181). Es claro y explícito que el referente histórico principal en su propia biografía filosófica son las masas latinoamericanas oprimidas:

El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná-*) que el del mero método dia-léctico. El método dia-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiendo en su palabra obra, trabaja, sirve, crea (Dussel 1974: 192).

El contrapunto de dialéctica y analéctica le lleva a concluir que “el método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de *lo mismo*. El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para *servir-le* (al otro) creativamente” (Dussel 1974: 182). Dussel concluye que “la verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inhumana dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico”.³⁰ En palabras de Juan José Bautista:

30. Al igual que Dussel, vemos la analéctica como un quehacer más allá de la dialéctica, a la vez que articulada a ella. Las vertientes hegelianas y marxistas han trabajado por mucho tiempo la dialéctica como método en el sentido filosófico del término, es decir, como proceso y procedimiento de producción de conocimiento

La analéctica, o ana-dia-léctica, no es otra dialéctica más, sino que es la dialéctica desfondada desde la palabra del Otro como revelación [...] el Otro no es otro *alter ego*, sino quien ha sido negado en su humanidad por la totalidad occidental, y cuyo reconocimiento implica el cuestionamiento del carácter colonizador de la Totalidad en su conjunto (Bautista 2014: 24).

Dussel, posteriormente, reemplazó el concepto *posmoderno* por *transmodernidad* y no elaboró mucho más la analéctica como método, una tarea aún importante para la filosofía de la liberación y sus posibles alcances en la construcción del pensamiento desde el Sur Global. Podría plantearse que la categoría de *transmodernidad*, aunque sin pretensiones de método, adquiere los valores ético-políticos y epistémicos de postular una forma de conocimiento crítico fundamentado en las múltiples alteridades en relación a la modernidad capitalista. Más aún, Dussel acuña el concepto de *transmodernidad* en el momento en que la fundamentación histórica de su filosofía de la liberación se mundializa, siendo este precisamente un puente básico para la construcción de conocimiento crítico en clave Sur.

Consideramos al menos tres razones por las cuales es importante asumir y construir la analéctica. La primera es que, en su formulación, están puestos los fundamentos de la perspectiva decolonial en cuanto a construir un conocimiento crítico desde y con las alteridades del pensamiento y la matriz de poder constituyente de la modernidad occidental capitalista o, dicho de otra forma, del sistema-mundo moderno/colonial. Es decir, la analéctica orienta la construcción de conocimiento crítico desde los lugares de enunciación constituidos por las historias y las culturas negadas y subalternadas por la perspectiva político-epistémica de la modernidad occidental, y, por ende, implica tanto otros contenidos como otras formas metodológicas. La segunda, que las cuestiones de método son las más subdesarrolladas en la crítica decolonial que se abre camino en los terrenos políticos y académicos.

crítico. Algunas de las disquisiciones más elaboradas y profundas sobre los caminos conducentes al conocimiento crítico han girado en torno a distinguir *lógica formal* y *lógica dialéctica* y alrededor de los sentidos epistemológicos y políticos de la dialéctica.

Y la tercera, que la ana-dia-léctica contiene la posibilidad de una metódica para la doble crítica, inmanente y trascendente, desde adentro y desde afuera de la totalidad histórica de la modernidad occidental capitalista, que es uno de los fundamentos de la crítica decolonial.

En la siguiente sección discutiremos la doble crítica como una propuesta válida de crítica decolonial que corresponde y se puede traducir en términos de la ana-dia-léctica de Dussel, para luego presentar esta metódica como contribución a un pensamiento crítico en el Sur Global desde una configuración histórico-cultural específica: el Caribe.

Ana-dia-léctica y doble crítica

La doble crítica, como perspectiva político-epistémica y como método —en el sentido dusseliano de camino y procedimiento para la construcción de conocimiento crítico—, ha sido propuesta principalmente por el filósofo francoargelino Jacques Derrida y por el filósofo marroquí Abdelkebir al-Khatibi. Derrida es más conocido por su método deconstructivo, que parte de una crítica inmanente de las categorías y las lógicas del pensamiento occidental, y menos por la otra dimensión de su quehacer crítico, que envuelve las dimensiones institucionales que organizan el poder y que implica una crítica externa o trascendente. En esta dimensión externa de la crítica, se revela tanto la relación de Derrida con Lévinas como la dimensión política de su filosofía más allá de la discursividad. Khatibi, un pensador y escritor prolífico, con raíces en el Magreb y el islam, elabora la doble crítica esgrimiendo conceptos como *pensamiento fronterizo* (*frontière*) y *pensamiento otro* (*pensée-autre*), que luego van a ser representados y traducidos como parte del marco categorial de los trabajos sobre decolonialidad en Latinoamérica.³¹ En el sentido más

31. Khatibi ha sido referido principalmente por Mignolo. En *Historias locales/diseños globales*, Mignolo presenta a Khatibi como gestor de la doble crítica y en esa línea del pensamiento otro y del pensamiento fronterizo a partir de los lugares de enunciación que Mignolo conceptualiza como *diferencia colonial*. La presen-

general, la doble crítica significa la articulación de la crítica inmanente que deconstruye e implodiona las contradicciones internas y aporías de los procesos y las categorías dentro de un universo particular, mientras la crítica externa se efectúa desde lugares de enunciación que corresponden a historias y a culturas con sus propios conocimientos, lógicas y categorías que son negadas y subalternadas en los registros hegemónicos de poder y saber.³²

La doble crítica en Khatibi avanza aún más, postulándose como una suerte de camino crítico pluritópico permanente. Khatibi define la doble crítica como *mise en crise*, o sea, una constante provocación de crisis, un desafío continuo donde se cuestiona *tanto a sí mismo como a su objeto*, donde *la crítica es doble porque es crítica tanto de la ley intrínseca como de la ley societal*. En este sentido, la doble crítica implica procesos no solo de confrontación y conflicto, sino también de doble traducción y negociación en aras de la decolonización y la liberación. En el lenguaje caribeño de Glissant, esta significación de la doble crítica corresponde a la criollización entendida como un continuo proceso de autocritica y recreación, como transformación sustantiva decolonial, tanto de forma como de contenido.

ración que hace Mignolo del trabajo de Kahtibi en gran medida recoge la complejidad de su método de doble crítica, pero el concepto de diferencia colonial de Mignolo tiende a la esencialización, como ha argumentado Franzé.

