

EL CONCEPTO DE «RACISMO» EN MICHEL FOUCAULT Y FRANTZ FANON: ¿TEORIZAR DESDE LA ZONA DEL SER O DESDE LA ZONA DEL NO-SER?¹

THE CONCEPT OF “RACISM” IN MICHEL FOUCAULT AND FRANTZ FANON: THEORIZING FROM THE BEING OR THE NONBEING ZONE?

O CONCEITO DE «RACISMO» EM MICHEL FOUCAULT E FRANTZ FANON: TEORIZAR A PARTIR DA ZONA DO SER OU A PARTIR DO NÃO-SER?

RAMÓN GROSFUGUEL²

University of California, Berkeley, USA
grosfogu@berkeley.edu

Recibido: 20 de marzo de 2012

Aceptado: 25 de abril de 2012

Resumen:

Este artículo trata acerca de la emergencia histórica del racismo en el sistema-mundo y la definición del concepto de racismo. El mismo discute como contrapunteo la visión del racismo en Michel Foucault y la de Frantz Fanon. Este escrito provee una discusión acerca de las implicaciones epistémicas descoloniales de la teoría de Fanon acerca del racismo.

Palabras clave: racismo, esencialismo, género, descolonial, interseccionalidad.

Abstract:

This paper deals with the historic emergence of racism in the world-system and the definition of racism. It discusses by counterpointing Michel Foucault and Frantz Fanon's views on racism. This paper provides a discussion on the decolonial epistemic implications of Fanon's theory on racism.

Keywords: racism, essentialism, gender, decolonial, interseccionality.

Resumo:

Este artigo trata da emergência histórica do racismo no sistema-mundo e da definição do conceito de racismo. Discute, mediante um contraste, a visão do racismo nas obras de Michel Foucault e Frantz Fanon. Este escrito oferece uma discussão em torno das implicações epistémicas da teoria de Fanon acerca do racismo.

Palavras-chave: racismo, essencialismo, gênero, decolonialidade, interseccionalidade.

¹ Este artículo forma parte de una investigación realizada por el autor en la Universidad de California, Berkeley, sobre la emergencia del racismo en el sistema-mundo y la definición del concepto de racismo. El artículo forma parte de la sección de crítica epistemológica pero la investigación abarca otros aspectos del racismo como la discriminación en los mercados laborales.

² Ph.D en Sociología Temple University. Profesor del departamento de estudios étnicos, University of California, Berkeley.



SAN FRANCISCO
Fotografía de Johanna Orduz

Este artículo discute y contrasta la visión de Michel Foucault y la visión de Frantz Fanon acerca del racismo. La idea es desarrollar una visión alternativa acerca del racismo y su historia. Por la importancia e influencia del pensamiento de Foucault en el pensamiento crítico contemporáneo es fundamental hacer una crítica de su visión acerca del racismo y contrastarla con la visión de un pensador decolonial como Frantz Fanon.

La primera parte del artículo estará dedicada a la visión de Foucault acerca del racismo. La segunda parte propone una narrativa histórica acerca de la emergencia del racismo distinta a la de Foucault. La tercera parte discute la concepción fanoniana sobre el racismo y sus repercusiones epistemológicas junto a las aportaciones de la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos. Por último, se discuten las implicaciones políticas del concepto de racismo en Fanon en relación con el anti-esencialismo radical de las teorías nordocéntricas.

I. La visión de Foucault sobre el racismo

La obra de Michel Foucault ha sido sin duda muy importante para toda una generación. Su trabajo tiene contribuciones importantes a la teoría del poder. Sin embargo, su trabajo es ejemplo de una teoría crítica producida desde Europa que, al no dialogar con el Sur Global ni salirse de su unidad de análisis intra-europeo, no logra dar cuenta de la relación entre la emergencia del racismo y la expansión colonial europea. De ahí se derivan muchas lagunas en su pensamiento que es importante dilucidar. A continuación se presentan algunos aspectos de la posición de Foucault que me parecen erradas a la hora de analizar el asunto del racismo:

1. Su tesis acerca de la cual el racismo no nace de la historia colonial europea sino de una genealogía discursiva intrínseca a Europa constituye una ceguera proveniente de una mirada noroccidental-céntrica de la modernidad donde se borra por completo la colonialidad, las Américas y el siglo XVI español.
2. Su mirada eurocéntrica asume una concepción intra-europea acerca de cómo el racismo se moviliza como discurso contra poblaciones internas de Europa y accidentalmente a poblaciones coloniales.
3. Para Foucault el racismo surge en el siglo XIX como una apropiación conservadora estatal del discurso de «guerra de razas», es decir, de la resignificación de este discurso por parte del estado en discurso de «pureza racial», «pureza de sangre», justo en el momento cuando el discurso de «lucha de razas» se radicaliza y se transforma en discurso de lucha de clases.

Usando el método genealógico, Foucault (1996) identifica en la historia europea un discurso histórico-político que constituye una contrahistoria frente al discurso filosófico-jurídico que privilegia el poder soberano. Mientras este último privilegia el derecho, la paz y las leyes, el primero ve

tras ellos las batallas, las masacres, la sangre vertida constitutivas de los estados, sociedades y las leyes. Este discurso es el de la «guerra de razas» que nos dice que «la ley no es pacificación», sino que «nace de conflictos», que «la guerra es la que constituye el motor de las instituciones y el orden», que «detrás de la paz se debe saber ver la Guerra», que a la visión piramidal del cuerpo social del discurso filosófico-jurídico se le opone un frente de batalla que divide a la sociedad en dos campos: dos grupos, dos ejércitos, dos categorías de individuos que se enfrentan (1996: 47-48). Foucault nos dice que en los comienzos de la Era Moderna a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, nace el discurso de la «guerra de razas» como un discurso «revolucionario» que va a cuestionar el discurso de los estados, de las monarquías, del poder soberano. Este discurso se constituye como contrahistoria en la Edad Moderna frente a la historia romana del soberano que sigue hasta la Edad Media: 1) porque en la historia del enfrentamiento permanente de las razas desaparece «la identificación implícita entre el pueblo y su comarca, entre la nación y su soberano, que la historia de la soberanía, en cambio, había hecho emerger» (Foucault, 1996: 62); 2) «porque infringe la continuidad de la gloria y deja ver que la fascinación del poder no es algo que petrifica, cristaliza, inmoviliza el cuerpo social en su integralidad y lo mantiene por tanto en el orden» (Foucault, 1996: 63), es la «ruptura profética» hebraica de Jerusalem frente a la Roma Imperial; 3) porque «la función de la memoria cambia aquí totalmente. En la historia de tipo romano el deber de la memoria —recordando la permanencia de la ley y siguiendo el afirmarse del esplendor del poder en el curso de su duración— era esencialmente el de asegurar el olvido. En la nueva historia que viene emergiendo se debe desenterrar algo que ha sido escondido, no solo porque fue descuidado, sino también porque fue cuidadosamente, deliberadamente, disfrazado y enmascarado con maldad. En el fondo, la nueva historia quiere mostrar que el poder, los poderosos, el rey, las leyes, han ocultado el hecho de haber nacido de la casualidad y de la injusticia de las batallas» (Foucault, 1996: 64-65); 4) porque: «lejos de ser un ritual inherente al ejercicio, al despliegue y reforzamiento del poder, ella es la crítica, el ataque y la reivindicación del poder. El poder es injusto, no tanto porque ha decaído respecto de sus más elevados ejemplos, sino porque no nos pertenece [...] en vez de establecer la larga jurisprudencia de un poder que habría conservado siempre sus derechos, o de mostrar que el poder está ahí donde se encuentra y que siempre estuvo ahí donde todavía está, reivindica derechos no reconocidos y por ello declara la Guerra declarando derechos (menoscabados). El discurso histórico de tipo romano pacifica la sociedad, justifica el poder, funda el orden tripartito que constituye el

cuerpo social.; el discurso que se despliega a fines del siglo XVI, y que puede ser definido como un discurso histórico de tipo bíblico [profético hebraico], lacera en cambio a la sociedad y habla de derecho justo sólo para declarar la Guerra a las leyes» (Foucault, 1996: 65-66).

