

¿PUEDEN UNAS EPISTEMOLOGÍAS DE LAS DIFERENCIAS RESISTIR A LOS FASCISMOS CONTEMPORÁNEOS EN LATINOAMÉRICA?

AN EPISTEMOLOGIES OF THE DIFFERENCE CAN THEY RESIST AGAINST THE CONTEMPORARY FASCISM IN LATINAMERICA?

PABLO INOSTROZA ÁLVAREZ¹

Resumen

El fascismo contemporáneo en América Latina se manifiesta a través de grupos que rechazan violentamente la diversidad existencial, a la vez que fortalecen los axiomas financieros del neoliberalismo. La universalidad de la razón científica aparece como un continuo de violencia epistémica, a la que acude también el resurgente fascismo. Para proyectar una resistencia a esta avanzada, analizamos a través de algunas teorías anti-coloniales las producciones de inferioridad, con ayuda de la interseccionalidad entre raza, género y clase. Una base para los procesos de descolonización epistémica ha sido el autorreconocimiento mediante la apropiación de la palabra. Sin embargo, para proyectar una resistencia a las clausuras del fascismo, es necesario ahondar en el problema por el encuentro prolífico de la multiplicidad de formas de vida. Ante ello, y en las antípodas del universalismo occidental, encontramos en el ch'ixi aymara trabajado por Silvia Rivera Cusicanqui el germen y brote para una epistemología de la proliferación de diferencias.

Palabras clave

Universalismo, pensamiento abismal, interseccionalidad, ch'ixi.

Abstract

Contemporary fascism in Latin America manifests through groups that violently reject existential diversity, while at the same time strengthen the financial axioms of neoliberalism. The universality of the scientific rationality appears as an epistemic violence continuum, to which the resurgent fascism turn up. To project a resistance against this advance, we will use some anti-colonial theories to analyze the productions of inferiority, with the help of race, gender and class intersectionality. Self-recognition by means of appropriating the word appears as a base for the epistemic decolonization processes. However, in order to project a resistance against the enclosing produced by fascism, it is necessary to deepen into the issue through the prolific encounters between the multiple forms of living. In the face of it, and in the antipodes of occidental universalism, we find in Silvia Rivera Cusicanqui's aymara concept of ch'ixi the seed and sprout for an epistemology of the proliferation of differences.

Keywords

Universalism, abysmal thought, intersectionality, ch'ixi.

1 Licenciado en Comunicación Social y periodista. Estudiante de Magíster en Pensamiento Contemporáneo, Universidad Austral de Chile. Contacto: pl.inostroza@gmail.com

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2018.

Fecha de aprobación: 29 de noviembre de 2018.

1. Introducción

Entre sí, habilitan que reconozcamos en la presente época una reemergencia del fascismo en América Latina. Por una parte, la articulación de grupos identitarios y fundamentalistas religiosos, que movilizan discursos y prácticas de odio, de cuño racista, xenófobo, misógino, lesbo, homo y transfóbico. Por otra, la capitalización de esa fuerza reaccionaria como soporte electoral para la asunción de proyectos políticos institucionales. Aunque la combinación de ambos elementos puede ser un fenómeno global, escribimos desde el curso de estos procesos en América Latina, particularmente en Chile, toda vez que se trata de nuestro territorio existencial inmediatamente circundante.

Caracterizar el fascismo contemporáneo a partir de un espejeo con los años 30 en Europa puede ser tentador, mas también equívoco e infértil, pues las comparaciones epocales nunca son justas. ¿En qué sentido estamos viviendo *nuevamente* una avanzada del fascismo? ¿Qué es lo nuevo y qué es lo viejo de este fenómeno? Pero, lo principal: ¿cómo podemos pensar, articular y movilizar unas resistencias que deshabiliten esta matriz de odio?

Una característica común a las distintas formas del fascismo es su carácter unitario y axiomático, es decir, que reduce, neutraliza, reprime y cancela lo diverso y su potencia deliberante, siempre con la excusa de la crisis, que es la condición existencial del capitalismo. En 2016, en el culmen del proceso de *golpe blando* a Dilma Rousseff, la psicoanalista brasileña Suely Rolnik planteaba la inminencia del “surgimiento de una masa fascista” a partir de la demonización del otro, proyectado como “causa del malestar” (Rolnik, 2016). Ciertamente, el otro es el subalterno, la otredad minorizada en las categorías de raza, género, clase, etc., que aparece como responsable de la crisis, en la movilización mediática de imágenes que lo producen y re-producen como destabilizador de un orden y una norma, que no