32. Mignolo (2000) hace una presentación justa y compleja de los significados y los usos de la doble crítica en Khatibi en su libro *Historias locales/diseños globales*. Sin embargo, su concepto de *diferencia colonial* se postula, como bien argumenta Franzé (2013), debido a “una ambigüedad entre contingencia y esencialismo que acaba decantándose del lado de este último”, lo que le sitúa en una lógica esencialista contraria al sentido fundamental de la doble crítica. En la misma discusión, Mignolo se refiere a la creolización como una fuente de *pensamiento otro*, pero los argumentos de creolización implican una conceptualización mucho más fluida y compleja de los procesos de identificación y de las formas y prácticas culturales, como claramente argumentan Glissant y Hall. En este sentido, se podría decir que las críticas de Moreiras al caracterizar la crítica decolonial como una búsqueda de identidad, si bien pueden tener un núcleo de verdad contra las líneas de argumentación de Grofoguiel y Mignolo, son claramente equívocas en referencia a los argumentos basados en procesos de doble crítica, tales como los feminismos decoloniales.

El mismo Khatibi (1985) demuestra este ejercicio cuando, rehusando considerar a Marx el expositor de un etnocentrismo asesino (*murderous ethnocentrism*), hace de este el referente para señalar los puntos en que el conocimiento, producido por la sociología árabe, constituye una adaptación ideológica de conceptos metafísicos (incluso cuando se trate de sociología árabe marxista).³³ Tal tarea implica una crítica tanto de las formas del poder y de los modos de conocimiento orientalistas como de los esencialismos locales del islam y el Magreb. Este doble movimiento crítico envuelve una suerte de deconstrucción interna al pensamiento y a la política occidental, así como a espacios discursivos e históricos relativamente exteriores, como el Magreb y el islam.

No obstante, el propio Khatibi pregunta a sus lectores:

¿Acaso no es la doble crítica simplemente la estrategia de toda crítica? Toda crítica es doble: descompone su objeto de análisis a la vez que se aleja de él, y así sugiere otros señalamientos, otros caminos para su desarrollo. ¿No constituye entonces esto un vaivén? Un momento, utilizar el Oriente contra Occidente y, al minuto siguiente, realizar lo contrario, en una suerte de duplicidad enferma? (Khatibi 1985: 16).

Cualquier respuesta a esta pregunta no dependerá de la voluntad individual. La doble crítica implica procesos no solo de confrontación y conflicto, sino también de doble traducción y negociación. En esto radica para Khatibi la fuerza de la doble crítica: en la traducción universal de sistemas de sentido, en la que cada sociedad o grupo de sociedades representa un momento de tal universalización, a la vez que se transforman activamente.

¿Puede ser la ana-dia-léctica dusseliana trabajada como doble crítica, tanto en su metódica como en su proyecto ético-político? Afinando esa clave, Dussel dice: “La ana-léctica [...] es entonces una económica (un poner la naturaleza al servicio del otro), una erótica y una política” (Dussel 1974: 182). En la medida que marca su lugar

33. Khatibi explica esto demostrando cómo los sociólogos árabes trabajan con conceptos tomados de Ibn Khaldun —solidaridad socioagnóstica/solidaridad de clientelas políticas—, que resalta la pregunta sobre cómo el pensamiento dialéctico se plantea la integración de un discurso posicionado entre la teología y la dialéctica especulativa.

de enunciación, “pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana” (Dussel 1974: 182), escribe Dussel. Varios años después, Dussel (1998) elabora el concepto de transmodernidad para mundializar el proyecto:

Trans-modernidad como proyecto mundial de liberación (y no como proyecto universal unívoco, que no es sino imposición violenta sobre el Otro de la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental como humana en general). [...] El proyecto transmoderno [...] es co-realización de solidaridad, que hemos llamado ana-léctica (o ana-lógica, sincrética, híbrida, o mestiza) (Dussel 1998: 56).

Siguiendo ese ritmo, en la siguiente sección haremos un esbozo de un camino de la ana-dia-léctica/doble crítica situándonos en el Caribe, en tanto configuración específica del Sur Global.