La historia de tipo romano cuyo vértice fue constituir el aspecto mágico y jurídico eterno del poder soberano era enfrentado por la historia de tipo bíblico, hebraico que Foucault definía como el «discurso del levantamiento y de la profecía, del saber (antagonista) y del llamado a la reversión violenta del orden de las cosas» (Foucault, 1996: 66). Este nuevo discurso va a constituir un reparto y percepción de la sociedad en dos campos: los justos y los injustos, los ricos y los pobres, los poderosos y los que no tiene poder, los déspotas y el pueblo, etc. Si la historia desde la Antigüedad hasta el fin del Medievo es para Foucault la historia del elogio a Roma, el discurso de la lucha de razas en la Edad Moderna temprana es para Foucault el fin de la Antigüedad. Es la «ruptura que hará de la Antigüedad otro mundo» (Foucault, 1996: 67).

Es fundamental advertir aquí que la noción de «raza» en el discurso de la «guerra de razas» no es equivalente a la noción «racista» de «raza». Esto puede inducir a muchos lectores a una malinterpretación de la posición de Foucault. Foucault en varias ocasiones aclara que «raza» en el discurso de «guerra de razas» no tiene nada que ver con la noción de raza utilizada por el discurso racista. La palabra «raza» aquí es equivalente a lo que hoy significa «étnico». Por tanto, deberíamos traducir el discurso de la «guerra de razas» —que Foucault señala fue usado en Europa desde fines del siglo XVI y comienzo del XVII— como «guerras de grupos étnicos». Pero en la época se usaba «raza» como hoy se utiliza «etnia». Nos dice Foucault que

en el discurso de la guerra de razas [...] la palabra «raza» no está ligada de inmediato con un significado biológico estable [...] Se dirá, y en este discurso definitivamente se dice, que hay dos razas cuando se hace la historia de dos grupos que no tienen el mismo origen local; de dos grupos que no tienen, por lo menos en su origen, la misma lengua y a menudo tampoco la misma religión; de dos grupos que han formado una unidad y un todo político sólo al precio de guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas, violencia. Se dirá además que hay dos razas cuando haya dos grupos que, a pesar de la co-habitación, no se hayan mezclado a causa de diferencias, asimetrías, obstáculos debido al privilegio, a las costumbres y a los derechos, al reparto de las fortunas y al modo de ejercicio del poder (Foucault, 1996: 69).

De manera que la noción de «raza» en el discurso de «guerra de razas» no es equivalente al uso de este término en el discurso racista, sino que es equivalente a lo que hoy llamamos «etnia».

Añade Foucault que no solamente este discurso de la «guerra de razas» no es equivalente al discurso racista biológico del siglo XIX, sino que tampoco es equivalente al discurso racista religioso (anti-semita) de siglos anteriores. Dice Foucault al respecto: «En otras palabras, la percepción de guerra de razas precede a las nociones de lucha social o lucha de clases, pero no se identifica exactamente con un racismo de tipo religioso» (Foucault, 1996: 76). Acerca de la emergencia del discurso de guerra de razas (o deberíamos traducir como el discurso de «guerras étnicas») a principios del siglo XVII añade Foucault para mostrar la distancia entre el discurso racista del siglo XIX:

Más que de conquista y esclavización de una raza por parte de otra, se habla de pronto de diferencias étnicas y de lengua; de diferencias de fuerza, vigor, energía y violencia; de diferencias de ferocidad y barbarie. En el fondo, el cuerpo social está articulado en dos razas. Esta idea, según la cual la sociedad es recorrida de un extremo al otro por este enfrentamiento de razas, la encontramos formulada a partir del siglo XVI y actúa como matriz de todas las formas en las cuales, en adelante, serán investigados los aspectos y mecanismos de la guerra social (Foucault, 1996: 55).

En fin, que para Foucault el discurso de la guerra de razas trata de un discurso subversivo contra el discurso del poder soberano y no es equivalente al discurso racista decimonónico, sino a un discurso acerca de «guerras étnicas». De ahí que señale:

Una vez ubicado el problema de la ligazón y la diferencia entre discurso racista y discurso de la guerra de razas, puedo decir que he querido hacer el elogio del discurso de la guerra de razas. ¿Por qué? Porque, al menos por un cierto período, vale decir hasta fines del siglo XIX, esto es hasta que el momento en que se invierte en un discurso racista, este discurso —del cual hoy hablo— ha funcionado como una contrahistoria (1996: 59).

A la objeción de que él elogia el discurso racista al elogiar el discurso de la guerra de razas, Foucault nos dice «es necesaria una precisión: no he querido ni hacer la historia ni tejer el elogio del discurso racista, sino de aquel que yo llamaría más bien el discurso de la guerra y la lucha de razas» (Foucault, 1996: 59). Entonces la pregunta es cuándo y cómo se origina el racismo en Foucault. Para él, el discurso racista será un fenómeno «intra-europeo» de la biopolítica del estado que emergerá a fines del siglo XIX mucho después de la emergencia del discurso de guerra de razas, a comienzos del siglo XVII. Dice Foucault:

«En realidad, el discurso racista no fue otra cosa que la inversión, hacia fines del siglo XIX, del discurso de la guerra de razas, o un retomar de este secular discurso en términos sociobiológicos, esencialmente con fines de conservadurismo social

y, al menos en algunos casos, de dominación colonial.» Fíjese cómo para Foucault el colonialismo no es constitutivo del racismo sino algo accidental y lejano. Aquí vemos cómo el asunto de tener una visión intra-europea no es simplemente un asunto de curiosidad intelectual, sino que es fundamental pues nos remite a una narrativa y análisis equivocado acerca de la historia de la formación del racismo en Europa y el mundo. El asunto esencial para la formación del racismo, según Foucault, es la bifurcación que ocurre con el discurso de la «guerra de razas» en la Europa del siglo XIX. Foucault habla de dos transcripciones del discurso de la «guerra de razas». Por un lado, una primera transcripción «es la que tendrá lugar a partir del gran tema y de la teoría de la guerra social, que se desarrollan desde los primeros años del siglo XIX, y que tenderán a cancelar todas las huellas del conflicto de razas para definirse como lucha de clases» (Foucault 1996: 56). Por otro lado, «una transcripción explícitamente biológica, operada por otra parte mucho antes de Darwin, y que formará su discurso (todos sus elementos, sus conceptos, su vocabulario) de una anátomo-fisiología. Esto dará lugar al nacimiento de la teoría de las razas en el sentido histórico-biológico del término (Foucault, 1996: 55-56).

La relación de una y otra es fundamental en Foucault, pues el segundo es una respuesta conservadora del estado durante el siglo XIX a la radicalidad del primero. En otras palabras, el discurso de la guerra de razas en su transcripción revolucionaria de lucha de clases es respondida por el estado con la otra transcripción del discurso de guerra de razas en el racismo. ¿Cómo ocurre esta resignificación? El racismo biológico-social

se funda sobre la idea (que es absolutamente nueva y hará funcionar el discurso en un modo diferente,) según la cual la otra raza no es la que llegó de afuera, no es la que por determinado tiempo ha triunfado y dominado [como en el discurso de la guerra de razas], sino aquella que en forma permanente, incesante, se infiltra en el cuerpo social (o mejor dicho, se reproduce ininterrumpidamente dentro y a partir del tejido social). En otras palabras: lo que en la sociedad se nos aparece como polaridad, como fractura binaria, no sería tanto el enfrentamiento de dos razas extrañas una a la otra [discurso de la guerra de razas], como el desdoblamiento de una sola y misma raza en una super-raza y una sub-raza; o también, a partir de una raza, la reaparición de su propio pasado. Brevemente: el revés y la parte inferior de la raza que aparece en ella (Foucault 1996: 56).

