

Modulaciones poscoloniales y conocimiento. Notas.

Postcolonial modulations and knowledge. Notes.

Alejandro De Oto*

adeoto@gmail.com

Enviado para su publicación: 30/05/20

Aceptado para su publicación: 01/07/20

I.

Tiene una larga historia el problema de la relación entre un modo de conocer y sus representaciones. Una relación que se desenvuelve por las disciplinas que conforman el extenso espacio de trabajo conocido como ciencias sociales, ciencias humanas o humanidades. Los debates acerca de los modos en que se conoce siempre conducen a la relación con lo representado y a las formas de la política implícitas y explícitas de la tarea intelectual. Allí, se genera un espacio privilegiado para observar las modulaciones de la relación que, si se les sigue la pista, ellas permiten describir la mayor parte de los problemas políticos y epistemológicos en juego. En este ensayo postulo, en el modo de una indagación abierta, una serie de preguntas recurrentes referidas al lugar de enunciación y a las formas que asume el espacio donde ocurre el conocimiento, con ejemplos que provienen de la crítica poscolonial y el pensamiento fanoniano. La primera de ellas atañe directamente al lugar de enunciación.

El lugar de enunciación y el asociado de cómo se enuncia se puede leer en una vasta literatura con nombres diferentes. Mignolo la llama así para referirse

* Dr. en Estudios de Asia y África, El Colegio de México. Investigador Independiente de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- Arg.) y Profesor de Metodología de la investigación filosófica en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan.

a la situación crucial en la que alguien piensa *vis-a-vis* la diferencia colonial y en relación con una geopolítica del conocimiento (2002, 2003). Michel De Certeau, por ejemplo, habla de la operación historiográfica para explicar el modo en que la representación del pasado es siempre un ejercicio de volver familiar lo que de hecho no lo es y traducirlo a un espacio escriturario reconocible en el presente del historiador y sus audiencias (1999). Hartog concibe los regímenes de historicidad para procesar los encuentros entre la historiografía y sus pasados (2007). James Clifford se pregunta insistentemente por el lugar del etnógrafo en las campañas etnográficas (1995). Stephen Tyler hace lo propio en la pregunta por los modos de representar de la escritura occidental en el trabajo etnográficos (1986). Todos estos autores, y una extensa serie, de la que obviamente hay excluidos por una mera razón espacial, de una manera u otra procesan la diferencia con respecto a lo que conocen y la inscriben en la demarcación de un espacio específico, sea el giro decolonial, sea la historiografía, sea la antropología, etc.¹

Lo que me interesa del problema, y atendiendo a la convocatoria del dossier, es que al procesar la diferencia que opera en las formas de conocimiento presentan también una concepción del espacio donde ocurren las interacciones y los intercambios simbólicos. Tal espacio, quisiera pensarlo como una arena donde se despliegan casi todas las tensiones que podamos imaginar para las relaciones entre los saberes organizados en disciplinas o campos de conocimiento y lo que pretenden estudiar. Así se ponen en primer plano dos series. Una, que describe la relación que el conocimiento en términos de las ciencias humanas produce y otra que moldea el espacio donde ocurre. Sobre el primer término hay varias preguntas que pueden funcionar como llaves para pensar la relación/tensión entre el conocimiento como tarea regulada y aquello de lo que habla. La primera de esas situaciones la presento en el modo de una pregunta: ¿qué ocurre cuando el conocimiento que se produce no se somete a

1 Para un recorrido que todavía guarda vigencia por los términos en que está planteado el problema de la representación de los subalternxs, y porque de muchas maneras fue un debate cancelado, ver de John Beverly, *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory* (1999).

las demandas del campo disciplinario, y cuando la invención conceptual, por ejemplo, no proviene de las operaciones sintéticas que actúan en toda teoría regulándolas por medio de la historia de la disciplina, de sus métodos, de sus interpelaciones en términos de comunidad o en términos paradigmáticos? ¿Qué ocurre cuando el conocimiento producido es resultado de una demanda y de un contacto que proviene del exterior de tales regulaciones y regularidades disciplinarias, por caso, de una urgencia moral y política? O ¿qué pasa, más simple aún, cuando los saberes forman sus conceptos y categorías en contacto con las prácticas y los mundos por donde se mueven, sin seguir los procedimientos, las metodologías y epistemologías que normativamente se prescriben para ellos? Quiero decir con esto, cuando su capacidad de representar está asociada a los procesos de subjetivación de sus practicantes en los espacios sociales y culturales en y sobre los que traman sus explicaciones. Se dirá nuevamente, se trata del lugar de enunciación. No tengo mayores objeciones al respecto, salvo que lo que está en juego es precisamente la tensión entre las regularidades de un saber específico, largamente normado en sus procedimientos, y un modo de subjetivación política y cultural que de alguna manera constituye la agenda de investigación pero también el rumbo que toman determinadas teorías.

Ese momento me parece muy importante porque en él se revela la dimensión en la que el conocimiento modela el espacio de su emergencia, constituyendo la segunda serie, donde no se trata simplemente de sus audiencias, sino de la razón por la que determinado vector o instancia se torna central en el rumbo que asuma cualquier representación. La modulación del espacio donde ocurre la performance del conocimiento es casi sin exclusión una de las zonas menos pensadas al mismo tiempo que la más sensible a las variaciones que introducen las preguntas antes listadas. Me referí arriba a este espacio como una arena, en el sentido de un lugar común de tensiones, disputas y fuertes determinaciones. La razón creo que es bastante evidente. Cada vez que se mueve en una dirección o en otra una de las variables que participan de esa arena, la configuración política del espacio, incluso la