son otra cosa que la gobernanza neoliberal. Desde el asesinato de la socióloga y concejala de Río, Marielle Franco –afrobrasileña, feminista, lesbiana y defensora de los derechos de los habitantes de las favelas– en marzo de 2018, las principales víctimas del militarismo formal e informal en Brasil han sido personas trans, mujeres, afrobrasileños y militantes de izquierda, en cuyos ataques se ha vehiculizado el odio hacia Dilma y Lula, desde una circulación mediática hasta la violencia físicamente destructiva. Tanto en el caso de Brasil como de Argentina, la acusación de *corrupción* a los gobiernos anteriores (el Partido de los Trabajadores y el kirchnerismo, respectivamente) opera con una maleabilidad muy útil para la movilización de odio fascista. Se trata, en última instancia, de una reacción securitaria y siempre en virtud de la acumulación. A esta organización de los flujos desterritorializados del deseo para aprovechamiento del capital, Deleuze y Guattari (2004) le llamaron “axiomática capitalista” (p. 459).

El modelo de gobernanza neoliberal no es en absoluto contradictorio con las formas clausurantes del totalitarismo. Se trata de “pura funcionalidad sin intenciones. Automatización del pensamiento y de la voluntad. Incorporación de conexiones abstractas a las relaciones entre organismos vivos. Sumisión técnica de las decisiones a la concatenación lógica” (Berardi, 2014, p. 32). Cuando el capital financiero deviene axioma, es decir, cuando a todo somete únicamente *en razón de sí*, porque se autoconcibe y autorrepresenta como evidente y sin necesidad de demostración, nos encontramos en un peligroso momento de impotencia de la crítica y de la inteligencia colectiva.

En la economía neoliberal, así como en todos los saberes que se autoproclaman como ciencias, resurge con fuerza la pretensión de objetividad y universalidad, a pesar de la intensa discusión epistemológica surgida en el seno de las mismas ciencias físicas desde principios del XX, a partir de Einstein y la relatividad de la simultaneidad en objetos a distancias astronómicas, y del principio de incertidumbre de Heisenberg. Sin embargo, y como recuerda el filósofo boloñés Franco Bifo Berardi (2014), “los economistas están basados en nociones

dogmáticas como crecimiento, competencia y producto interno bruto” (p. 68), en nombre de las cuales, los gobiernos neoliberales aplican recortes a los derechos sociales básicos. Aquí observamos una expresión de *lo viejo* de estas formas del fascismo contemporáneo: la pretendida universalidad de racionalidad científica en la economía neoliberal es un regreso de la epistemología del colonizador, cuya caracterización observaremos desde las categorías de las epistemologías del Sur del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2009), en discusión con otras perspectivas relevantes en el ámbito del pensamiento anticolonial, como Frantz Fanon, Gayatri Spivak y Ramón Grosfoguel. Allí, el problema de la diferencia existencial es leído en clave interseccional, desde los cruces de ejes de dominación que generan subalternidad, siempre en miras a la interdependencia entre descolonización material y epistemológica. Finalmente, y frente a la pregunta por el desacuerdo y la co-existencia de las diferencias, destacamos en clave libertaria y a la manera de (in)conclusión algunos elementos de la epistemología *ch'ixi* desarrollada por Silvia Rivera Cusicanqui, en la que reconocemos una fuerza teórico-práctica que contiene una potencia de resistencia y oposición al fascismo contemporáneo, y que se desenmarca radicalmente del multiculturalismo capitalista que celebra de manera fetichizada la diversidad cultural dentro del mercado, pero hace oídos sordos a las violencias y dominaciones contra los cuerpos y territorios colonizados.

2. Epistemopolíticas contra el universalismo de la razón

Si comprendemos la epistemología como el estudio de la construcción del conocimiento (científico), es de máxima relevancia detenerse en las condiciones de esa producción y, sobre todo, de su delimitación respecto de los saberes considerados por el conocimiento científico como no-científicos o no-saberes, sino una categoría menor que no refiere veracidad, exactitud ni racionalidad. Aquello que ha sido llamado mágico, mítico, religioso, artístico, y que reconoce una dimensión sensible que escapa a la comprensión de la racionalidad del dualismo jerar-

quizado, aún dominante el pensamiento occidental, asentado ampliamente en la ontología platónica. La división entre las ideas-forma (εἶδος) que *son* – que son *lo que es*, son el ser (Platón, 1999)– y una realidad material que recibe su forma y determinación de esa dimensión suprasensible, produce una primacía epistemológica del intelecto separado como forma de acceso a la verdad. Se trata de una comprensión muy mezquina tanto para el intelecto como sustancia perceptiva des-corporizada, como para los cuerpos sensibles en relación que somos.