Fíjense cómo Foucault nos dice que la idea de la inferioridad de una raza sobre otra al interior de un mismo grupo étnico o nacional es «absolutamente nueva» y significa una «transcripción» conservadora del discurso de «guerra de raza». Nos está hablando de un «nuevo» discurso en el siglo XIX.

Lo que en el discurso de la «guerra de razas» aparece como «etnias» horizontalmente enfrentadas en lucha, en el discurso racista se transforma en «razas» vertical y jerárquicamente relacionadas, donde una es la parte superior y la otra la parte inferior. Así «el discurso de la guerra de razas —que en la época en que apareció y comenzó a funcionar (siglo XVII) constituía esencialmente un instrumento de lucha para campos descentrados— será re-centrado y se convertirá en el discurso del poder, de un poder centrado, centralizado y centralizador. Llegará a ser un discurso de un combate a conducir, no entre dos razas, sino entre una raza puesta como la verdadera y única (la que detenta el poder y es titular de la norma) y los que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico. En ese momento aparecerán todos los discursos biológicos racistas sobre la degeneración y todas las instituciones que, dentro del cuerpo social, harán funcionar el discurso de la lucha de razas como principio de segregación, de eliminación y de normalización de la sociedad» (Foucault, 1996: 56-57).

Mientras el discurso de la «guerra de razas» identificaba el estado, la ley y la estructura de poder como instituciones que no solamente no nos defienden contra nuestros enemigos, sino que son usados por nuestros enemigos para perseguirnos y sojuzgarnos, a partir del siglo XIX el discurso racista llamará a defender dichas instituciones frente a los peligros biológicamente constitutivos de la sub-raza que constituye un peligro al patrimonio biológico. Ya no se dirá «debemos defendernos contra la sociedad» como en el viejo discurso de la guerra de razas, sino que el «nuevo» discurso racista dirá «debemos defender a la sociedad» contra los peligros biológicos de esa sub-raza interna. Se trata de la emergencia «de un racismo de estado; de un racismo que una sociedad ejercerá contra sí misma, contra sus propios elementos, contra sus propios productos; de un racismo interno —el de la purificación permanente— que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social» (Foucault, 1996: 57). El discurso racista servirá como «estrategia global de los conservadurismos sociales» (Foucault, 1996: 57). Para Foucault el discurso racista biológico emerge cuando las sociedades europeas en el siglo XIX pasan del poder soberano al poder disciplinario y biopolítico. El racismo es un discurso fundamental que emerge como parte de la normalización disciplinaria y el control biopolítico de las poblaciones. Incluso el antisemitismo como fenómeno racista para Foucault es un asunto fundamentalmente del siglo XIX y no antes. Dice Foucault:

se puede decir que el antisemitismo, como gesto religioso y racial, no intervino en forma suficientemente directa antes del siglo XIX. El viejo antisemitismo de tipo religioso fue utilizado en el seno de un racismo de Estado solo cuando se constituyó en racismo de estado . El antisemitismo se desarrolló en el momento en que el Estado trató de aparecer, de funcionar y de proponerse como aquello que asegura la integridad y la

pureza de la raza contra las razas que, atravesándola, introducen en su cuerpo elementos que son nocivos y por ende deben ser eliminados por razones de orden político y biológico. El nuevo antisemitismo retomó y utilizó, abrevando en las viejas fuerzas del antisemitismo, toda una energía y toda una mitología que hasta entonces no habían sido utilizadas en el análisis político de la guerra interna, esto es, de la guerra social. Los judíos en ese momento aparecieron —y fueron descritos— como la raza presente dentro de todas las razas y que, por su carácter biológicamente peligroso, exige la puesta a punto por parte del Estado de cierta cantidad de mecanismos de rechazo y exclusión. Fue entonces la reutilización, dentro de un racismo de Estado de un antisemitismo que tenía □ creo- otras motivaciones para provocar los fenómenos del siglo XIX, que superpusieron los viejos mecanismos del antisemitismo al análisis crítico y político de la lucha de razas llevada adelante en una determinada sociedad (1996: 76-77).

De manera que para Foucault el antisemitismo medieval y religioso se torna fundamentalmente en racismo a partir del siglo XIX con la formación del racismo de estado. Cuando el discurso de guerra de razas es apropiado conservadoramente por los estados transformándolo en discurso racista, es para Foucault el momento en que el antisemitismo se torna en racismo de estado. La vieja discriminación religiosa de tipo antisemita que viene del medioevo no se torna plenamente en discurso racista hasta el siglo XIX. Para Foucault el racismo de estado y el racismo antisemita es un asunto del siglo XIX y no antes. Según él, hubo discriminación religiosa antisemita antes del siglo XIX, pero no se torna plenamente en racismo hasta que se hace racismo científico y racismo de estado en el siglo XIX.

II. Breve historia de la formación histórico-mundial del racismo

Existía ya a fines del siglo XV en la península ibérica el discurso acerca de la «pureza de sangre». Este discurso era una forma de proto-racismo movilizado contra las poblaciones musulmanas y judías durante la conquista colonial por parte de la monarquía católica para destruir el poder político musulmán en la península ibérica, territorio conocido como Al-Ándalus. La práctica de limpieza étnica del territorio conllevó un genocidio contra las poblaciones musulmanas y judías. El discurso de la «pureza de sangre» fue un discurso del estado movilizado para vigilar a las poblaciones que sobrevivieron a las masacres y que, para evitar la muerte, fueron forzados a «convertirse» a la cristiandad. La idea de este discurso era vigilar «biopolíticamente» (contrario a Foucault estos procesos se pueden rastrear al siglo XV) a aquellas poblaciones con ascendencia judía y musulmana para asegurar que su conversión no fuera fingida. Era un discurso que se refería al árbol genealógico de la población. En ningún momento este discurso hacía referencia a un cuestionamiento

sobre la humanidad de las víctimas. Para la monarquía cristiana de la época los musulmanes y judíos eran humanos con la religión y el Dios equivocado. Eran vistos por el estado monárquico católico como una «quinta columna» del sultanato otomano en territorio peninsular (Martín Casares, 2000). La vieja discriminación religiosa del medioevo europeo tales como los viejos discursos antisemititas (judeófobos e islamófobos) fueron movilizados contra estas poblaciones. Hay que recordar que el anti-semitismo religioso medieval de esa época (fines del siglo XV) no era racial e incluía entre los pueblos semitas tanto a árabes como judíos. Lo importante aquí es que el discurso de discriminación religiosa de «pureza de sangre» no era un discurso plenamente racista porque no ponía en cuestión la humanidad de las víctimas.

Cuando el plan conocido como la «empresa de las Indias» fue propuesto por Cristóbal Colón a los reyes católicos por primera vez, la respuesta de los reyes fue aceptarlo y posponerlo hasta después de conquistado todo el territorio de Al-Ándalus. La reina Isabel le dijo a Colón que el plan tenía que esperar hasta la conquista del «reino de Granada», último sultanato en territorio peninsular. La idea de los reyes católicos era unificar todo el territorio bajo la regla de «un estado, una identidad, una religión» en oposición al mundo de Al-Ándalus donde existían «múltiples estados (sultanatos) con múltiples identidades y múltiples religiones dentro de cada uno».