dimensión epistemológica que parece fundamentarlo, se modifica. Por ejemplo, una pregunta por el carácter extractivo del conocimiento social, como sugiere la convocatoria del dossier, expresada en la forma de la metáfora de la apropiación de los recursos, implica que lo que se conoce y el lugar de su ocurrencia se disponen en términos de ítems mensurables de una economía simbólica donde las asimetrías son marcadas y donde la misma noción de propiedad afecta la relación del conocimiento con sus objetos y sus otros. Allí la pregunta acerca de qué es lo propio, qué se expropia y qué se extrae modula por completo el lugar donde ocurre el conocimiento y los regímenes de autoridad, por decirlo así, que se despliegan. Esta caracterización también requiere que la diferencia entre el conocimiento como discurso y los procesos sociales de los que habla se articulen en términos de intervención sobre dichos procesos, de otorgamiento de inteligibilidad, etc. Es decir, requiere de una ontología estable para toda la operación en juego, con el objetivo de mantener el carácter de saber experto capaz de explicar no sólo sus procedimientos sino también de explicarle, en última instancia, quiénes son a aquellos que estudia. Exagero el gesto para que se vuelva evidente que esa es la matriz que ordena el espacio del conocimiento en casi cada una de las tramas en las que, por ejemplo, la diferencia colonial opera. En cierta medida es el procedimiento que involucra también las caracterizaciones que hacemos de una operación moderna del conocimiento donde siempre está en juego la representación dentro de los límites culturales de los que emerge y desde donde se valida su capacidad de homologar contextos diferentes.

En semejante escena, que por otra parte se puede constatar en un amplio repertorio de trabajos que recorren transversalmente las ciencias humanas, incluida la filosofía, varían los registros de acuerdo a la disciplina específica. Si para la antropología todavía importa el dilema de la representación, porque en su larga historia puso en contacto directo las sociedades que estudiaba con el método etnográfico², o si para la historiografía permanece presente el problema

² Ese es casi por completo el tema del volumen que reúne las intervenciones de varios etnógrafos bajo el título de *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (1986).

de la escritura de los pasados, el pensar la diferencia más radical de todas que no es la sincronía de lo coetáneo sino la de los pasados en la doble dimensión cultural y temporal que ello presupone³, en el caso de la filosofía, por ejemplo, esta implicación ha sido más profunda debido a que ella no sólo presupuso la universalidad de su método sino también de las categorías que moldeaban su sujeto y el campo de su experiencia, las cuales, lejos de provenir de alguna instancia de las relaciones sociales, sean coloniales o no, provenían casi exclusivamente del dominio discursivo de la propia disciplina y de un lugar de enunciación que de tan presente muchas veces pasaba por oculto, como la carta robada de Edgar Allan Poe. Por ello no resulta extraño el modo en que cada quien lidió con el problema, ni la extensa lista de modulaciones que, en sí mismas, constituyen todo un campo de indagación.

Ahora bien, si en la modulación de la arena se incorporan otros registros, donde lo que está juego no es el carácter extractivo del conocimiento, al menos no de manera explícita, sino un intento de incidir en la trama de los debates políticos y culturales con un conocimiento que se recorta como específico pero no pretende posicionarse como saber universal u homologador, dicha

³ Qué distribuye el tiempo historiográfico y qué organiza son dos cuestiones interesantes. La respuesta no es simple pero intentemos respuestas provisionarias. El tiempo distribuye en secuencias y series distintos órdenes de fenómenos. Asume filiaciones pero su carácter es externo. Es una operación de distribución y asignación de ritmos, cronologías y duraciones. Para decirlo simple, vincula elementos de una serie a una duración. Fenómenos o datos son agrupados en una duración específica. La condición exterior de la asignación supone una suerte de unidad en el interior de la serie, o en el interior de los fenómenos. De todos modos esa distinción ahora no aparece como la más importante. Lo que sí me interesa es pensar la operación misma que vuelve homologables los tiempos supuestos de las prácticas estudiadas y la operación cognoscitiva que distribuye temporalidad. Esa relación se establece o se produce a partir de una suerte de autoridad cultural que funciona como espacio meta discursivo de legitimación. En ese punto, un problema crucial es detectar la función articuladora de la autoridad cultural porque ella informa la dimensión epistemológica en juego. Para decirlo de otro modo, se pueden volver muy sofisticados los procesos de desagregación de las tramas temporales, sean las de las series estadísticas, sean las de las filosofías de la historia, sean las de los procesos de subjetivación y, a su vez, permanecer intacta la razón de una autoridad cultural que da ciudadanía a esas complejidades, porque el supuesto es que la dimensión instituyente de la temporalidad está fuera de discusión. Si eso ocurre, como pienso que ocurre, las diferencias representadas por las distribuciones y asignaciones del tiempo en la historiografía y en las filosofías de la historia serán, casi siempre, "los otros del sí mismo". Estoy consciente de las objeciones que se pueden hacer en este punto pero simplemente quiero pensar que el pasaje de una temporalidad positivista a, digámoslo así, una temporalidad de la complejidad, no necesariamente desaloja el problema de la persistencia de un tiempo central fundado en la autoridad cultural y que se articula en ambos casos como lugar de enunciación.

modulación es probable que sea diferente. Diferente pero podríamos preguntar cuánto, y podríamos preguntar también qué caracteriza esa diferencia. No es una cuestión que se resuelva fácilmente porque la inercia de un discurso disciplinario es, la mayoría de las veces, tan fuerte como para ordenar todo el proceso en dirección del dominio del cual proviene. Hay varios ejemplos o referencias que me gustaría mencionar y que sirven para pensar este asunto, porque de algún modo representan el núcleo de lo que relevo aquí. El primero es el debate, bastante olvidado por cierto, entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea⁴ acerca del carácter de la filosofía latinoamericana, del cual me interesan menos sus resultados y más el tipo de problemas que señala. Ese debate, largamente influido por el contexto de la filosofía de la liberación, se centró en si la filosofía era o no una actividad intelectual propia de una sociedad que, por muchas razones, conservaba un status alienante. Las posiciones de Salazar Bondy y Zea diferían justo allí porque donde el primero consideraba que la filosofía era el pensamiento de una sociedad emancipada, el segundo la imaginaba como el pensamiento adecuado para ayudar a conseguir dicha emancipación. Estaba implícita también una discusión por el rol institucional de la disciplina y su participación, digamos, en un proceso casi estructural del imaginario emancipador de entonces ¿Qué es lo primero que se nota en el debate, y que funciona para pensar el problema de las