Razón de Calibán y razón cimarrona de Exu-Elegguá: la doble crítica en el pensamiento afrodiáspórico del Caribe

La ana-dia-léctica/doble crítica constituye una lógica de construcción de conocimiento y, por ende, de identificación e interpretación cultural, afín a lo que el intelectual martiniqués Édouard Glissant denominó *creolización*. Glissant argumenta que la creolización es un proceso de contención enmarcado en la historia de esclavitud, terror racial y supervivencia subalterna en el Caribe que envuelve una suma de conflictos, traumas, rupturas y las violencias del desarraigo. En esa clave, lo distingue tanto de simples procesos de articulación lingüística como de mestizajes culturales y genéticos.³⁴ Glissant (1990, 1999, 2008) fundamenta la creolización en el principio de la diversidad caribeña, cuya complejidad y fluidez ha de investigarse con una *analítica de la transversalidad* y una *poética de la relación*. En esta cadencia de ritmo, “la creolización es impredecible, no produce síntesis, es un proceso conti-

34. Preferimos utilizar el término *creolización*, adaptado del francés, que *criollización*, que sería más adecuado en castellano, precisamente para representar la particularidad epistémica y política de la categoría acuñada por Glissant.

nuo, fluido y contradictorio” (Glissant 2008: 81). Esto no implica que la creolización signifique “un desarraigo, una pérdida de visión, una suspensión del sentido de ser porque la transitoriedad no es búsqueda errante y la diversidad no es dilución” (Glissant 2008: 82).

Entonando este son, Glissant argumenta que la ambigüedad fue la primera estrategia de supervivencia en “el universo silente de la plantación”, donde “la expresión oral, la única posible para los esclavizados, se organizó de manera discontinua, así que la discontinuidad es lucha, la misma discontinuidad que fue puesta en acción por ese otro desvío que conocemos como cimarronaje como magna expresión de la ambigüedad y discontinuidad del proceso de creolización” (Glissant 2008: 85). Esto le lleva a concluir que la ambigüedad y la fluidez de la creolización no son signo de debilidad, sino de “una concepción de identidad sin precedentes” (Glissant 2008: 89).

Los procesos de identificación que constituyen identidades caribeñas y afrodiaspóricas se pueden interpretar como dinámicas de creolización. La diáspora se forja a través de procesos de creolización que, como tales, son ambiguos, abiertos, fluidos, sin dejar de articular identidades afrodiaspóricas y sus espacios propios de creación cultural, producción intelectual y acción política (Laó-Montes 2007). En esta clave, las dinámicas de creolización que constituyen la diáspora son contrapuntuales, en la medida en que no forman un todo sistemático y coherente, sino una constelación de redes, relaciones y viajes; articulan ideas, acciones colectivas, prácticas culturales y estéticas, ideologías y proyectos políticos y formas de familiaridad que se conjugan de manera discontinua y contradictoria pero permanente y potente. En este sentido, las construcciones de identidad, cultura y región en el Caribe son antitéticas a la lógica de identidad con la cual Moreiras caracteriza el latinoamericanismo. Conceptualizar mínimamente el Caribe requiere un regionalismo crítico donde las *resemblanzas familiares* que lo constituyen como región-mundo se fundamentan en una lógica de la diferencia (Laó-Montes 2005).³⁵

35. Michel-Rolph Trouillot (1992) conceptualiza la lógica de similitudes en la diferencia que constituyen el Caribe como región a partir del concepto de *resemblan-*

El Caribe, como primera otredad constitutiva de Occidente donde, como afirma Dussel, se inventó la modernidad como fenómeno transatlántico, ha sido un laboratorio de modernidades alternas desde el siglo XVI.³⁶ En su larga duración como universo histórico moderno/colonial, el Caribe ha sido escenario de construcción de una pluralidad de discursos críticos, políticas y lógicas de liberación.

En *Caribbean Critique*, Nick Nesbitt (2013) formula un argumento a favor de lo que denomina “crítica caribeña”. Nesbitt busca “desde una perspectiva filosófica [...] definir y analizar las contribuciones de pensadores del Caribe francófono a la teoría crítica pos-Kantiana [...] como un proyecto de razón práctica buscando, como Marx argumentó, no meramente describir el mundo, sino cambiarlo”. En este registro, argumenta que la crítica caribeña “construye y dialoga con la tradición crítica occidental desde Rousseau, Hegel, Marx y Sartre” (Nesbitt 2013: 5), a la vez que está “situada en historias africano-caribeñas de esclavitud, imperialismo y sus civilizaciones: espiritualidades, formas políticas, estéticas, filosofías, etc.”. En esta vena, Nesbitt plantea que “la crítica caribeña constituye una política materialista que invierte de sentidos categorías como libertad, igualdad, justicia, emancipación y verdad” (Nesbitt 2013: 3). De acuerdo a esta lógica, su concepción de crítica caribeña es exclusivamente inmanente y queda fuera de nuestro método de doble crítica. En esta línea, Nesbitt escribe: “La prescripción de justicia universal como igualdad, predicada en la destrucción de la esclavitud, apareció completamente formada

zas familiares que acuñó el filósofo Ludwig Wittgenstein para referirse a las familias lingüísticas. En clave análoga, Antonio Benítez-Rojo (1989) conceptualizó el Caribe como una *isla que se repite* de manera similar pero distinta en cada una de las encarnaciones caribeñas, tanto en las Antillas como en los Caribes continentales y en las diásporas caribeñas en Europa y los Estados Unidos.

36. Dussel planteó su famosa frase “la modernidad se inventó en el Caribe” en su conferencia magistral en la primera reunión de la Asociación de Filosofía del Caribe. Peter Hulme demuestra como los relatos construidos a principios de la conquista y la colonización de las Américas sobre los sujetos y los territorios denominados caribeños constituyeron los primeros discursos de otredad colonial que fueron constitutivos del emergente ego imperial europeo.

como crítica inmanente desde los primeros momentos de la revolución haitiana” (Nesbitt 2013: 1). Paradójicamente, Nesbitt (2008), en su libro sobre la revolución haitiana, admite fuentes africanas como los discursos de derechos humanos islámicos y las concepciones vernáculas de libertad de los cimarrones, pero, en este libro, termina reduciendo las fuentes de crítica caribeña a lo que denomina la “ilustración radical”, incluso debatiendo la idea de Trouillot de que la gesta haitiana era impensable en los horizontes de pensamiento occidental del siglo XVIII.³⁷

El Caribe y sus discursos críticos se han pensado a partir de la metáfora-concepto de Calibán. A contrapunto de Nesbitt, argumentamos que la crítica caribeña se fundamenta entre la razón de Calibán y las racionalidades vernáculas en el mundo afro.³⁸ En este sentido, las fuentes de filosofía y de pensamiento crítico no son solo letradas ni proceden necesariamente de la tradición de pensamiento occidental.