El proyecto de los reyes católicos de hacer corresponder la identidad del estado con la identidad de la población es el comienzo de la idea de estado-nación en Europa. Los reyes católicos le expresaron a Colón que era importante unificar el poder territorial en manos de la monarquía católica castellana antes de pasar a la conquista de nuevos territorios fuera de la península. La conquista final sobre el poder musulmán en la península ibérica se realizó el 2 de enero de 1492 con la conquista sobre el emirato Nazarí de Granada. El 12 de octubre de 1492, unos diez meses y diez días después, llega Cristóbal Colón a las orillas de las «Indias Occidentales». Esta relación entre conquista de Al-Ándalus y conquista de las Américas ha sido poco explorada en la literatura, pero constituye un eje fundamental para entender las mutaciones en los procesos de dominación y sus discursos ocurridas en el siglo XVI. Aquí sigo las aportaciones de Nelson Maldonado-Torres (2008) cuando dice:

en el siglo XVI se trastocan las coordenadas conceptuales que definían la 'lucha por el imperio' y las formas de clasificación social en el siglo IV y en siglos posteriores antes del 'descubrimiento' y conquista de las Américas. La relación entre religión e imperio está en el centro de una transformación vital de un sistema de poder basado en diferencias religiosas a uno basado en diferencias raciales. Por eso ya en la modernidad la episteme dominante no sólo será definida en parte por las tensiones y mutuas colaboraciones

entre la idea de religión y la visión imperial del mundo conocido, sino más bien por una dinámica entre imperio, religión, y las gentes que aparecieron en el mundo antes desconocido o creído despoblado por los Europeos (África primero y las Américas después). Es con relación a estas gentes que la idea de raza nace en la modernidad (230).

Los métodos de conquista militar y evangelización de moriscos (musulmanes conversos) y marranos (judíos conversos) usados para la colonización de Al-Ándalus durante todo el siglo XV por la monarquía católica fueron extrapolados a las Américas y usados contra las poblaciones indígenas. Pero lo que quiero explorar en esta sección es la influencia contraria, es decir, cómo la conquista de las Indias Occidentales se articuló con y afectó los viejos discursos y procesos de discriminación religiosa medieval contra moriscos y marranos en la España del siglo XVI. Lo primero que habría que afirmar es que al bajarse del barco luego de meses de navegación por el Atlántico lo primero que Colón escribe en su diario al encontrarse con lo que él pensaba eran poblaciones de la India (recordemos que Colón murió creyendo que había llegado a la India) el 12 de octubre de 1492 fue: «Ellos andan todos desnudos como su madre los parió.... Y yo creí e creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por captivos. Ellos deven ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dizen todo lo que les dezía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareçio que ninguna secta tenían» (citado en Maldonado-Torres, 2008: 215).

Como afirma Maldonado-Torres, «pueblos sin secta» en la época se tradujo bajo la noción de «pueblos sin religión». En el imaginario cristiano de la época decir «pueblos sin religión» no tiene nada que ver con la interpretación contemporánea que significaría «pueblos ateos» sin ninguna otra connotación acerca de su humanidad. Pero a fines del siglo XV la noción de «pueblos sin religión» tiene otra connotación. En el imaginario cristiano de la época todos los humanos tienen religión. Puede ser el Dios o los Dioses equivocados, puede haber guerras y matarse en la lucha contra el Dios equivocado, pero la humanidad del otro, como regla y como forma de dominación, no es puesta en cuestión. Esto se modifica radicalmente con la conquista de las Américas a partir de 1492 y la caracterización de los indígenas por Colón como «pueblos sin religión». Una lectura anacrónica de esta frase nos haría pensar que Colón se refería a «pueblos ateos». Pero no tener religión en el imaginario cristiano de la época era equivalente a no tener alma, es decir, ser expulsado del «reino de lo humano» hacia el «reino animal». Dice Maldonado-Torres (2008):

«Referirse a los indígenas como sujetos sin religión los saca aparte de la categoría de lo humano. Como la religión es algo universal en los humanos, la falta de la misma no denota la falsedad de la proposición, sino al contrario, el hecho de que hay sujetos que no son del todo humanos en el mundo» (217).

Contrario al sentido común contemporáneo, el «racismo de color» no fue la primera forma del discurso racista. El «racismo religioso» («pueblos con religión» frente a «pueblos sin religión») fue la primera forma de racismo en el «sistema-mundo capitalista/patriarcal occidental-céntrico/cristiano-céntrico moderno/colonial». Esta definición de «pueblos sin religión» se acuñó durante todo el siglo XVI en España. El debate que provocó la conquista de las Américas fue alrededor del tema de si los «pueblos sin religión» encontrados en las Indias Occidentales tienen alma o no tienen alma. Este debate colonial generó un «efecto bumerang» que redefinió todo el imaginario de dominación de la época. Recordemos que siendo el latín la lengua de escritura de la época y estando la autoridad del conocimiento en manos de la iglesia por medio de la teología cristiana, lo escrito por Colón y por todos los filósofos cristianos del siglo XVI español circuló rápidamente por toda Europa.

El gran debate de los primeros cincuenta años del siglo XVI español era si los «indios» tenían alma o no. La categoría de «indio» constituye una nueva invención identitaria que homogeneiza toda una heterogeneidad de identidades a partir de la idea errada de los españoles de creerse haber llegado a la India. Ese debate fue el primer debate racista en la historia mundial y la identidad de «indio» fue la primera identidad moderna. La pregunta sobre si los «indios» tenían alma o no era ya una pregunta racista que remitía directamente en la época a la pregunta de si eran humanos o animales. En el imaginario cristiano de la época esto tenía importantes repercusiones porque si no tenían alma estaba justificado a los ojos de Dios esclavizarlos y tratarlos como animales. Pero en caso de que tuvieran alma entonces era un pecado a los ojos de Dios esclavizarlos, asesinarlos o maltratarlos. Ese debate tuvo repercusiones fundamentales sobre los viejos discursos medievales de discriminación religiosa.

Hasta finales del siglo XV, los viejos discursos anti-semitas islamófobos o anti-semitas judeófobos referían al «Dios equivocado» a la «teología equivocada» o a la «influencia del demonio en la religión equivocada» sin cuestionar la humanidad de las víctimas. Pero con la colonización de las Américas estos viejos discursos de discriminación religiosa medieval mutaron rápidamente, transformándose en discursos de discriminación racial moderna. Si bien la palabra «raza» no era usada en la época, sí era un debate racista en el sentido usado por el racismo científico del siglo XIX en la medida en que el debate teológico del siglo XVI tenía la misma connotación del debate científicista del siglo XIX, es decir, era un debate acerca de la humanidad de unos y la animalidad de los otros articulado por las propias instituciones de estado que en la época era la monarquía católica castellana. Esto se ve muy claramente en el debate de Bartolomé de las Casas y Ginés Sepúlveda en la Escuela de Salamanca a mediados del siglo XVI cuando finalmente el estado imperial español pone a juicio por un tribunal cristiano-teológico la decisión final

acerca de si los «indios» tienen alma o no. El racismo estatal no es un fenómeno del siglo XIX como reclamaría Foucault, sino un fenómeno que ya aparece en todo su esplendor en el siglo XVI.

Como es sabido, Ginés Sepúlveda argumentó a favor de la idea de que los «indios» no tienen alma y que, por tanto, son animales que pueden ser usados en los procesos de producción como esclavos sin ser un pecado a los ojos de Dios. Parte de su argumentación para su demostración era el argumento capitalista moderno de que los «indios» no tenían sentido de propiedad privada y de comercio. Bartolomé de las Casas argumentaba que los «indios» tenían alma pero que eran pueblos que estaban en un estadio de barbarie. Por tanto, para Las Casas, era un pecado a los ojos de Dios esclavizarlos y la tarea era «cristianizarlos». Aquí se inaguran los dos discursos racistas usados por los imperialismos occidentales a través de los próximos 450 años de expansión colonial europea en el mundo: el discurso racista biológico y el discurso racista culturalista.