4 Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea fueron dos de las principales figuras en el espacio filosófico latinoamericano que alentaron la discusión sobre el carácter de tal actividad intelectual en el continente. Del breve trabajo de Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), que dicho brevemente propone que lo auténtico de un pensamiento filosófico americano descansa por completo sobre cuán lejos podemos situarnos de la alienación cultural, algo que indica cierta circulación fanoniana en el texto, parte la crítica del quizás más famoso texto de Leopoldo Zea, titulado *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Zea lee con notable libertad de movimiento a Fanon y Sartre para pensar que la filosofía latinoamericana se desarrolla justamente en disputa con la condición colonial de subalternidad. Ambas lecturas ilustran un capítulo de la filosofía latinoamericana, y el papel por momentos subrepticio y por otros evidente que la obra de Fanon juega en él. Años más tarde, Salazar Bondy publica en la Revista Crisis: "Diálogos indios entre Bartolomé de las Casas, Frantz Fanon, el cacique Hatuey y Ginés de Sepúlveda" (1974), un texto en el que pone en boca de "Frans", el personaje negro, un alegato contra el humanismo de Bartolomé y el llamado a Hatuey, el indígena, a una conciencia otra. En ese contexto prolífico del pensamiento de la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas se inscriben *Las visiones desde una sociología latinoamericana*, de Pablo González Casanova, *América latina y el cambio de las ciencias sociales en la posguerra* (1965), el texto de Octavio Ianni, *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina* (1969), entre otros.

modulaciones? Que es una pregunta por los fines la que lo organiza, al tiempo que supone, con ontologías que hoy describiríamos como esencialistas, que lo que afecta lo real es un signo ideológico, como veremos en el ejemplo que evoca Geertz con Said. Ese signo reordena la tarea del pensamiento filosófico, pero preserva el espacio que se otorga a sí misma la filosofía como actividad. Con ello se podría describir entonces una orientación de la tarea filosófica que se inviste de deberes emancipatorios a la vez que continúa funcionando, para evocar a Ángel Rama, dentro de la ciudad letrada⁵. El carácter que asume la representación con respecto a sus sujetos no se interrumpe porque los supone. Cuando se revisan estas discusiones y el tipo de cuestiones que levantan, se observan muchos indicios que conducen a casi todos los diferendos, más o menos evidentes, que se han suscitado entre los que cultivan la historia intelectual y la historia de las ideas latinoamericanas. Hago esta referencia marginal en mi argumento simplemente para plantear una hipótesis de trabajo futura consistente en que dichas diferencias pasan por el modo en que este signo se interpone frente a criterios historiográficos de investigación. No pretendo participar en dicho diferendo ahora, el cual creo describe centralmente una disputa por los modos de representación entre disciplinas que comparten el uso del lenguaje asociado a la temporalidad histórica, pero viene a cuento para anotar que lo que ronda como espectro no es tanto el problema del campo y su definición, sino cuál modulación de la arena tiene efectos más concretos en lo que refiere a los sujetos de estudio y, en el plano de la intervención pública de estos discursos, en lo que refiere a los agentes de la acción política.

La relación entre el signo ideológico y el pensamiento crítico, en el caso del debate Salazar Bondy/Zea, no parece describir el estatuto de la disciplina, es decir, cuestionar las legitimidades que la hacen funcionar más allá de las preceptivas metodológicas. El núcleo de la discusión remite a la idea de si se tiene o no una filosofía, el objeto deseado: si no se tiene, es una señal del colonialismo extendido en el presente; si se tiene, es señal de una acción

⁵ Al respecto, ver el trabajo de Laura Catelli "La ciudad letrada y los estudios coloniales: perspectivas descoloniales desde la 'ciudad real'" (2013).

emancipadora en acto. Quiero decir, el lugar de la disciplina entre otros saberes, o entre distintas prácticas sociales se preserva en los dos casos. El dispositivo que regula la función intelectual con las jerarquías implícitas entre saber experto y saber popular, y entre la capacidad de volver inteligible el mundo y de experimentarlo como práctica, siguen vigentes en ambas situaciones. El mundo es un espacio de intervención para el conocimiento filosófico; se dispone frente a él; entonces el signo ideológico afecta al "mundo" pero no al estatuto del saber que lo propone. Lo que intento señalar con mayor o menor suerte es que los viejos problemas de la representación parecen lejos de estar saldados, o mejor aún, lejos están de motivar una renovación del interés por ellos. Se puede sospechar, de algún modo, que la política y la filosofía establecen una relación en la cual la segunda no funciona volviendo complejos los momentos de la crítica política, moviéndose más allá de las marcas totalizantes que la adscriben a su función de conocimiento elevado, sino como referencia exterior, de validación, podríamos decir, de una lucha secular por alcanzar la Cultura y la Historia.

La segunda referencia la ofrece Homi Bhabha en "El compromiso con la teoría". En este ensayo, compilado en el volumen titulado *El lugar de la cultura* (2002), del que se ha tomado poca nota en relación a otros textos que habitan el mismo espacio del libro, invita a pensar más allá de los modos clásicos del sujeto político polarizado preguntando por el viejo tema del compromiso y las formas en que éste se manifiesta en los saberes específicos. En tal marco produce varios movimientos tácticos entre los que se destaca el rechazo directo a representar la tarea intelectual como un campo que replica las geopolíticas imperiales del siglo XIX, entre un extenso "nosotros" imperial frente a otro extenso "ellos" colonial, entre una meta-teorización europea y la creatividad del Tercer Mundo. Al mismo tiempo defiende un desencanto de las representaciones que invocan el lenguaje de la crítica con uno que es especular con respecto a dichas divisiones. Lo hace en el modo de la pregunta acerca de si en las posiciones que asume la crítica teórica, sea ella la semiótica, postestructuralista, deconstruccionista, se limita a ser un instrumento de una