Como argumenta el crítico y poeta cubano Roberto Fernández Retamar (2003), “Próspero, como bien sabemos, le enseñó el idioma a Calibán, y consecuentemente le dio nombre. ¿Pero es ese su verdadero nombre? [...] Asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el otro lado, desde el otro protagonista”. En este ensayo clásico, Fernández Retamar rescata la figura de Calibán, el personaje de *La tempestad* de Shakespeare que representa al nativo salvaje en una isla del Caribe y que aprende a maldecir al amo (Próspero) con el mismo lenguaje que este le enseña, emblemático de una

37. Un diálogo crítico con los argumentos de Nesbitt está más allá de los objetivos de este artículo, pero es preciso observar que su crítica de Trouillot es problemática, ya que, mientras Nesbitt sostiene que la revolución haitiana fue un hecho registrado y temido en Europa (un argumento óntico), el planteamiento de Trouillot es que la capacidad de triunfo y autogobierno de los africanos era impensable (un postulado epistémico) en los horizontes de sentido de los discursos occidentalistas, en los cuales los africanos eran menos que humanos.

38. El contrapunto como método clave en la investigación y la crítica (pos)decolonial es elaborado de manera magistral por Fernando Ortiz en su clásico *Contrapunteo cubano de azúcar y tabaco*. Said también entiende el contrapunteo como estrategia de análisis crítico comparado. El contrapunteo como método se elabora y ejemplifica en Agustín Laó-Montes (2017).

postura decolonizadora en contra de la opresión imperial europea y norteamericana y fundamento de una perspectiva político-epistémica desde la óptica y la agencia histórica de los oprimidos de la región que Martí denominó “nuestra América”.

En armonía contrapuntual, el chicano José David Saldívar (1991) identifica *la escuela de Calibán* como un pilar para *la dialéctica de nuestra América* que se expande a los latinos del Norte. Como Saldívar demuestra, la figura de Calibán sirve de puente entre los latinos de/en Estados Unidos, América Latina al sur del Río Grande, el Caribe múltiple y las diásporas afroamericanas, constituyendo una geografía más amplia de *nuestra América*. Aquí, Saldívar, en tanto chicano residente en los Estados Unidos, se podría caracterizar como un crítico del Sur Global situado en el Norte imperial continental. Más recientemente, el autor esgrime el concepto de *americanity* (Saldívar 2011), acuñado por Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, para conceptualizar la emergencia de la *colonialidad* en el nuevo universo histórico denominado las Américas desde el largo siglo XVI. No obstante, cabe decir entonces que el Sur de Saldívar es (todavía) americano, mientras en otras claves caribeñas y de la africanía se articulan sures globales.

Caracterizamos la *razón de Calibán* como crítica inmanente que desafía las formas de dominación y las lógicas epistémicas occidentales, en gran medida utilizando sus lenguajes y sus metodologías, sus categorías y sus lógicas. Esto promueve un tipo de intelectual que en el universo afrodiaspórico el filósofo jamaicano Anthony Bogues (2003) ha llamado “herejes”, en el sentido positivo de criticar, transgredir y buscar superar la colonialidad del poder y del saber, parcialmente a partir del proyecto emancipador de la modernidad. En esta clave, la africanía se entiende de acuerdo a la expresión de C. L. R. James que localiza el Caribe “como dentro de Occidente, pero no como parte de él”.

La crítica inmanente (o deconstructiva) corresponde principalmente a la actividad de intelectuales letrados afrodiaspóricos como W. E. B. Du Bois, C. L. R. James, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Sylvia Wynter y Angela Davis, que han ganado maestría de las tradiciones occidentales para cuestionarlas y proveer alternativas, forjando una tradición propia de pensamiento, investigación, creación cultural y

práctica política a partir de la *razón de Calibán*. Dos ejemplos significativos de cómo invertir de contenido la dialéctica desde la diferencia colonial y étnico-racial son la racialización de la dialéctica marxista por C. L. R. James y la inversión de la fenomenología existencialista de contenidos decoloniales y antirracistas por Frantz Fanon.

La otra faceta del contrapunto, de la doble crítica, en la formulación de Bogues es representada por intelectuales afrodiáspóricos que este cataloga como “profetas”, aquellos que, en base a su maestría del pensamiento propio y las prácticas vernáculas, desarrollan perspectivas críticas y alternativas político-culturales fundamentadas en los modos de vida y las cosmovisiones del mundo afro. Esta vertiente, que corresponde a lo que se ha llamado crítica externa (o desde la exterioridad, desde las otredades subalternadas por la colonialidad del poder y del saber), es clave en el proyecto epistémico y ético-político que denominamos crítica decolonial. Como ha sido ampliamente demostrado, las prácticas culturales, las corrientes intelectuales y los movimientos sociales de la africanía han sido protagonistas de las luchas por la decolonización y la liberación a través de la larga duración de los procesos de globalización del sistema-mundo moderno/colonial capitalista. Por ende, es importante estudiar sus formas de pensamiento y de política, sus modos de organización y sus repertorios de acción, sus marcos categoriales y sus lógicas, sus horizontes de sentido y sus racionalidades de vida.