El discurso racista biológico es una secularización en el siglo XIX del discurso racista teológico de Sepúlveda. Al pasar la autoridad del conocimiento en Occidente de la teología cristiana a la ciencia a partir de la Ilustración y la Revolución Francesa en el siglo XVIII, se transmutó el discurso racista teológico sepulvedano de «pueblos sin alma» en un discurso biologicista de «pueblos sin genes humanos». Lo mismo ocurrió con el discurso bartolomeniano que se transmutó de «pueblos bárbaros a cristianizar» en el siglo XVI hacia un discurso racista culturalista de «pueblos primitivos a civilizar» en el siglo XIX.

El resultado del juicio en la Escuela de Salamanca en 1552 es también conocido: el estado imperial español decide que los «indios» tienen alma pero son bárbaros a cristianizar. Por tanto, es un pecado a los ojos de Dios esclavizarlos. La conclusión pareciera ser que de ahí en adelante los «indios» fueran a ser liberados del yugo colonial español. Pero ese no fue el caso. Los «indios» pasaron de trabajo esclavo a una nueva forma de trabajo coercitivo conocido como la encomienda. Desde entonces el imperio español re-articuló la división internacional del trabajo a partir de la idea de raza de una manera más sistemática. Mientras los «indios» hacían trabajo forzado en la «encomienda», el trabajo esclavo se asignaba a los «africanos» que eran clasificados como «pueblos sin alma». Comenzó entonces el comercio de africanos esclavizados en el Atlántico que se extendería por varios siglos. Con la esclavización africana en las Américas el discurso racista religioso se transformó en discurso racista de color.

Estos debates racistas acerca de los «indios» durante el siglo XVI español tuvieron graves repercusiones sobre las poblaciones moriscas y marranas al interior de España. El viejo discurso medieval anti-semita judeófobo e islamófobo de discriminación religiosa se transformó en discurso racista anti-semita islamófobo

y judeófobo. Ya no era si la población discriminada religiosamente tenía el Dios o la teología equivocada. Ahora se extrapolaba al marrano y el morisco el racismo religioso anti-indígena poniéndose en cuestión la humanidad de quien le rezaba al Dios equivocado. Aquel que le rezaba al Dios equivocado, no tenía alma, era un sub-humano o no-humano. Al igual que los indígenas en las Américas, se les iba a explugar del reino de lo humano comparándoseles con animales (Perceval, 1992; 1997). Esto último representó una transformación radical que va de la inferiorización de las religiones no-cristianas (judaísmo, islam, etc.) en el medioevo europeo a la inferiorización de los seres humanos que practican dichas religiones (judíos, musulmanes, etc.). La jerarquía religiosa cristiano-céntrica global y la jerarquía etno/racial occidentalocéntrica global del «sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristiano-céntrico moderno/colonial» que se forma a partir de 1492 se enredan borrándose la distinción entre practicar una religión no-cristiana y ser racializado como un ser inferior debajo de la línea de lo humano. Contrario a la narrativa eurocéntrica de Foucault, que ubica en el siglo XIX la transmutación del antisemitismo religioso en racismo antisemita, el racismo antisemita de corte anti-judío y de corte anti-musulmán aparece ya en el siglo XVI español donde las viejas narrativas antisemitas medievales de discriminación religiosa se enredan con el nuevo imaginario racista que produce la conquista de las Américas en el siglo XVI resignificando el antisemitismo religioso en antisemitismo racial. Igualmente, contrario a Foucault, este racismo antisemita del siglo XVI es a su vez ya un racismo de estado.

Incluso desde el siglo XVI se desarrolla un mercado de esclavos moriscos, a pesar de estar prohibido esclavizar a alguien de religión cristiana y bautizado por la iglesia (Martín Casares, 2000). De manera que ya no importa cuánto se asimilen a la cristiandad, se trata de seres naturalmente sospechosos en su humanidad que nunca serán considerados verdaderamente cristianizados ni iguales a los cristianos. El racismo anti-morisco se va a intensificar durante todo el siglo XVI terminando con la expulsión en masa definitiva de los moriscos en 1609.

El racismo científico del siglo XIX no es, como argumentaba Foucault, una rearticulación del viejo discurso de la «guerra de razas», sino que es una rearticulación del racismo religioso de corte teológico cristiano de «pueblos sin alma» del siglo XVI y del racismo de color de fines del siglo XVI, de corte «biologizante». El viejo discurso de la «guerra de razas» en Europa no fue el fundamento de este racismo científico, como insiste equivocadamente Foucault con su método genealógico, sino el viejo racismo religioso y el racismo de color que emergió a partir del siglo XVI. Esta historia y sus repercusiones para todo el imaginario europeo en la época es totalmente ignorada por Foucault. Sin embargo, sin dicha historia es imposible definir con claridad qué entendemos por racismo.

III. Concepción fanoniana del racismo

En esta sección voy a discutir la definición fanoniana de racismo, porque es fundamental para ver qué se entiende por racismo. Para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación durante siglos por el «sistema imperialista/occidentocéntrico/cristianocéntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial» (Grosfoguel, 2011). Las personas que están arriba de la línea de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con subjetividad y con acceso a derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas sub-humanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por tanto, negada (Fanon, 2010).

Hay varios aspectos importantes para destacar en esta definición de «racismo». La definición fanoniana de racismo nos permite concebir diversas formas de racismos evadiendo los reduccionismos de muchas definiciones. Dependiendo de las diferentes historias coloniales en diversas regiones del mundo, la jerarquía de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano puede construirse con categorías raciales diversas. El racismo puede marcarse por color, etnicidad, lengua, cultura o religión. Aunque el racismo de color ha sido predominante en muchas partes del mundo, no es la forma única y exclusiva de racismo. En muchas ocasiones confundimos la forma particular de marcar el racismo en una región del mundo con la definición universal exclusiva del racismo. Esto ha creado una enorme cantidad de problemas conceptuales y teóricos. Si colapsamos la forma particular que el racismo adopta en una región o país del mundo como si fuera la definición universal de racismo perdemos de vista la diversidad de racismos que no son necesariamente marcados de la misma forma en otras regiones del mundo. Así adoptamos la falsa conclusión de que en otras partes del mundo no existe racismo si la forma de marcar el racismo en una región o país particular no coincide con la forma de marcarlo en otra región o país. El racismo es una jerarquía de dominación de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano. Esta jerarquía puede ser construida/marcada de diversas formas. Las élites occidentalizadas del tercer mundo (africanas, asiáticas o latinoamericanas) reproducen prácticas racistas contra grupos etno/raciales inferiorizados, donde los primeros ocupan la posición de superioridad sobre los últimos. Por tanto, dependiendo de la historia local/colonial la inferiorización puede definirse o marcarse a través de líneas religiosa, étnicas, culturales o de color.