astuta élite occidental para producir discursos sobre "el Otro que refuerce su propia ecuación poder-conocimiento" (p. 41). El signo ideológico se articula en relación con el problema del estatuto de la teoría, como saber específico, en su relación con el problema del compromiso, pero a diferencia del ejemplo anterior, lo hace desplazando la centralidad de la teoría (la filosofía en el otro ejemplo) en dicha relación, y evitando la identificación directa, como si se tratara de una relación especular, de los discursos que produce con los temas emancipatorios que se presentan de manera totalizante en el discurso político. Bhabha se pregunta, en medio de las inquietudes que asuelan el campo político y cultural de los años ochenta del siglo pasado, en lo que bien podría ser descrito como el día después de los procesos de descolonización y sus retóricas emancipatorias, si el proyecto de una teoría y de una estética liberacionistas debería seguir repitiendo las letanías del Ser y la Historia, y si una forma de responder a las demandas de la militancia es oscureciendo el poder de la propia práctica, intelectual, artística, etc. (p. 40). La respuesta negativa a esas preguntas se adivina rápidamente, pero lo interesante es que éstas implican que una política de la producción cultural no queda externalizada en su valor específico. Es decir, la respuesta política ocurre en la propia práctica y eso haría de ella una intervención política que acentúa los lenguajes de la crítica y no la vuelve una suerte de elemento mimético de las fuerzas de control social y económico. Así, las prácticas específicas de la producción cultural, en cualquiera de las artes y expresiones intelectuales en las que nos movemos, requieren de una especificidad analítica y conceptual frente a la cual una demanda política por el compromiso, que se articule como exterioridad con respecto a ella, no hace otra cosa que desplazarla. La apuesta es inversa; es pensar en las prácticas y el carácter complejo de su configuración, para llevar adelante la tarea de la crítica. La consecuencia de esa posición queda mejor servida en su argumento en la opción por el desplazamiento cultural que produce, en sus términos, una confusión de "cualquier sentido profundo o 'auténtico' de una cultura 'nacional' o un intelectual 'orgánico'" (p. 41), y allí pregunta cuál sería la función de una teoría comprometida cuando se asume la hibridez cultural e

histórica del mundo poscolonial. No quiero extenderme mucho en este ejemplo, pero sí retomar dos consecuencias que creo emergen de ella, más allá de cierta defensa de la teoría que en Bhabha parece por momentos asumir una jerarquía inusitada. La primera es que la teoría funciona como otro espacio posible de traducción ambivalente de las fuerzas en pugna, desplazándose de la idea de ser la representante formalizada de un conflicto sobre el que intenta dirimir su resultado. Este énfasis relativista es clave, porque no se trata del único espacio, sino de uno entre muchos que se expresan en las formas de conflictos étnicos, ambientales, de género, etc. y que reclaman una inteligibilidad específica. Pero la teoría, serviría mejor a la discusión si se articula allí menos como el espacio donde se describen luchas completamente antagónicas, entre contendientes caracterizados de ese modo, y más como un registro que intenta captar el momento donde, en el proceso de la traducción que se da en toda práctica, la autoridad epistemológica, cultural en sentido extenso, es herida por un signo que introduce una diferencia en el lenguaje de la dominación (p. 53). Sobre este momento volveré más adelante, cuando presente mi visión sobre lo que ocurre con Fanon y Césaire, por ejemplo, en relación a los procesos de subjetivación en los que ellos mismos se encuentran inmersos, en particular Fanon.

Hay un tercer momento, que pone otros matices a las modulaciones de la arena, y lo aporta Clifford Geertz ([1980] 1991), cuando piensa las analogías en las ciencias sociales y evoca el trabajo de Said en *Orientalismo* ([1978] 1990). Allí detecta que este último construye ese libro a partir de un signo ideológico que organiza la trama de textos literarios muy heterogéneos tras la figura de la producción de un discurso colonial sobre el otro cultural, como una acción que no responde al campo disciplinario de la crítica sino a la función que ese signo propone.

El artículo de Geertz narra un momento de pasaje, a fines de los años setenta y principio de los ochenta del siglo XX, del conocimiento de las ciencias sociales desde un marco regulado por las asunciones metodológicas de las disciplinas, a uno configurado por imágenes o alegorías exteriores al campo

pero destinadas a ampliar el horizonte de las explicaciones sociales. Es decir, narra un momento donde se encontraban en revisión los supuestos organizacionales en términos epistemológicos de las ciencias sociales en general.

Cuando se examinan con detenimiento estos procesos, así como otros equivalentes, adquieren sentido muchas de las acusaciones cruzadas acerca de cuánto modifican las buenas intenciones políticas el funcionamiento y la performatividad de los conocimientos producidos y por qué resulta más conveniente el desplazamiento hacia una zona donde los reclamos ideológicos no sean preeminentes, para permitir la emergencia de una suerte de razón contextual que resuelva las tensiones entre el dominio y los procesos particulares. Si metodológicamente se puede entender que la posición ideológica puede interferir en la heterogeneidad de los contextos, operando como una síntesis a priori con el riesgo subsiguiente de convertir esos mismos contextos en una suerte de decorados del relato, es también cierto que el signo ideológico que organice la pregunta frente a un conjunto de materiales, también heterogéneos, puede tener efectos singulares y virtuosos en el sentido de amplificar las posibilidades latentes en un campo, al remodelar por completo la red de relaciones que se dan en el mismo. Por ejemplo, qué es la pregunta de las filosofías latinoamericanas frente al campo general de la filosofía sino la forma que adquiere un signo ideológico con el cual intenta postularse una diferencia con respecto al modo en que se organiza el conocimiento y con relación a la manera en que emergen sus temas, sujetos y objetos. Ello no quiere decir, por cierto, que la modulación de las variables garantice una relación no extractiva o no representacional con respecto a quienes designa como sus sujetos, pero sitúa el conocimiento producido un poco más lejos de los persistentes espectros positivistas que siguen acechando cada vez que alguna idea de lo real es disputada.