La crítica vernácula externa, enunciada desde la diferencia colonial cuya corporalidad es erotizada y racializada, no se concentra en *la ciudad letrada* o *república de las letras*, sino que construye saberes sistemáticos de corte tanto teórico como pragmático, desde la oralidad y en relación a la escritura, y produce conocimiento no solo a partir de los sentidos y la razón lógica, sino también fundamentado en sabidurías populares, estéticas, espirituales y teológicas. Bogues incluye bajo este rubro intelectuales rastafari y genios musicales que han inspirado luchas de liberación, como Bob Marley. De manera análoga, el filósofo trinitario Grant Farred (2003) califica a Mohamed Alí como un “intelectual vernáculo” que esgrimió un análisis crítico en sus alocuciones públicas de la opresión racial, la guerra imperial y el consumismo capitalista estadounidense.

Como contrapunto a la metáfora-concepto Calibán como figura paradigmática de la crítica inmanente, aparecen una serie de personajes conceptuales y tradiciones filosóficas, estéticas y teológicas con los que podemos representar el pensamiento vernáculo, los saberes ancestrales diaspóricos y las teorías críticas en clave de africanía y caribeñidad.³⁹ En este artículo destacamos dos: 1) el orisha, que en la tradición yoruba continental es Exu-Eleggbara; en Cuba, Elegguá y en Brasil, Exu y 2) el *cimarronaje*, como praxis de liberación que construye espacios propios y pensamiento *casa adentro*.⁴⁰ A dicho conjunto de perspectivas político-epistémicas y de prácticas discursivas vernáculas en clave de africanía crítica lo denominaremos *razón de Exu-Elegguá* y *razón cimarrona*.

En la cosmovisión yoruba, Exu-Eleggbara o Elegguá es el que abre y cierra los caminos y es el orisha, cuyos caracoles presiden el Dilogún como sistema de comunicación y adivinación, y, por eso, es quien descifra los mensajes de las fuerzas espirituales (los egguns) y divinas (los

39. No pretendemos realizar una cartografía y mucho menos una genealogía de los conceptos-metáfora personales conceptuales, tradiciones de pensamiento vernáculo en los horizontes de la africanía, solo plantear la cuestión de la doble crítica y relacionarla con los contrapunteos diaspóricos que orientan este libro. Por eso no discutimos algunas contribuciones fundamentales, como la elaboración que hace el intelectual afrocolombiano Manuel Zapata Olivella del principio filosófico bantú del Muntu; por otro lado, también sería necesario realizar lecturas contrapuntuales de cómo se usa y define el concepto-metáfora Calibán y sus diferencias en el tiempo y el espacio, por ejemplo, entre el ensayista uruguayo José Enrique Rodó y el poeta nicaragüense Rubén Darío en el cambio del siglo XIX al XX; en los intelectuales afrodescendientes del Caribe anglófono George Lamming, Kamau Brathways, C. L. R. James y Sylvia Wynter desde la década de 1960, y en el escritor cubano Fernández Retamar a partir de 1970.

40. La distinción entre *casa adentro* y *casa afuera* en relación al mundo afro se la debemos al intelectual afroecuatoriano Juan García, quien, de esa manera, distingue dos espacios de pensamiento y política afroamericana que en su argumento implican categorías, estrategias y discursos propios de cada escenario. Traducimos dicha distinción de García como una forma de la doble crítica donde la *razón cimarrona* representa las categorías y las formas de pensamiento *casa adentro*, que se articulan con la razón de Calibán/*casa afuera* para constituir el doble movimiento crítico. Ver Walsh/García (2007).

orishas). Es así que Elegguá o Exu sirve tanto de principio ontológico (los caminos de la vida) como de principio epistemológico (descifrar los códigos interpretativos). En este sentido, Exu-Elegguá es análogo a Hermes en la cosmovisión de la Antigüedad griega. Entonando ese ritmo, el intelectual afroestadounidense Henry Louis Gates (2014) postula a Exu-Eleggbara como fundamento vernáculo para una crítica cultural afrodiáspórica afín a la figura de Hermes en el panteón griego. Exu-Elegguá es el arquetipo de los dilemas y las posibilidades existenciales y, por eso, su lugar arquetípico es la encrucijada de caminos. En ese registro, significa tanto la encrucijada de caminos que constituyen los espacios plurales de las diásporas africanas globales como las perspectivas críticas, los códigos semióticos y las maneras de leer y escribir en claves vernáculos de la africanía, tal como lo plantearía Aimé Césaire.

En su *Tempestad negra*, una reescritura de la obra de Shakespeare, Aimé Césaire crea un nuevo personaje llamado Exu, quien, al hablar, enuncia el vocablo *uhuru*, que significa 'libertad' en suajili. La tempestad de Césaire es ejemplo elocuente de articulación de doble crítica, porque, mientras que los personajes de la obra de Shakespeare, al ser negros y mulatos, tienen un carácter distinto, son nombrados y hablan el lenguaje del amo, Exu no es nombrado ni es hablante de un idioma occidental. Esta obra de teatro de Césaire es un ejemplo claro del ejercicio de la doble crítica en clave afrocaribeña. Exu, que es el orisha del entrelace de caminos, representa un territorio fronterizo de encrucijadas Sur-Sur entre el Caribe, el continente africano y la diáspora africana a través de las Américas y Europa.