En la historia colonial irlandesa, los británicos contruyeron su superioridad racial sobre los irlandeses sin marcar la división racial a partir del color de la piel, sino por la religión. No era posible marcar una jerarquía racial en Irlanda usando el racismo de color, porque tanto los colonizadores como los colonizados tenían el mismo

color de piel. El imperio británico usó la jerarquía religiosa de los protestantes como superior a los católicos para marcar la línea de lo humano. Lo que parecía en apariencia un conflicto religioso entre protestantes y católicos era de facto un conflicto racial/colonial. Lo mismo puede decirse de la islamofobia en Europa y los Estados Unidos hoy. La identidad religiosa musulmana constituye hoy día uno de los más destacados marcadores de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano. Digo «uno de los marcadores», porque tanto en Europa como en Norte América el racismo de color continúa siendo muy importante e incluso se enreda de manera compleja con el racismo religioso. Sin embargo, mientras en muchas regiones del mundo la jerarquía etno/racial de superioridad/inferioridad está marcada por el color de la piel, en otras regiones está construida por prácticas étnicas, lingüísticas, religiosas o culturales. La «racialización» ocurre por la marca de «cuerpos». Algunos «cuerpos» son racializados como superiores y otros «cuerpos» son racializados como inferiores. El punto importante para Fanon es que aquellos sujetos localizados en el lado superior de la línea de lo humano viven en lo que él llama la «zona del ser», mientras que aquellos sujetos que viven en el lado inferior de esta línea viven en la zona del no-ser (Fanon, 2010).

a. Interseccionalidades diferenciadas: zona del ser y zona del no-ser

En un mundo imperial/capitalista/colonial, la raza constituye la línea divisoria transversal que atraviesa y organiza las relaciones de opresión de clase, sexualidad, y género a escala global. Esto es lo que se ha nombrado como la «colonialidad del poder» (Quijano, 2000). La «interseccionalidad» de las relaciones de dominación de raza, clase, sexualidad y género, concepto desarrollado por las feministas negras (Crenshaw, 1991), ocurre en ambas zonas del mundo que describe Fanon. Sin embargo, la experiencia vivida de las diversas opresiones y la manera particular como ocurre la interseccionalidad es diferente en la zona del ser en comparación con la zona del no-ser. En la zona del ser, los sujetos, por ser racializados como seres superiores, no viven opresión racial, sino privilegio racial. Como se discutirá más adelante, esto tiene implicaciones fundamentales en como se vive la opresión de clase, sexualidad y género. En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial. Por tanto, la opresión de clase, sexualidad y género que se vive en la zona del no-ser es cualitativamente distinta a como estas opresiones se viven en la zona del ser. El asunto por enfatizar es que hay una diferencia cualitativa entre cómo las opresiones interseccionales se viven en la zona del ser y la zona del no-ser en el «sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial» (Grosfoguel, 2011).

Para Fanon, ninguna de estas zonas es homogénea. Ambas zonas son espacios heterogéneos. Dentro de la zona del ser existen conflictos continuos entre lo que en la filosofía hegeliana se caracteriza como la dialéctica del «Yo» y el «Otro».

En la dialéctica del «Yo» y el «Otro» dentro de la zona del ser hay conflictos, pero no son raciales porque la humanidad del otro oprimido es reconocida por el «Yo» opresor. El «Yo» en un sistema imperialista /capitalista/patriarcal son las élites metropolitanas masculinas heterosexuales occidentales y las élites masculinas heterosexuales occidentalizadas en los países periféricos. El «Otro» en la zona del ser son las poblaciones occidentales de los centros metropolitanos u occidentalizadas dentro de la periferia, cuya humanidad es reconocida pero que al mismo tiempo viven opresiones no-raciales de clase, sexualidad o género dominados por el «Yo» imperial en sus respectivas regiones y países. La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico, sino una posición en las relaciones raciales de poder que ocurren a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurren a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados. Existe un colonialismo interno tanto en el centro como en la periferia. Existen zonas del ser y no-ser a escala global entre centros occidentalizados y periferias no-occidentales (colonialidad global), pero también existen zonas del ser y zonas del no-ser tanto en los centros metropolitanos como también en las periferias (colonialismo interno). La zona del no-ser dentro de un país sería la zona del colonialismo interno. Sin embargo, es aquí donde la teoría crítica decolonial de Boaventura de Sousa Santos (2010) contribuye a esclarecer la diferencia entre la zona del ser y la zona del no-ser.

b. Zonas fanonianas y la línea abisal de De Sousa Santos

Para De Sousa Santos (2010) en la modernidad existe una línea abismal entre los habitantes encima de esta línea y los habitantes debajo de esta línea. Si traducimos esta línea como de lo humano y llamamos zona del ser a los que habitan encima de la línea abismal y zona del no-ser a los que habitan por debajo de ella, podemos enriquecer nuestro entendimiento de la modernidad y su sistema-mundo capitalista/imperial/patriarcal/racial colonial que habitamos. Para De Sousa Santos, la manera como se gestionan los conflictos en la zona del ser (arriba de la línea abismal) es a través de lo que él llama mecanismos de regulación y emancipación. Existen códigos de derechos civiles/humanos/laborales, relaciones de civilidad, espacios de negociaciones, y acciones políticas que son reconocidas al «Otro» oprimido en su conflicto con el «Yo» dentro de la zona del ser. La emancipación se refiere a discursos de libertad, autonomía e igualdad que forman parte de los fines discursivos, institucionales y legales de la gestión de los conflictos en la zona del ser. Como tendencia, los conflictos en la zona del ser son regulados mediante métodos no-violentos. La violencia siempre se usa en momentos excepcionales. Esto último no niega que existan en la zona del ser momentos de violencia. Pero existen más como excepción que como regla.

Por el contrario, como Boaventura de Sousa Santos (2010) afirma, en la zona del no-ser debajo de la línea abismal, donde las poblaciones son deshumanizadas en el sentido de considerarse por debajo de la línea de lo humano, los métodos

usados por el «Yo» imperial/capitalista/masculino/heterosexual y su sistema institucional para gestionar y administrar los conflictos recurren a la violencia y a la apropiación abierta y descarada. Como tendencia, los conflictos en la zona del no-ser son gestionados por la violencia perpetua y solamente en momentos excepcionales se usan métodos de regulación y emancipación. Dado que la humanidad de la gente clasificada en la zona del no-ser no es reconocida, dado que son tratados como no-humanos o sub-humanos, esto es, sin normas de derechos y civilidad, entonces se permiten actos de violencia, violaciones y apropiaciones que en la zona del ser serían inaceptables. Para De Sousa Santos (2010), ambas zonas son parte del proyecto de la modernidad colonial. Por otro lado, para Fanon, la dialéctica de mutuo reconocimiento entre el «Yo» y el «Otro» que existe en la zona del ser, colapsa, se desploma en la zona del no-ser al no haber reconocimiento de la humanidad del otro.

En resumen, en la zona del ser tenemos formas de administrar los conflictos de paz perpetua con momentos excepcionales de guerra, mientras que en la zona del no-ser tenemos la guerra perpetua con momentos excepcionales de paz.

c. Interseccionalidad y estratificación en las zonas marcadas por la línea abismal

La opresión de clase, género y sexualidad vivida dentro de la zona del ser y dentro de la zona del no-ser no es igual. Como los conflictos con las clases y las élites dominantes en la zona del ser son de naturaleza no-racial, tenemos que en los conflictos de clase, género y sexualidad el «Ser Otro» (Otro oprimido no-racialmente dentro de la zona del ser) comparte los privilegios del orden de derechos imperiales, los discursos emancipadores de la Ilustración y los procesos de negociación y resolución de conflictos. Por el contrario, como en la zona del no-ser los conflictos de clase, género y sexualidad son al mismo tiempo articulados por la opresión racial, los conflictos son gestionados y administrados con métodos violentos y de apropiación continua. La opresión de clase, sexualidad y género vivida por el «No-Ser Otro» (el Otro oprimido en la zona del no-ser) se agrava debido a la articulación de dichas opresiones con la opresión racial. Por ejemplo, mientras los obreros en la zona del no-ser arriesgan sus vidas cuando intentan organizar un sindicato, ganando uno o dos dólares al día y trabajando de diez a catorce horas al día; los obreros en la zona del ser gozan de derechos laborales, salarios altos por hora y mejores condiciones de trabajo. Si bien una obrera en una maquiladora en Ciudad Juárez, que gana dos dólares al día es formalmente una trabajadora asalariada, su experiencia vivida no tiene nada que ver con un obrero asalariado en la Boeing Company en Seattle, que gana cien dólares la hora. Los mismos principios aplican a la opresión de género y sexualidad. Mujeres y *gays*/lesbianas occidentales siendo oprimidos viven privilegio racial gozando de acceso a recursos, riqueza, derechos y poder que es desproporcionadamente

mayor que las mujeres o *gays*/lesbianas oprimidas no-occidentales en la zona del no-ser. De hecho, a pesar de la opresión de género en la zona del ser, las mujeres occidentales siendo una minoría demográfica en el mundo, tienen más poder, recursos y riqueza que la mayoría de los hombres del mundo que son de origen no-occidental y viven en la zona del no-ser del presente sistema-mundo. En el orden de cosas imperial occidentalocéntricas, no es lo mismo ser un «Otro humano» oprimido dentro de la zona del ser que un «no-humano Otro» en la zona del no-ser. Para Fanon y para Sousa Santos, la zona del ser es el mundo imperial, que incluye no solamente a las élites imperiales, sino también a sus sujetos oprimidos occidentales tanto en los centros como en las periferias del sistema-mundo, mientras que la zona del no-ser es el mundo colonial con sus sujetos oprimidos no-occidentales.