En otros textos, he avanzado en una caracterización de los elementos comunes y las articulaciones genealógicas (De Oto, 2016) que se producen en el recorrido que va de la crítica poscolonial al giro decolonial. Allí, por ejemplo,

se puede ver con relativa claridad cómo funciona el signo ideológico reconfigurando el "archivo" y produciendo efectos en el plano metodológico. El signo ideológico en Said, por ejemplo, que conecta entre sí varios cánones literarios e incluso varios discursos que funcionaban con relativa autonomía, produce una comprensión de las prácticas coloniales en una escala y un registro inusitados debido al número de elementos que conecta, desde textos literarios hasta discursos administrativos, desde declaraciones políticas hasta el diseño de política exterior. Y lo importante del caso es que lo hace con instrumentos de análisis relativamente clásicos, me refiero a modos de leer propios de la filología, pero los combina con una noción de discurso en ascenso, gracias a Foucault, y una teoría de la hegemonía de Gramsci que parece volverse operativa para la conversación sobre el modo en que el mundo oriental es producido en el discurso. Es decir, hay rasgos innovadores, pero no se trata precisamente de una revolución metodológica aunque es evidente que el archivo colonial, como quiera que se lo conciba de ahora en más, es afectado de manera radical en su organización. Ahora bien, el efecto de dicha reconfiguración es que la producción de esos mundos en el discurso, que hasta entonces habían tenido un rol subsidiario dentro de las explicaciones de los procesos coloniales e imperiales contemporáneos, ahora se vuelve un elemento indisociable para explicar la relación entre Occidente y sus Otros, pero también para explicar la trama compleja que anuda la relación entre modernidad y colonialismo. Quiero ser claro al respecto: no quiero implicar que Said se anticipe a la famosa formulación que da lugar al giro decolonial, referida al carácter inextricable de la modernidad y la colonialidad, sino que su tarea, a partir del signo ideológico que la orienta, lleva a cabo una formulación del problema colonial en la cual se hace evidente que no hay posibilidades de pensar la cultura contemporánea sin el colonialismo, sin el universo de representaciones que hizo proliferar la relación entre imperialismo, colonialismo y cultura. De todos modos, para los motivos de este texto, el ejemplo es abundante en consecuencias porque permite exponer que, al mover alguna variable de la arena donde el conocimiento ocurre, se abre una zona conflictiva

y revisionista. Si se la privilegia, se ponen en primer plano las regularidades, los descentramientos y el problema político de la representación, y si no se la privilegia, todos esos elementos pasan a funcionar como expresiones meta-teóricas, en el mejor de los casos. Para reforzar esta idea remito nuevamente a una nota anterior referida al problema del tiempo procesado en los términos de la historiografía. El privilegiar la zona conflictiva en ese caso implica que las consideraciones que se hagan con respecto a la temporalidad, por ejemplo, no pueden funcionar ocultando el peso de la relación epistémico-cultural que se anuda en la disciplina, ya no sólo en la simplificación de un tiempo maestro, como podría ocurrir en el siglo XIX sino también en el tiempo analítico de las duraciones. Así como en los discursos civilizatorios la temporalidad es un elemento escamoteado porque se la asume estable, confirmatoria de una trayectoria cultural y destinal en última instancia, en la sofisticación analítica del pensamiento historiográfico no hay garantías de que lo específico de su emergencia no sea escamoteado también por la confianza depositada en sus regularidades conceptuales. La morfología del problema es casi la misma porque está definida en la tensión entre los rastros de una emergencia específica y la condición metahistórica que los borra.

II.

En esta sección quisiera explorar algunas consecuencias adicionales, pero teniendo presentes las escrituras anticoloniales de mediados de siglo XX, específicamente las de Aimé Césaire y Frantz Fanon, el campo temático y conceptual en el que trabajo. En una observación general se puede decir que ese campo está distribuido en dos direcciones muy marcadas: una hacia la dimensión de la fuente y del archivo, ya que estas escrituras conforman, junto con otros materiales, el lugar que permite reconstruir una mirada de época. Es decir, son leídas e incorporadas en tanto fuentes al examen del colonialismo y de los procesos de racialización que en muchos casos se asocian al mismo. Funcionan como podrían funcionar otros materiales en la investigación histórica,

como parte del archivo y de los repertorios con los que se cuenta para estudiar un período determinado de la vida social y en este caso intelectual. La otra, quizás más influenciada por la dinámica de una lectura filosófica, pero sobre todo por las genealogías poscoloniales y decoloniales que reconocen un tramado transdisciplinar, asume que estas escrituras son parte activa de los debates del presente y, por lo tanto, las sitúa como objetos de un posible re-encendido de las propuestas que contienen. Lo que me interesa señalar en ese escenario es que ambas situaciones pueden cruzarse o no con el hecho de que quienes producen las críticas del colonialismo lo hacen muchas veces entrando y saliendo de los campos disciplinarios, sin que necesariamente tengan que responder, podríamos decirlo de este modo, a las reglas de la actividad.

Fanon y Césaire, sus escrituras, habitan con comodidad en las dos direcciones porque ellas discurren en relación con objetos diversos pero enmarcados en las tramas de las historias coloniales. Así, cumplen bien el papel de fuentes pero también se mueven sin dificultad por modos de pensar el mundo contemporáneo que exceden los marcos de una actividad intelectual reglada. Sin embargo, lo que aparece como una función central es el hecho de que gran parte de lo que sucede en ellas se apoya en los procesos de subjetivación que atraviesan sus autores. Con ello no aludo a ninguna cuestión sustancial, vale la pena aclararlo, tampoco al hecho de que sólo quienes viven determinada historia pueden explicarla mejor que quienes la estudian, y mucho menos a una correspondencia uno a uno entre autor y escritura, sino al hecho de que la escritura anticolonial procede de manera performativa; realiza de manera simultánea la acción evocada, porque produce un terreno de negociación de significados donde alternativamente las operaciones del conocimiento fluctúan entre lo normado y el contexto, casi en el mismo sentido en que representan la realidad del colonialismo. Esa característica es crucial para entender la potencia heurística que anida en ellas y los motivos por los cuales se constituyen en un buen ejemplo para pensar por qué la relación entre conocimiento reglado y procesos de subjetivación es siempre un problema contextual. Y por qué dicha relación, sea del modo en que sea, no ocurre ni