Por eso hablamos de *epistemopolíticas* “como una forma de dejar claro y explícito desde un comienzo el lugar de no neutralidad, la imposibilidad de una neutralidad de la producción de conocimiento” (Grupo de Estudios Experimentales “Paul K. Feyerabend”, 2017). Desde un conocer situado, atravesado y tensionado por fuerzas vivas, capaz de agenciarse con inquietas reflexiones y prácticas, acaso pueda pensarse una resistencia a esa inercia que Mark Fisher (2016) llamó *realismo capitalista*: “la idea muy difundida de que el capitalismo no sólo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa” (p. 22). Y tentamos que pueda hacer consistente no sólo una resistencia –pues según la célebre tesis foucaultiana, el poder produce su contrapoder y no como mero excedente (Díaz, 2006)– sino también una ofensiva, acrecentando la potencia antifascista en la intensificación teórico-práctica de las luchas en curso.

Ello implica, de entrada, relevar el lugar de enunciación como constitutivo de las teorías filosóficas y de las ciencias sociales. Que todo planteamiento sobre el mundo es producido en unas condiciones culturales, políticas, económicas y geográficas que lo singularizan, cuestión que resulta de la mayor relevancia frente a las teorías generales con aspiración de carácter universal, que marcaron la tradición filosófica occidental. Aunque esta tradición es muy rica y heterogénea, también es fundamentalmente eurocéntrica, lo que implica que el concepto de humanidad se reduce a la experiencia abstracta del sujeto varón heterosexual blanco y propietario, inscrito en una historia progresiva de la democracia helénica a los Estados nacionales modernos.

Las epistemopolíticas, por lo tanto, se sitúan plenamente en la discusión crítica de la modernidad, esto es, en el rechazo a la aplicación universal del paradigma ilustrado, según el cual *el hombre*, definido por la capacidad de autonomía que le otorga la razón cognoscitiva, hace uso de ella y, con el desarrollo tecnocientífico, alcanza las maravillas del progreso material y espiritual en la tierra. La bomba cáustica que Europa sintió estallar en las entrañas de sus campos de concentración con el asesinato político ejecutado a escala industrial, calculada y *racionalmente*, ya la veníamos padeciendo como crimen permanente los cuerpos y territorios colonizados por el mismo *viejo continente*. Nos llamaron Tercer Mundo, suponiendo que quienes hablaban eran el Primer Mundo, el punto cero (Castro-Gómez, 2005), con la soberbia neutralidad que otorga la ilusión de la mayoría de edad kantiana y la teleología que de ella se deriva.

De allí la relevancia de teorías del conocimiento abiertas y no universalistas, como el parámetro de inteligibilidad que propone Boaventura de Sousa Santos bajo el nombre de epistemologías del Sur (2009). Y que no es una geopolítica invertida de la dominación epistémica colonial, sino “la búsqueda de conocimiento y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (De Sousa Santos, 2009, p. 12). El Sur, por lo tanto, no es solamente el sur geográfico, aunque sirve de metáfora para desactivar la brújula conceptual de la colonialidad. Sur como apertura, entonces, en la voluntad de construir un conocimiento emancipatorio de, en y para los subalternos.

La mitificación de la razón occidental como única capaz de explicar el mundo descansa en el ocultamiento y destrucción de los saberes subalternos, lo que De Sousa Santos (2013) define como epistemicidio. En los territorios y pueblos colonizados por los imperios europeos, la eliminación de saberes y prácticas preexistentes estuvo entroncada con el genocidio de aquellos pueblos. No pueden leerse ambos fenómenos de expoliación por sepa-

rado. La violencia epistémica y material contra los pueblos indígenas del continente americano se sustentó fuertemente en una interpretación racista del dualismo cuerpo/alma, que, en última instancia, daba a los colonizadores católicos el sagrado derecho de acabar con culturas enteras para saquear sus territorios. Recordemos que Bartolomé de las Casas defendió en las cortes que los indígenas tenían alma, lo que fue ratificado por la bula papal de Paulo III. No obstante, jamás se trató de un reconocimiento para el ejercicio de los derechos de los indígenas –de hecho, a las personas de pieles negras se los siguió considerando seres sin alma–, sino de la conveniencia de su evangelización, la cual no podía ser ejercida si no tenían alma que *salvar*. Es una concepción del alma como recipiente vacío (De Sousa Santos, 2013), en el que los evangelizadores podían depositar su fe como verdad divina.