Pero para Fanon y De Sousa Santos, igualmente, la zona del no-ser es heterogénea y estratificada. Lo que esto quiere decir es que en la zona del no-ser, además de la opresión que los sujetos viven por parte de los sujetos en la zona del ser, hay también opresiones ejercidas dentro de la zona del no-ser entre los sujetos pertenecientes a dicha zona que son también estratificadas. Un hombre heterosexual no-occidental de la zona del no-ser vive privilegios oprimiendo mujeres heterosexuales o *gays*/lesbianas no-occidentales dentro de la zona del no-ser. A pesar de que el hombre heterosexual no-Occidental es un oprimido en la zona del no-ser en relación con la zona del ser, la situación social es todavía peor para una mujer o un *gay*/lesbiana en la zona del no-ser. El problema es que la mujer no-occidental y los *gays*/lesbianas no-occidentales en la zona del no-ser son no solamente oprimidos por los pueblos occidentales que habitan en la zona del ser, sino también por otros sujetos pertenecientes a la zona del no-ser. Esto último implica una doble, triple o cuádruple opresión para los sujetos oprimidos no-occidentales dentro de la zona del no-ser que no se compara con el acceso a los derechos humanos/civiles/laborales, las normas de civilidad, los ingresos/salarios y los discursos emancipatorios reconocidos y vividos por los sujetos occidentales oprimidos dentro de la zona del ser.

d. Epistemología colonial y descolonización del conocimiento

¿Cuál es la relevancia de la zona del ser y de la zona del no-ser para la discusión acerca de la descolonización epistémica en lucha contra el eurocentrismo? La descolonización epistémica implica, como diría Aníbal Quijano (1991), desconectarse del eurocentrismo. Pero la pregunta es: ¿desconectarse de qué? Lo que conocemos hoy día como teoría crítica o pensamiento crítico es la teoría social producida desde la experiencia histórico-social del «Otro» dentro de la zona del ser. El marxismo, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, el posestructuralismo, el psicoanálisis, etc. son modalidades de pensamiento crítico producidos desde la posición epistémica del «Otro» dentro de la zona del ser. La inferioridad racial de

la zona del no-ser ocurre no solamente en relación con los procesos de dominación y explotación en las relaciones de poder económicas, políticas y culturales, sino también en los procesos epistemológicos. El racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser se consideran a priori como superiores a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser. La pretensión es que el conocimiento producido por los sujetos pertenecientes a la zona del ser, ya sea desde el punto de vista derechista del «Yo» imperial o desde el punto de vista izquierdista del «Otro» oprimido occidental dentro de la zona del ser, por esta sola razón se considere universalmente válido para todos los contextos y situaciones en el mundo. Esto conduce a una epistemología universalista imperial/colonial tanto de derecha como de izquierda en la zona del ser al no tomarse en serio la producción teórica producida desde la zona del no-ser e imponer como diseño global/imperial sus esquemas teóricos pensados para realidades muy distintas a las situaciones de la zona del no-ser. La teoría crítica que se produce a partir de los conflictos sociales que vive el «Otro» oprimido dentro de la zona del ser con su acceso a procesos de regulación y emancipación, donde la dominación racial se vive como privilegio y no como opresión, es tomada como el criterio para entender la experiencia histórico-social de aquellos sujetos que viven la continua violencia y apropiación producida por la dominación racial hacia la zona del no-ser.

El problema es que la teoría crítica producida en la zona del ser no pensó los conflictos sociales ni las particularidades coloniales de la zona del no-ser. Y si los pensó, lo hizo desde la perspectiva de la experiencia histórico-social de la zona del ser. De manera que la imposición de esta teoría crítica desde la zona del ser hacia la zona del no-ser constituye una colonialidad del saber por la izquierda. La teoría crítica de izquierda producida dentro de la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento de la experiencia histórico-social del «Otro» dentro de la zona del ser no es suficiente para entender los problemas vividos ni la manera como se articulan los procesos de violencia y apropiación de la dominación y explotación de aquellos sujetos pertenecientes a la zona del no-ser. Cuando los sujetos coloniales que habitan la zona del no-ser adoptan de manera acrítica y exclusiva la teoría social producida por la experiencia del «Otro» en la zona del ser sin tomar en serio la teoría crítica producida en la experiencia del «No-ser Otro» en la zona del no-ser, se someten a una colonización mental subordinada a la izquierda occidentalizada.

Las teorías críticas de la izquierda occidentalizada en la zona del ser, con muy pocas excepciones, son ciegas frente a los problemas vividos en la zona del no-ser y a la diferencia cualitativa entre la opresión vivida en la zona del ser en contraste con la zona del no-ser. El racismo epistémico en esta teoría crítica

es tal que la pretensión es que la teoría producida en el Norte Global debe aplicarse igualmente al Sur Global. Pero las teorías producidas por los «Otros» en la zona del ser tienden a ser ciegas hacia la experiencia social del Sur Global que vive dentro de la zona del no-ser. Esta ceguera conduce a la invisibilidad de la experiencia de dominación y explotación vivida en la zona del no-ser como violencia perpetua y que son ignoradas o sub-teorizadas por la teoría crítica producida desde la zona del ser. Por tanto, una consecuencia importante que se deriva de esta discusión es que el proyecto de descolonización epistémica conlleva una desconexión no solamente de la teoría de derecha como de la teoría crítica de izquierda producida en la experiencia social de la zona del ser, que son ciegas a la experiencia social de la zona del no-ser. Pero la descolonización tiene que producirse en una teoría crítica descolonial que haga visibles las experiencias desperdiciadas e invisibilizadas por las teorías críticas nórdico-céntricas de la zona del ser. Es aquí donde la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias de Boaventura de Sousa Santos (2010) constituyen una contribución fundamental a la descolonización de las ciencias sociales y un ejemplo de una teoría descolonial producida por un pensador europeo.

La descolonización epistémica, al mismo tiempo que abre el horizonte al reconocimiento de experiencias ignoradas e invisibilizadas por las ciencias sociales occidentalizadas, no descarta el aprender de las contribuciones de la teoría crítica producida en la zona del ser. Lo que se propone en cambio es trascender sus límites y cegueras subsumiendo las contribuciones críticas que vienen de la zona del ser dentro de las múltiples epistemologías críticas descoloniales producidas en la zona del no-ser. Este proceso de subsunción de las teorías de la zona del ser dentro de las preguntas y problemáticas de la zona del no-ser implica descolonizar la teoría crítica de la zona del ser para hacerla más útil a los proyectos de liberación descoloniales.