linealmente ni se expresa de manera unívoca, digamos para usar un lenguaje anticuado, del sujeto al objeto imaginados de manera extractiva. Esto en la práctica desplaza el registro disciplinario, incluso el lenguaje específico de un saber, a un plano donde si tiene alguna relevancia sólo la tiene si se relaciona con el motivo que intenta mostrar. En otras palabras, el modo en que otorga inteligibilidad a algo es variable, no depende de una regla metodológica únicamente: depende, más bien, del contexto en donde se despliega performativamente. Allí la inteligibilidad entendida en términos disciplinarios encuentra dificultades para mantenerse dentro de los límites representacionales, los cuales aluden a la correlación de los conceptos y a las operaciones que descansan sobre una suerte de sentido común en el discurso de la disciplina. Es preciso entonces decir aquí que la inteligibilidad se trama por completo en relación con el problema de fundamentar y desplegar el criterio de autoridad. Si retomamos otra vez el ejemplo de la temporalidad, se podría pensar allí que el hacerla explícita en un análisis histórico implica exponer las homologaciones entre las diferentes percepciones de lo temporal que atraviesan la investigación. Por el contrario, el hecho de no revisar el criterio de temporalidad con que se despliega el análisis, es de por sí una acción que puede otorgar inteligibilidad pero que en ese caso se apoya en un discurso que la precede y no altera la autoridad en juego.

Michel de Certeau expuso esta idea al discutir cómo produce el criterio de autoridad la historiografía:

[l]a autoridad de la que se acredita el discurso busca compensar lo real del cual está exiliado. Si pretende hablar de aquello de lo que está privado, es porque está separada de eso. Tal como primero aparece, la autoridad cubre la pérdida y permite servirse de ésta para ejercer un poder. Es el sustituto prestigiado que juega con lo que no tiene, y extrae su eficacia de prometer lo que no dará. Pero de hecho es la institución la que rellena con esta autoridad la «nada» del saber. Ella es la articulación entre ellas. La máquina institucional efectúa y garantiza la operación, casi mágica, que sustituye la nada por la autoridad (1995, p. 113)

En las escrituras anticoloniales ese exilio de lo real es particularmente incisivo porque se trata de un doble exilio: de lo real como imposibilidad de aprehensión que se tramita, como dice De Certeau, por la autoridad de la institución, cualquiera sea ella en este nuevo contexto, y lo real interpuesto por el discurso colonial, para lo cual no hay disponibilidad de ninguna representación por fuera de sus límites. Justo allí es donde funcionan las escrituras de Césaire y Fanon y nos ofrecen más dimensiones en el problema de pensar la arena donde acontece el conocimiento. Césaire es un caso un poco esquivo porque su actividad poética, ensayística y dramática es extremadamente variada; sin embargo, al mismo tiempo es una fuente inagotable de ejemplos donde la autoridad en los términos del discurso colonial es desafiada en sus propios términos y la inteligibilidad opera contextualmente. Hay tres momentos emblemáticos en su extensa obra a los que me quiero referir brevemente para ilustrar el desarrollo precedente. El primero, quizás el más famoso, es el texto "Discurso sobre el colonialismo" ([1950] 2006), el cual funciona en la forma del manifiesto, es decir en un registro y un género preferidos por las expresiones que se ven a sí mismas como condición de posibilidad de nuevos tiempos, de nuevas políticas y de nuevas estéticas, desde el manifiesto comunista, al surrealista, al futurista, etc. "Discurso sobre el colonialismo" es en sí una negociación en la que se le reclama a Europa no haber logrado los objetivos de la civilización que incluían resolver dos momentos cruciales, el problema del proletariado y el problema colonial ([1950] 2006, p. 13). En el formato del manifiesto la inteligibilidad se obtiene por el signo ideológico contextual, es decir, aquél vinculado a la revolución pero con la dimensión de la experiencia colonial en primer plano, que interrumpe las operaciones coloniales y sus modos de significar. Por ejemplo, interrumpe la asociación entre "civilización" y "Europa" al destacar que el poder necrótico que se desató por siglos en las colonias vuelve ahora al espacio europeo como un "otro del sí mismo", dispuesto a devorarse las entrañas del continente y a hacer fracasar las empresas emancipatorias. Pero también con ello expone los límites de tales empresas cuando se las inviste de un carácter universal que comparte

en forma y función el mismo criterio de autoridad que cualquier discurso colonial.

El segundo ejemplo, en el que esta inteligibilidad de contexto ingresa y distribuye cuerpos, significados y representaciones, al mismo tiempo que desafía la autoridad del discurso, se da con la obra, *Una tempestad* (*Une tempête*) ([1969] 2011), variación de la obra de Shakespeare, *The Tempest*. Hay un trabajo reciente que aborda ese deslizamiento (Escobar Negri, 2020), pero para los efectos de mi exposición aquí, me interesa solamente destacar dos desplazamientos. El primero es el peso específico de los personajes, donde Calibán, el rústico y salvaje habitante de la isla gobernada por Próspero, adquiere una centralidad inusitada en comparación con el lugar reservado para él en *The Tempest*. Es decir, adquiere interés porque es sobre su cuerpo en donde recaen las operaciones coloniales que se vuelven explícitas, al mismo tiempo que introduce, como diría Bhabha, un inquietante signo nativo en la lengua del colonizador, un signo que perturba la presencia colonial. Escobar Negri plantea al respecto que Caliban en *Una Tempestad* no encuentra su liberación a partir del lenguaje del amo colonial, sino que saberse libre es una condición anterior que se puede verificar en el texto de Césaire porque la primera voz que emite este personaje es "Uhuru"⁶, "libertad" en swahili, una voz que Próspero entiende como un retroceso a un mundo primordial y salvaje pero que al mismo tiempo no alcanza a comprender cabalmente (Escobar Negri, 2020, p. 127-128).

La segunda dimensión es la que indica el deslizamiento de la *La tempestad* a *Una tempestad*. El paso del artículo determinado al indeterminado (del "definite article" en inglés al "article indeterminat" en francés) es el pasaje no sólo de una supuesta validez universal a un contexto singular, sino también a un territorio desconocido, indeterminado, sobre el que pueden operar otras variables aún por definir.

⁶ Una palabra crucial, por otra parte, en el imaginario de las independencias nacionales africanas del periodo de la descolonización.