La racionalidad científica es un “modelo totalitario” (De Sousa Santos, 2009, p. 21), en la medida que niega el carácter racional a las formas de conocimiento que no siguen sus presupuestos epistemológicos y las reglas del método científico. La separación conceptual entre naturaleza y persona humana, así como entre sentido común y saber científico, son centrales en la racionalidad científica de la modernidad occidental. Las epistemologías del Sur entablan la exigencia ético-política de asumirse como un paradigma emergente, ante y contra la racionalidad tecnocientífica moderna occidental. “Un conocimiento prudente para una vida decente” (De Sousa Santos, 2009, p. 40), que reconozca la imbricación entre transformaciones científicas y cambios sociales.

Las epistemologías del Sur abren una concepción bastante lejana del saber homologado al dominio. Antes bien, refieren la apertura desde las ciencias sociales hacia saberes minorizados por los mismos paradigmas dominantes de la academia. En ruptura con las tradiciones epistemológicas occidentales, nos devuelven a la experiencia del disenso y la diferencia, es decir, al principio de agonialidad que occidente ha comprendido como competencia, peligro o desestabilización, cuando no abiertamente como guerra.

Abismos del pensamiento y de la existencia

Toda forma de conocimiento tiene su límite exterior, es decir, un terreno donde habita aquello que no puede comprender. La parcelación de las ciencias en disciplinas que no dialogan entre sí ha ido dando paso en los últimos años a la emergencia de paradigmas interdisciplinarios, que pretenden ampliar el espectro de realidad y sus posibles explicaciones. Sin embargo, en la medida que se trate de un territorio académico institucionalizado, muchos saberes quedarán fuera, precisamente porque no calzan con los estándares de los márgenes institucionales universitarios.

A la imposibilidad de co-presencia de ambos lados de la línea divisoria que el conocimiento occidental ha trazado, De Sousa (2009) le llama “pensamiento abismal” (p. 160). La pretensión de conocimiento universal sitúa al paradigma de la modernidad europea frente a sus otredades minorizadas. Occidente, en tanto que pensamiento abismal, produce como no-existencias a las formas de vida que considera ora irrelevantes ora incognoscibles. La empresa colonial y civilizatoria tiene este carácter abismal, al concebir los territorios que en un momento pensaron las Indias, como tierra vacía, disponible para la explotación y saqueo. Es la idea del vaciamiento que presentaba la discusión por las almas indígenas en De Las Casas, y que el poeta y epistemólogo mapunche williche Bernardo Colipán (2018) reconoce como dispositivo de racialización en la escuela chilena. El pensamiento abismal categoriza a priori a los pueblos preexistentes como salvajes, por cuanto no participan de la racionalidad cristiana europea durante la invasión de los imperios coloniales, ni de los modelos de civilidad de los Estados-Nación modernos, ni del supuesto desarrollo económico basado en inversiones extractivistas en el capitalismo neoliberal contemporáneo.

En palabras del pensador martiniqués Frantz Fanon (2014), no se trata sólo de una línea divisoria en el ámbito del conocimiento, sino de la humanidad: “Hay una zona de no-ser” (p. 7), una frontera ontológica, determinada en gran medida por la lengua. “Hablar significa emplear una cierta sintaxis, poseer la morfología de ésta o aquella lengua, pero, fundamentalmente, es asumir una cultura, soportar

el peso de una civilización” (p. 13), problema que retomará la filósofa india Gayatri Spivak. La producción de no-existencia trasunta una producción de subhumanidad. Fanon estudia esta negación de humanidad como producción de incivildad, sometimiento, esclavización, epistemicidio y etnocidio. Por eso, defiende con vehemencia las revueltas anti-coloniales y el uso de la violencia descolonizadora, porque se trata de una recuperación de la dignidad de la propia condición humana. Pero además de comenzar su obra *Piel negra máscaras blancas* (2014) de manera provocadora con la tesis de que el negro no es un hombre, en palabras del propio Fanon, la obra es “un estudio clínico” (p. 11) donde complejiza los diagnósticos de inferioridad y dependencia, que el psicoanalista francés Octave Mannoni había descrito en *Próspero y Calibán: Psicología de la colonización*. Para este último, la relación entre colonizador y colonizado se entiende con la figura de los personajes de *La tormenta* de Shakespeare: el colonizador elude sus problemas en el ejercicio de autoridad del padre, produciendo una dislocación esquizoide en el colonizado como chivo expiatorio. La abstracción de esta lectura psicologista de una dominación política mayúscula hace que Fanon desautorice a Mannoni, porque no se sitúa desde las raíces materiales y sociales de la colonización.