IV. Crítica al anti-esencialismo radical

En la arena política, las teorías críticas producidas en la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento de aquellos que viven la violencia y la apropiación en la zona del no-ser, son menos conocidas y consideradas inferiores frente a las teorías críticas producidas por la izquierda occidentalizada en la zona del ser. El problema no es solamente de colonización epistémica, sino también de incomprensión política. El desafío político es: ¿cómo construir coaliciones y alianzas políticas entre los sujetos oprimidos como «Otros» en la zona del ser y los sujetos «Otros» oprimidos en la zona del no-ser contra el «Yo» occidental/capitalista/masculino/heterosexual/militar en la zona del ser? La incomunicación y la incomprensión de los oprimidos en la zona del ser sobre la situación vivida en la zona del no-ser conlleva un *impasse* para

realizar alianzas políticas. ¿Cómo una política de solidaridad puede desarrollarse de manera que pueda ir en ambas direcciones y no conlleve un acto unilateral paternalista colonial racista de la izquierda occidentalizada sobre los pueblos en la zona del no-ser? Si la gente oprimida de la zona del ser produce teoría crítica que ellos consideran ser la única válida y exclusiva para entender, criticar y transformar el mundo, y hacen invisibles e inferiores otros modos de teorización crítica que se producen a partir de la experiencia de la zona del no-ser, entonces no hay condiciones de posibilidad para realizar alianzas políticas de igual a igual.

El futuro descansa en construir proyectos políticos que sean epistémicamente pluriversales y no universales, donde haya espacio para la diversidad epistémicamente crítica. Para eso, los oprimidos en la zona del ser tendrían que tomarse en serio las teorías críticas y los conocimientos críticos producidos en la zona del no-ser y, por tanto, ser capaces de construir alianzas políticas como iguales contra el «Yo» imperial en la zona del ser. Esto implica una descolonización de la subjetividad del «Otro» en la zona del ser. Sin embargo, la descolonización en la zona del ser no es equivalente a la descolonización en la zona del no-ser. Es aquí donde Boaventura de Sousa Santos propone otro concepto clave: traducción (De Sousa Santos, 2010). La traducción es fundamental para establecer puentes entre diversos movimientos sociales. Sin traducción, no es posible entender ni respetar las diferencias. No se trata de que haya commensurabilidad absoluta en los procesos de traducción. Existen muchas cosas intraducibles por ser incommensurables. Sin embargo, esto no descarta espacios de traducción, negociación y respeto que permitan actuar políticamente juntos desde la diferencia de situaciones y proyectos políticos.

Pero la traducción no es solamente un trabajo político, sino también intelectual. La traducción se complementa con la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias de Boaventura de Sousa Santos. Como dice este autor (2010), al enriquecerse el número y la multiplicidad de experiencias disponibles, es fundamental tener métodos de inteligibilidad, coherencia y articulación. De esta manera, la traducción constituye en la obra de De Sousa Santos un mecanismo metodológico fundamental para dar cuenta de inteligibilidad y coherencia frente al incremento de experiencias posibles y visibles que la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias producen.

Sin embargo, los mismos métodos decoloniales no pueden ser aplicados de la misma forma en la zona del ser y en la zona del no-ser si es que queremos evadir caer en otra forma de colonialismo desde la izquierda. En la zona del no-ser, inflar y construir identidades y epistemologías fuertes con meta-narrativas sólidas es necesario en el proceso de reconstrucción y descolonización. Reconstruir identidades y epistemologías fuertes es un requisito para reconstruir en la zona del no-ser lo que la colonialidad ha destruido y reducido a la inferioridad a través de siglos de expansión colonial europea. Muchos posmodernos, posestructuralistas e, incluso,

marxistas aplican de manera reaccionaria el método del anti-esencialismo radical contra los pueblos indígenas, aborígenes, afros, inmigrantes del sur, ciudadanos no-occidentales y otros sujetos coloniales que producen metanarrativas descoloniales desde la zona del no-ser. La izquierda occidentalizada con su anti-esencialismo radical, en lugar de traducir las propuestas, visiones y concepciones de los sujetos coloniales, las descalifican. Estos métodos de la izquierda occidentalizada terminan siendo cómplices con el racismo colonial histórico de hacer inferior el conocimiento y las epistemologías producidas por los sujetos coloniales. Después de siglos de epistemologías, conocimientos e identidades destruidas, la descolonización en la zona del no-ser pasa por un proceso necesario de reconstrucción de sus propios pensamientos e identidades. La izquierda occidentalizada tiene dificultades para entender estos procesos. El anti-esencialismo radical de la izquierda occidentalizada se ha convertido hoy día en un instrumento de silenciamiento colonial, de inferioridad epistemológica y de subestimación política de las voces críticas que producen conocimiento desde la zona del no-ser.

La obra de Boaventura de Sousa Santos es un importante antídoto a este anti-esencialismo radical. Su anti-esencialismo está acompañado de un gran respeto y precaución frente a las culturas y epistemologías del sur. Esto está implicado en su llamado a la ecología de saberes, de temporalidades, de escala, de reconocimiento y de productividades. Para De Sousa Santos, la diversidad epistémica envuelve un diálogo de saberes que permita la incorporación de conocimientos y experiencias de culturas no-occidentales como punto de partida para retomar las experiencias desperdiciadas por la razón occidental. De ahí que defienda un anti-esencialismo moderado.

La desconstrucción, des-esencialización y des-totalización radical son métodos fundamentales de descolonización dentro de la zona del ser, que siempre y cuando no se extrapolen al pensamiento crítico de los sujetos colonizados para descualificarlos, constituyen un paso importante para que los sujetos imperiales comiencen un proceso descolonial. Pero esto solamente es un primer paso en el proceso de descolonización de la zona del ser. Descolonizar occidente y los privilegios de «blancura» es algo que conlleva muchas otras cosas. Por ejemplo, descolonizar la posicionalidad privilegiada de un «blanco» occidental (sea en un país periférico o en un centro metropolitano) conlleva además, entre otras cosas, luchar por las siguientes demandas:

1. Pérdida de privilegio (social, político, económico, epistemológico, etc.) frente a los sujetos coloniales en busca de relaciones igualitarias.
2. Transferir recursos de la zona del ser hacia la zona del no-ser.
3. Oponerse radicalmente a las agresiones imperiales/militares, así como a la violencia policiaca en la zona del no-ser.

4. Anti-racismo radical.
5. Tomar en serio el conocimiento crítico producido por y desde el Sur Global.

Hay muchas otras demandas que pueden tomarse hoy en dirección descolonizadora para sujetos occidentales/«blancos». Sin embargo, para superar esto, necesitamos crear un mundo con una nueva estructura de poder donde occidente no domine ni explote al resto del mundo. Las teorías críticas nordocéntricas, incluida la teoría de Foucault, no son suficientes. Pero en realidad la pregunta «¿qué significa la descolonización para sujetos occidentalizados?» apenas comienza a encontrar respuesta. La misma constituye un desafío y todavía no existe una idea clara al respecto. La sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos constituye un paso fundamental en esta dirección.

Bibliografía

Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review* 43: 1241-1279.

De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI.

Fanon, Frantz. 2010. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Foucault, Michel. 1996. *Genealogía del racismo*. Colección Caronte Ensayos. La Plata: Altamira.

Grosfoguel, Ramón. 2011. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality" *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* Vol. 1, No. 1: 1-38 <http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>

Maldonado Torres, Nelson. 2008. «Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial». En *Islamophobie dans le Monde Moderne*, 205-238. Editado por Mohamed Mestiri, Ramón Grosfoguel y El Yamine Soum. París, IHTT.

Martín Casares, Aurelia. 2000. *La esclavitud en la Granada del Siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada.

Martín Casares, Aurelia. 1992. «Animalitos del señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650)» en *Áreas: Revista de Ciencias Sociales* (Universidad de Murcia), No. 14: 173-184.

Perceval, José María. 1997. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.

Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America". *NEPANTLA* 1.3: 533-80.

Quijano, Aníbal. 1991. «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad». *Perú Indígena* 29 (1991): 11-21.