La, originalmente, denominación negativa de *cimarrones* a los esclavizados que escapaban del régimen esclavista y construían espacios propios de libertad dio cabida a que hoy hablemos de cualquier acto de resistencia afrodescendiente como una acción cimarrona. En esa clave, cabe distinguir el *cimarronaje como hecho histórico* tanto de fuga individual (como se relata, por ejemplo, en la *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet) como de fundación de sociedades cimarronas llamadas cumbes, quilombos o palenques.

El cimarronaje como práctica decolonial constituye una larga tradición crítica en la creación cultural y en la producción intelectual

afrocaribeña desde Aimé Césaire, Édouard Glissant y C. L. R. James hasta Ángel Quintero Rivera, Ana Cairo y José Luciano Franco. En toda esta tradición, el cimarronaje representa las racionalidades de vida, los modos de pensamiento, las formas estéticas y los proyectos de liberación surgidos *casa adentro* de nuestra *Afroamérica* y que constituyen desafíos y alternativas a la colonialidad del poder y del saber. En su *Freedom as Marronage (Libertad como cimarronaje)*, Neil Roberts (2015) teoriza el cimarronaje como proyecto político y epistémico fundamentado en las experiencias y los saberes afroamericanos, como prácticas de liberación que constituyen formas vernáculos de significar e implementar el principio ético-político de la libertad, trascendiendo la mera dialéctica de esclavitud y libertad que informa la teoría política occidental desde el liberalismo clásico. En esa misma tonalidad, entendemos el cimarronaje como hecho histórico y recurso político de liberación y pensamiento crítico en clave de Sur. Tocando ese tambor, postulamos el concepto de *razón cimarrona* para significar una larga tradición de construcción de conocimiento crítico y política de liberación a partir de la pluralidad de historias, saberes, estéticas, espiritualidades y luchas de los sujetos y los territorios de la africanía global.

La razón cimarrona, en tanto doble crítica en clave de Sur y expresiones de conocimiento crítico desde el Sur, se ejerce cotidianamente y, por ende, hay infinidad de ejemplos. Para mencionar un caso, el trabajo de Joel James Figarola *La brujería cubana. El Palo Monte: introducción al pensamiento abstracto de la cubanía* (2009), donde el autor elabora un argumento sobre los valores filosóficos y políticos de la religiosidad afrocubana denominada Palo Monte, combinando un análisis sistemático de sus categorías vernáculos y sus prácticas litúrgicas con una metodología de interpretación histórica de corte marxista para demostrar cómo estas espiritualidades han constituido modos de autoafirmación y de lucha que han sido claves en las gestas por la liberación en Cuba, al menos desde el siglo XVIII.

Joel James Figarola (2009) argumenta que la filosofía congocubana del Palo Monte se fundamenta en principios ontoexistenciales de continuidad entre vida y muerte, y en un comunitarismo, que han constituido modos de resistencia y formas de solidaridad que han nu-

trido las gestas contra el colonialismo y a favor de la construcción de una comunidad horizontal, siendo así un pilar de la construcción de lo nacional-popular en Cuba. A su vez, hace un desglose sistemático de las categorías fundamentales —como Inzambi, el dios supremo que es fuerza vital omnipresente y entidad inalcanzable, y Nganga, centro de poder espiritual que articula la comunidad y es repositorio de la memoria ancestral de africanía y cubanía—, que constituyen la religiosidad del Palo Monte como una expresión de filosofía ontoexistencial y política de liberación.

Si bien Joel James Figarola escribe, en parte, desde adentro de la religiosidad del Palo Monte, que históricamente ha sido excluida y primitivizada, hurgando en su racionalidad teológica, ética y política, a contracorriente del régimen hegemónico racista y occidentalista, también se pone en diálogo activo con la tradición crítica occidental en su vertiente hegeliana y marxista; sirve como una especie de doble traductor, precisamente porque ejerce la doble crítica. En estas investigaciones de James Figarola, se conjuga un análisis sistemático de la filosofía inscrita en la cosmovisión Congo y las prácticas de espiritualidad del Palo Monte con un análisis marxista de las dinámicas de luchas de clase y gestas antiimperialistas y de los asociados conflictos culturales y raciales que informan los cambios históricos significativos (como la coyuntura revolucionaria de 1868-1898 y la revolución que triunfa en 1959) en la historia de Cuba, el Caribe y el mundo. A partir de esa articulación de la razón de Calibán y la razón cimarrona es que James Figarola caracteriza su versión subalternada de la historia de Cuba como una Gran Nganga.

Aquí no se busca rescatar una identidad prístina ni reconocer una herencia subalterna auténticamente africana, sino darle un justo reconocimiento a saberes y prácticas subyugadas que han tenido importancia vital en los escenarios históricos que han compuesto la vida cubana. La filosofía y la política de liberación, encarnadas en la teología y la praxis del Palo Monte, nutren una razón cimarrona que, puesta en diálogo con la razón de Calibán en la obra de Joel James Figarola, configura un poderoso ejercicio de doble crítica, pertinente no solo para Cuba, sino también para la perspectiva Sur-Sur; esto, a la luz tanto de la creciente globalización de las religiosidades afrocubanas como

del argumento más general de la doble crítica como recurso clave de construcción de pensamiento crítico que venimos esgrimiendo.⁴¹