Esto nos devuelve a la necesidad analítica de la interseccionalidad (Crenshaw, 1989), concepto con el que se aborda el capitalismo, el colonialismo, el patriarcado, el racismo, y todas las formas de dominación, como estructuras entrelazadas, que han de ser analizadas como ejes interdependientes. El sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel (s/f) tiende un puente entre De Sousa y Fanon, particularmente entre las nociones de la línea abismal y la línea de humanidad. Las categorías Norte/Sur en De Sousa y de ser/no-ser en Fanon se cruzan tanto como raza, género y clase en Crenshaw. “La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados” (Grosfoguel, s/f, p. 99). Habría que tener los cuidados que, según Fanon, no tuvo Mannoni, para

observar la racialización y los fenómenos psicológicos desde las marcas de los cuerpos, inscripciones materiales que producen las formas de subjetividad colonizada.

En el estudio del deseo y el interés, y basándose en las conversaciones entre Deleuze y Foucault, Gayatri Spivak establece una crítica al rechazo de los autores franceses del concepto representación, para enarbolar la necesidad de que sean los mismos sujetos subalternos los que hablen de sí, como punto de partida para los proyectos emancipatorios. Si para Deleuze ya no hay representación, sino sólo acción teórica y acción práctica, Spivak se pregunta cómo abarcar la heterogeneidad de las múltiples otredades, sin silenciarlas a través de su representación inconsciente desde la falsa neutralidad del sujeto europeo. Entonces, el lugar de enunciación reaparece en su radical importancia, nuevamente desde la palabra. “Si en el contexto de la producción colonial, el individuo subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando ese individuo subalterno es una mujer, su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras” (Spivak, pp. 20-21). En el análisis del rito hindú satí, conocido como *sacrificio de la viuda*, que obliga a las esposas de los condenados a la pira a morir con sus maridos, Spivak advierte que no hay autorrepresentación de la mujer negra sobre su consciencia en la imbricación entre deseo e interés. De la mujer negra hablan los hombres blancos (las autoridades imperiales británicas abolen el rito), las mujeres blancas (buscan salvar a las mujeres negras de la maldición de sus maridos), y los hombres negros (desde la perspectiva culturalista de que se suicidan porque así lo desean).

Pero la autorrepresentación y el reconocimiento se necesitan mutuamente. En Fanon, el problema de la representación es leído en un doble movimiento. Por una parte, retomando el principio de la consciencia-en-sí-y-para-sí conformada en Hegel por la otra consciencia-en-sí-y-para-sí, el sujeto busca el reconocimiento del otro para constituirse. Mientras no lo haya en condición de dignidad simétrica, toda la acción del sujeto queda dependiendo de ese reconocimiento, forjando el principio psicologista de dependencia. Un segundo sentido, no hay un reconocimiento sin que el negro se nombre a sí

mismo y tome la palabra. Lo que equivale a afirmar que nadie libera a otro, porque sólo se puede liberar desde sí mismo, y tanto en Fanon como en Spivak, esta autorrepresentación surge desde el lenguaje de sí. “El negro ha sido actuado. Valores que no han nacido de su acción” (Fanon, 2004, p. 154). La lengua criolla y la lengua metropolitana, articuladoras del despojo de humanidad en la colonización, son al mismo tiempo y desde la apropiación de los subalternos, la clave para el autorreconocimiento y la autorrepresentación.

3. El fascismo como un retorno del colonizador

Aunque las propuestas de las teorías interseccionales proyectan el encuentro y diálogo en sus diferencias de los múltiples saberes minorizados, estas propuestas se dan en el seno de una lucha muy vigente por el reconocimiento de las formas de vida subalternas y de su autonomía territorial. No obstante, la contemporánea reacción de la matriz universalista de la economía neoliberal lleva al extractivismo económico a un plano ontológico, basado en los dogmas de las finanzas. La filósofa mississauga nishnaabeg Leane Betasamosake Simpson lo expresa así: “No hemos tenido el derecho de decirle no al desarrollo, porque a fin de cuentas a esas comunidades [indígenas donde hay presión de las industrias extractivas] no se las considera personas, se las considera recursos” (como se citó en Grosfoguel, 2016, p. 140).