El tercer ejemplo lo he trabajado en otros ensayos (De Oto, 2011a, 2001b), pero aquí solamente quiero presentarlo para describir el modo en que ese viaje a los contextos y a la subjetivación erosiona la inteligibilidad y la autoridad de los discursos coloniales, al mismo tiempo que hace del entrar y salir de los espacios normados una regla de la producción de conocimientos en la diferencia colonial, un pasaje, por cierto, que se parece mucho a nuestros ámbitos de actuación. Se trata del poema "Le verbe marronner/ à René Depestre, poète haïtien" (1955-1983), que Césaire escribe dedicado a René Depestre, su amigo, en ocasión de una disputa por el modo adecuado de escribir poesía, que se da a partir de una demanda de Louis Aragon, en el cual éste postula la filiación íntima, digamos, entre soneto y comprensión proletaria del mensaje de la poesía. Aragon, palabras más, palabras menos, pide que la poesía se exprese en la forma del soneto porque eso vuelve asequible el contenido ideológico a los oídos proletarios. René Depestre adhiere a esta proclama, lo que suscita la respuesta de Césaire, la cual sigue una regla simple: no hay aprendizaje sin contexto. El nombre de ese contexto tiene el formato de una política, la descolonizadora, y una estética, la de la *Negritud*. Ambas dimensiones son espectrales en más de un sentido en el despliegue del poema; actúan como una memoria poscolonial lista para activarse cuando la evidencia, a todas luces abrumadoras del contexto, interrumpe el signo metropolitano. En el poema hay dos momentos originantes de un conocimiento otro con respecto a lo emancipatorio: el del título, que en francés expresa un neologismo (no así en español), evocando la experiencia cimarrona del Caribe, de la huida de las plantaciones de las personas negras esclavizadas, y el final, cuando la invitación de Césaire a Depestre, frente a la demanda de Aragon, para reír, beber y huir como antes huían del amo del látigo, se convierte en un pasaje revisionista de la cultura, como lo señaló James Clifford (1995, p. 220).

Si se atiende a estos ejemplos (desde la perspectiva de que la arena en donde se disputan las representaciones y se produce el conocimiento está intervenida por registros que exceden el criterio de los conocimientos normados, de las teorías estables y de los cánones estéticos), la "exterioridad

extractiva" con respecto a las prácticas, entonces la exterioridad extractiva se torna un asunto más complejo. Para pensar eso quisiera concentrarme brevemente en el ejemplo de Fanon y su escritura.

Fanon es un caso arquetípico de la figura del intelectual comprometido. Esto lo confirma su biografía tramada en los acontecimientos y los procesos de la descolonización africana que se desplegaron a la salida de la Segunda Guerra Mundial. También lo confirma la relativamente extensa obra escrita que dejó para sus escasos 36 años de vida. No hay prácticamente una sola línea de su escritura que no esté atravesada por la urgencia moral y política que representa la lucha contra el colonialismo. Desde *Piel negra, máscaras blancas* ([1952] 2009), pasando por lo escritos compilados por Jean Khalifa y Robert Young hace pocos años en el prodigioso volumen *Frantz Fanon. Écrits sur l'aliénation et la liberté* (2015), hasta su trabajo publicado post mortem con el famoso prólogo de Jean Paul Sartre, *Los condenados de la tierra* ([1961] 1994), se puede observar casi sin pausa que el combate que llevó a cabo contra las formas de dominación colonial estaba situado centralmente en el plano de la cultura, y más específicamente en el plano de lo que hoy llamamos "procesos de subjetivación". Allí hay una nota interesante para mi argumento acerca de las modulaciones en la arena del conocimiento. Se trata de un contraste muy marcado entre los enunciados de Fanon que se refieren directamente a cuál es la misión de ese intelectual comprometido con las causas populares ([1961] 1994, 192 y ss.), y los modos en que, en su escritura, los conceptos y categorías se tramitan. No se trata de un contraste que marque alguna contradicción entre su visión del intelectual y su obra escrita, no creo ni definiendo esos términos morales para pensar la performatividad de una escritura, pero me parece un buen momento para pensar en la complejidad aludida pocas líneas antes, porque Fanon constituye, casi como nadie, el ejemplo de alguien que define un rol para la tarea intelectual; define los objetivos políticos de esa tarea; hace explícito el signo ideológico con el cual trabaja y, al mismo tiempo, entra y sale con su propio cuerpo racializado de las arenas que el conocimiento normado propone, y con ello modula

genealógicamente el espacio de sus intervenciones. El "¡Oh cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!" ([1952] 2009, p. 283), que pone el punto final a *Piel negra, máscaras blancas*, introduce decididamente una imposibilidad de evadir el cuerpo, el propio cuerpo en el conocimiento, más allá de la evidencia de que Fanon era negro y discurría en ese libro sobre los procesos de racialización. Al mismo tiempo, Fanon se articula extensamente con cada uno de los desplazamientos que lleva adelante con las teorías de las que echa mano para explicar la alienación colonial. Es decir, no se trata simplemente de la frase convertida en un cliché, "poner el cuerpo", como una forma de reducir en ciertas mitologías militantes la distancia percibida entre teoría y práctica, y que en última instancia no hace sino re-inscribir el momento conservador de tal separación, sino, precisamente de la imposibilidad de escisión, de división del cuerpo que conoce. Esa dimensión del cuerpo en Fanon por supuesto no es infalible ni tampoco garantiza que todas las emergencias posibles estén disponibles. Su defensa de una masculinidad afectada por el colonialismo y la racialización es testimonio directo de ello, en el sentido de que esa masculinidad se abroquela frente a la diferencia de género en sus trabajos. Sin embargo, la implicación del cuerpo, al igual que en el poema de Césaire, interrumpe la naturalización de los registros teóricos y la filiación entre concepto, palabra y referencia, porque vuelve evidente que la representación en ese vínculo no funciona, en los términos de la crítica, dado que no es capaz de procesar el colonialismo y los cuerpos racializados. Fanon modula la arena del conocimiento, introduciendo esa diferencia crucial cada vez que puede y cada vez que advierte el procedimiento. Lo aplica a la noción de esquema corporal que se tramita largamente en *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty ([1945] 1957), avisando que es imposible para un cuerpo racializado alcanzar un conocimiento práctico del mundo, porque al esquema corporal se le superponen esquemas histórico raciales y epidérmicos raciales (tendría que ser igual en los dos compuestos) (Fanon, [1952] 2009, p- 340-341). Lo hace con respecto a la consideración de la ontología para los negros colonizados ([1952] 2009, p. 111), señalando que ella es un objeto imposible