Poderosas vertientes del feminismo negro también ejercitan una praxis de doble crítica combinando elementos de espiritualidades de matriz africana con crítica decolonial.⁴² El ejercicio de la doble crítica se expresa de otra manera en la obra de Audre Lorde (1983), quien, en un discutido artículo titulado “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House”, cuestiona la posibilidad de transformación profunda del orden imperante de saber/poder, donde prima la supremacía blanco-occidental, a partir de las categorías, los métodos, las lógicas y las formas de representación y de reconocimiento instituidas por dicho régimen. Tal cuestionamiento se expresa en su crítica a una conferencia del Instituto de Humanidades de la Universidad de Nueva York que versó sobre el papel de la diferencia en las constelaciones feministas y que, sin embargo, relegó a las mujeres negras a una mesa de cierre. Aquí observamos que, contrario a planteamientos como el de Moreiras, el argumento de Lorde sobre el significado vital de la experiencia para la construcción de conocimiento crítico no es

41. En la Casa del Caribe de Santiago de Cuba, institución de la cual Joel James Figarola fue fundador y dirigió hasta su muerte en el 2006, se promueven diálogos entre el pensamiento crítico occidental (por ejemplo, variantes del marxismo latinoamericano y la crítica decolonial cubana a partir de José Martí) con el pensamiento y la política inscritos en las espiritualidades afrocubanas. Un espacio significativo en dichos diálogos es el Taller de Religiosidad Popular del Festival del Caribe, un encuentro anual donde conversan y debaten intelectuales académicos, intelectuales vernáculos (a quienes James Figarola llamó “intelectuales portadores de cultura popular tradicional cubana”) y otros que conjugan los dos saberes en una suerte de maridaje pragmático entre la razón de Calibán y la razón cimarrona de Exu-Elegguá.

42. Aunque a continuación se presenta el caso de la obra de Audre Lorde, podríamos también haber traído a lectura el caso de Jacqui Alexander, que concluye su libro *Pedagogies of Crossing* (2006) con un argumento en aras de una *pedagogía de lo sagrado* que postula cómo, en los entrecruces de caminos que constituyen las rutas de viaje y la vida del Atlántico Negro, se entretienen las prácticas de espiritualidad de matriz africana (como la religiosidad yoruba y el vodún) con acciones colectivas contra las cadenas de la colonialidad (opresiones de clase, género, sexualidad, raza) en el quehacer crítico y las políticas de liberación.

esencialista. Lorde no esencializa las mujeres negras ni el feminismo negro poscolonial, sino que plantea que la aseveración y el debate de múltiples perspectivas y voces a partir de la pluralidad de lugares de enunciación es tarea fundamental de la crítica para combatir el orden de poder esencialista de carácter monológico que tiende a excluir a las mujeres negras hasta de escenarios donde se discuten sus perspectivas críticas. En esta clave, no se promueve una simple política de identidad, sino de alteridad, ni una afirmación ingenua de la autoridad de la experiencia, sino un reconocimiento de la importancia de la experiencia vivida en la construcción colectiva del conocimiento crítico. Lo que encontramos en Lorde es un argumento a favor de un diálogo crítico continuo de carácter complejo y heterogéneo. Aquí, la doble crítica implica tanto deconstruir las herramientas del amo como reconstruir los marcos categoriales y las lógicas de pensamiento y de política desde fuentes que trasciendan los discursos y los métodos que priman tanto en la academia como en el sentido común hegemónico.

Obras citadas

- ALEXANDER, Jaqui (2006). *Pedagogies of Crossing*. Durham: Duke University.
- BAUTISTA SEGALÉS, Juan José (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal: Madrid.
- BENHABIB, Seyla (1986). *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- BENÍTEZ-ROJO, Antonio (1989). *La isla que se repite. El Caribe en la perspectiva posmoderna*. Hanover: Ediciones del Norte.
- BOGUES, Anthony (2003). *Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*. London: Routledge.
- BOYCE-DAVIS, Carole (2008). *The Left of Karl Marx. The Political Life of Black Communist Claudia Jones*. Durham: Duke University Press.
- BRAUDEL, Fernand (1992). *The Perspective of the World. Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, vol. III. Berkeley: University of California.

- BROWITT, Jeff (2014). "La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico". En: *Cuadernos de Literatura* XVIII.36, 25-46.
- BUROWAY, Michael/HOLDT, Karl von (2012). *Conversations with Bourdieu. The Johannesburg Moment*. Johannesburg: Wits University Press.
- CADENA, Marisol de la (2010). "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond 'Politics'". En: *Cultural Anthropology* 25.2, 334-370.
- CÉSAIRE, Aimé (2002). *A Tempest. Based on Shakespeare's The Tempest*. New York: Theatre Communication Group.
- (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- CHATTERJEE, Partha (2007). *The Partha Chatterjee Omnibus*. Oxford: Oxford University Press.
- (2011). *Lineages of Political Society. Studies in Postcolonial Democracy*. New York: Columbia University Press.
- CIELO, Cristina/GAGO, Verónica/VÁSQUEZ, Jorge Daniel (2015). "Diálogos del Sur. Conocimientos críticos y análisis sociopolítico entre África y América Latina". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 51, 11-28.
- COMAROFF, Jean/COMAROFF, John L. (2012). *Theory from the South*. Boulder: Paradigm Publishers.
- CONNELL, Raewyn (2007). *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Cambridge: Polity Press.
- DERRIDA Jacques (1993a). *The Politics of Friendship*. London: Verso.
- (1993b). *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago.
- DIRLIK, Arif (2007). "Global South: Predicament and Promise". En: *Global South* 1.1, 12-23.
- DU BOIS, William Edward Burghardt (1994). *The Souls of Black Folk*. Mineola: Dover Publications.
- DUSSEL, Enrique (1974). *Método para la filosofía de la liberación: Su-peración analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- FANON, Frantz (1961). *Los condenados de la Tierra*. New York: Grove Press.
- (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

- FARRED, Grant (2003). *What's My Name? Black Vernacular Intellectuals*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (2003). *Todo Calibán*. San Juan: Ediciones Callejón.
- FOUCAULT, Michel (1981). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- FRANZÉ, Javier (2013). "Fisonomía de la metafísica decolonial: lo damné, una identidad sin narración". En: *Tabula Rasa* 18, 229-251.
- GARLAND MAHLER, Anne (2015). "The Global South in the Belly of the Beast: Viewing African American Civil Rights through a Tricontinental Lens". En: *Latin American Research Review* 50.1, 95-116.
- GATES, Henry Louis (2014). *The Signifying Monkey. A Theory of African-American Literary Criticism*. Oxford: Oxford University.
- GIERE, Ronald (2006). *Scientific Perspectivism*. Chicago: University of Chicago Press.
- GILROY, Paul (1993). *The Black Atlantic. Double Consciousness and Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- GLISSANT, Édouard (1990). *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard.
- (1999). *Caribbean Discourse. Selected Essays*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- (2008). "Creolization in the Making of the Americas". En: *South Atlantic Quarterly* 54, 1.2, 81-89.
- GO, Julian (2016a). *Postcolonial Thought and Social Theory*. New York: Oxford University Press.
- (2016b). "Globalizing Sociology, Turning South. Perspectival Realism and the Southern Standpoint". En: *Sociologica* 2, 1-41.
- GROSFOGUEL, Ramón (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". En: *Tabula Rasa* 4, 17-48.
- (2011). "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality". En: *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1.1, 1-37.
- (2016). "Del 'extractivismo económico' al 'extractivismo epistémico' y 'extractivismo ontológico': una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo". En: *Tabula Rasa* 24, 123-143.

- HENRY, Paget (2000). *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.
- HORKHEIMER, Max ([1937] 2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- KHATIBI, Abdelkebir (1985). "Double Criticism: The Decolonization of Arab Sociology". En: Barakat, Halim (ed.). *Contemporary North Africa. Issues of Development and Integration*. London: Croom Helm, 9-19.
- JAMES, Cyril Lionel Robert (2009). *Los jacobinos negros*. La Habana: Casa de las Américas.
- JAMES FIGAROLA, Joel (2009). *La brujería cubana. El Palo Monte: introducción al pensamiento abstracto de la cubanía*. Santiago de Cuba: Casa del Caribe.
- LAÓ-MONTES, Agustín (2005). "De-Calibanizing Caribbean Rationalities". En: *C. L. R. James Journal* 10.1, 154-166.
- (2007). "Decolonial Moves: Trans-locating African Diaspora Spaces". En: *Cultural Studies* 21.2-3, 309-338.
- (2011). "Fanon y el socialismo del siglo XXI. Los condenados de la Tierra y la nueva política de descolonialidad y liberación". Introducción a *Los condenados de la Tierra*. La Habana: Casa de las Américas.
- (2017). *Contrapunteos diaspóricos. Cartografías políticas de nuestra Afroamérica*. Santiago de Cuba: Casa del Caribe.
- LÉVINAS, Emmanuel (1969). *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University.
- LONGINO, Helen (2006). "Theoretical Pluralism and the Scientific Study of Behaviour". En: Kellert, Stephen/Longino, Helen/ Waters, Kenneth (eds.). *Scientific Pluralism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 102-131.
- LÓPEZ, Alfred J. (2007). "Introduction: The (Pos)Global South". En: *Global South* 1.1, 1-11.
- LORDE, Audre (1983). "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House". En: Moraga, Cherrie/Anzaldúa, Gloria (eds.). *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table Press, 94-101.
- MARTÍNEZ ANDRADE, Luis (2013). "Ramón Grosfoguel: 'Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad'". En: *Metapolítica* 83, 38-47.

- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- MOREIRAS, Alberto (2016). *Marranismo e inscripcón, o el abandono de la conciencia desdichada*. Madrid: Escolar y Mayo.
- NESBITT, Nick (2008). *Universal Emancipation. The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia.
- (2013). *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant*. Liverpool: Liverpool University Press.
- OBARRIO, Juan (2012). "Symposium "Theory from the South"". En: *The Johannesburg Salon* 5, 5-9.
- (2013). "Pensar al Sur". En: *Revista Intersticios de la Política y la Cultura* 2.3, 5-13.
- ORTIZ, Fernando (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.
- PRASHAD, Vijay (2012). *The Poorer Nations. A Possible History of the Global South*. London: Verso.
- QUIJANO, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 201-235.
- (2014). *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- RABAKA, Reiland (2008). *W. E. B. Du Bois and the Problems of the Twenty-First Century. An Essay on African Critical Theory*. Lanham: Lexington Books.
- (2010). *African Critical Theory. Reconstructing the Black Radical Tradition, from W. E. B. Du Bois and C. L. R. James to Frantz Fanon and Amílcar Cabral*. Lanham: Lexington Books.
- ROBERTS, Neil (2015). *Freedom as Marronage*. Chicago: University of Chicago Press.
- SAID, Edward (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.
- SALDÍVAR, José David (1991). *The Dialectics of Our America. Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham: Duke University Press.

- (2011). *Trans-Americanity. Subaltern Modernities, Global Coloniality, and the Cultures of Greater Mexico*. Durham: Duke University Press.
- SARTRE, Jean-Paul (1963). *Search for a Method*. New York: Vintage.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (2014). *Epistemologies of the South*. Boulder: Paradigm Publishers.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (1992). "The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory". En: *Annual Review of Anthropology* 21, 19-42.
- WALSH, Catherine/GARCÍA, Juan (2007). "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales". En: *Nómadas* 26, 102-113.