para ellos porque no están considerados como seres dignos de la misma, al mismo tiempo que mina el espacio de la representación en la que una visión de la ontología funciona. Lo hace con respecto al complejo de inferioridad y con respecto al propio marxismo, cuyas categorías organizacionales clásicas se tornan realmente continentes vacíos en la relación colonial tramada como una relación que expulsa de la humanidad a uno de los términos, los colonizados. Y lo hace también, cuando despliega su imaginación poscolonial, particularmente en *Los condenados de la tierra*, advirtiendo que no hay política sin territorio, en una secuencia que responde a lo que podríamos llamar un proceso de secularización de los cuerpos racializados, que comienza con la crítica de la razón colonial y su representación de la diferencia racial, y se extiende al espacio de la cultura nacional.

III.

Lo que desafían estas escrituras, entrando y saliendo, de manera intencional o no, es precisamente el modo en que se establece la autoridad en el discurso del conocimiento, y el modo en que ella puede hibridarse, como diría Bhabha, por efectos de un signo nativo. La relevancia de estos ejemplos pasa por el hecho de que no exploran un estado de la deuda de los saberes con respecto a las sociedades o las prácticas sociales específicas, demandándole que cumplan con la representación, sino que recurren a ese signo nativo que es variable, ora el cuerpo, ora el colonialismo, ora la diferencia cultural en términos estrictos, para producir una suerte de forja categorial y conceptual. Al poner en circulación ese "signo nativo", desactivan e introducen una diferencia en el discurso de la teoría, y con ello arriesgan su estabilidad ontológica. Ese signo a veces se vuelve evidente; opera por el recuerdo frente al borramiento, y otras veces funciona como un cambio de contexto radical para la teoría, de manera tal que el edificio que la sostenía puede volverse un espacio en ruinas.

Tengo presente que esto no resuelve todas las cuestiones abiertas por el problema de la autoría, de la diferencia cultural, de la propiedad y las

apropiaciones. No obstante, señala una complejidad, y ella es que muchas observaciones hechas en el tono de un discurso disciplinario inventan nociones, conceptos o categorías cuya trama responde a modos de pensar y asociar que provienen del exterior del dominio teórico o del conocimiento del que supuestamente participan. En ese momento o linde re-aparecen como cuestiones centrales qué es lo propio y qué no lo es, cuál es el estatuto de la representación, hacia quién se dirige y a quiénes afecta, de qué dominios participa el conocimiento generado, etc. Las escrituras de Fanon y Césaire son buenos ejemplos de ello porque permiten rastrear tales preguntas al moverse todo el tiempo por fuera de las regulaciones del campo, y al hacer entrar la diferencia ya no como una suerte de "otro del sí mismo", sino como una diferencia radical, que podríamos llamar provisionalmente como no alterizada, produciendo una emergencia que se ofrece como espacio de traducción sólo en los términos de la negociación, tal como lo dijimos antes con Bhabha, pero ante todo es un lugar de invención, de otra manera de pensar en la cual, parafraseando a Stuart Hall, no hay garantías.

Referencias bibliográficas

Beverly, J. (1999). *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Catelli, L. (2013). "La ciudad letrada y los estudios coloniales: perspectivas descoloniales desde la "ciudad real". *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*, [S.l.], (v. 9), pp. 56-76.

Césaire, A. ([1969] 2011). *Una tempestad* (edición bilingüe). Traducción de Ana Ojeda y prólogo de Rocco Carbone y Leonardo Eiff. Buenos Aires: El 8vo Loco Ediciones.

Césaire, A. (1983). "Le verbe 'marronner' / à René Depestre, poète haïtien". En A. Césaire, *The Collected Poetry*. (Trad. Clayton Eshleman y Annette Smith. Berkeley, U of California P, (pp. 368-71). [Primera edición en francés: (1955), París, Présence Africaine.]

Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa

De Certeau, M. (1995). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

De Certeau, M. (1999). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

De Oto, A. (2011a). "Aimé Césaire. Poética y política de la descolonización". En A. Arpini, C. Jalif, M. Olalla (comps.). *Diversidad e integración en nuestra América- De la modernización a la liberación (1880 – 1960)*. (pp.277-292). Buenos Aires: Biblos.

De Oto, A. (2011b). "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/ descolonial". *Tabula Rasa*, (15), pp. 149-169.

De Oto, A. (2016). "Decolonialidad. Exploraciones fanonianas". En H. Biagini y G. Oviedo (comp.). *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea. Tomo III. Derechos Humanos, Resistencia, Emancipación (1960-2015)*. (pp. 153-164). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Escobar Negri, M. (2020). *Dobles. Una poética poscolonial de la diferencia*. Buenos Aires: Prometeo (en prensa).

Fanon, F. (1994). *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre. Trad. de Julieta Campos. México D. F.: FCE.

Fanon, F. ([1952] 2009). *Piel negra, mascarar blancas*. Madrid: Akal.

Geertz, C. ([1980] 1991). "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social". En C. Reynoso (comp). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. (pp. 63-77). Barcelona: Gedisa.

Hartog, F. (2007) *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: UIA

Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. Emilio Uranga (trad.), México, Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en Francés, 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Libreries Gallimard].

Mignolo, W. (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mignolo, W. (2002). "Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial. Traducción del artículo Geopolitics of knowledge and colonial difference". *The South Atlantic Quarterly*, (101), pp. 57–96.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales–diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Said, E. ([1978] 1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/ Prodhufo.

Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

Salazar Bondy, Augusto. (1974). "Diálogos indianos entre Bartolomé de las Casas, Frantz Fanon, el cacique Hatuey y Ginés de Sepúlveda". *Crisis*, (12), pp 37–39.

Tyler, S. (1986). "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". En J. Clifford & G. Marcus (eds.). *Writing Culture The Poetics and Politics of Ethnography*. (pp. 122-140). Berkeley: University of California Press.

Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.