Aquí, nuevamente, lo viejo del fascismo que vuelve o nunca se fue, es llamado por De Sousa Santos (2009) como retorno de lo colonial y “es la respuesta abismal a lo que es percibido como una intrusión amenazante de lo colonial en las sociedades metropolitanas. Ese retorno adopta tres formas principales: la terrorista, los trabajadores migrantes indocumentados, y los refugiados” (p. 170-171). Estas categorías, producidas en la extensión del estado de excepción, actualizan la violencia colonial y los paradigmas totalitarios del fascismo. La matriz colonial subyace en la racionalidad de gobierno neoliberal y se esparce mediáticamente con la legitimación de unas formas de vida como legítimas versus otras que no lo son. Siguiendo a

Agamben y Esposito, De Sousa Santos reconoce que en la gobernanza neoliberal “los derechos humanos son violados con el objeto de ser defendidos” (p. 173). El campo de concentración y la sacrificialidad de las personas cuyas formas de vida son producidas como no-existentes, es una racionalidad de gobierno. Guantánamo es un paradigma que podemos encontrar en Gaza o en el sur de la provincia de Arauco, en las periferias de las grandes ciudades o en los muros cerrados de la blanca Europa. Trazar fronteras es bloquear territorios, es decir, limitar las formas de vida diferentes para que no se encuentren ni proliferen. Al pensamiento abismal le es necesaria la aislación de los minorizados, tanto como para los subalternos es necesaria la insubordinación para reclamar el derecho a existir en tanto que diferentes de los dominantes. Apropiación de la palabra con que se era nombrado, ahora para reivindicarse desde sí, y que es liberación tanto material como epistémica.

Este retorno del colonizador toma hoy la forma de auge de un fascismo social, del que Sousa (2009) reconoce tres formas: 1. El apartheid, como cartografía urbana que divide *civiles* de *salvajes*, con la consiguiente militarización de los territorios salvajes y la securitización fortificada de las parcelas de propiedad privada de los civilizados, o sea la privatización de un espacio común para los intereses particulares de los dominantes, de lo cual un ejemplo muy concreto son las autopistas urbanas de las grandes ciudades que conectan los centros financieros con los barrios residenciales de la oligarquía, cortando la ciudad a través de estas mega construcciones que operan como muros de división entre lugares habitables y zonas de sacrificio. 2. El fascismo contractual, como la obligación legal de aceptar términos que subsumen los derechos de las personas a los marcos mercantiles de explotación, simplemente porque no se está en condiciones objetivas de enfrentar por la fuerza el aparato estatal legal con que amenaza. Y 3. el fascismo territorial, que ocurre cuando amplias extensiones de suelo son apropiadas por parte de grandes inversionistas, haciendo de la ruralidad una categoría especial de soberanía terrateniente neocolonial, lo que se verifica, por ejemplo, en la propiedad privada de

Sebastián Piñera del Parque Tantauco en pleno territorio ancestral wichille, predio dedicado a la explotación turística, que constituye alrededor del 15%² de la superficie total de Chilwé Futa Huapi (Isla Grande de Chiloé). A lo que se suma en el segundo gobierno de Piñera el proyecto de concesionar áreas de parques nacionales en terrenos habitados por comunidades mapuche, como es el caso del proyecto de concesión del Parque Nacional Villarrica (Ministerio de Bienes Nacionales, 2018), en línea con la capitalización del mapuche como emprendedor de su propia diferencia cultural.

Como señalamos anteriormente, este paradigma epistemológico totalitario opera en las democracias liberales (Sousa, 2009, p. 176) sin ningún problema, justificando su presencia mediante la falacia de la tolerancia social, que a su vez es atropellada por el mismo pensamiento abismal devenido fascismo, cuando suprime o subsume a las existencias minorizadas. No estamos pensando el fascismo como una tercera vía económica, como simpáticamente se presenta, más allá de la izquierda y la derecha, o contra el capitalismo y contra el comunismo (*En la vía de Bolsonaro...*, 2018). Lo que hermana al neoliberalismo con los fascismos contemporáneos es la propiedad de los territorios colonizados. Propiedad sobre las cosas, propiedad sobre los medios de producción, propiedad sobre la naturaleza comprendida como recurso de explotación humano. Propiedad incluso sobre las personas como apropiación originaria del colonialismo. Propiedad de los servicios como forma contemporánea de la esclavitud, en el sentido de la producción de dependencia a las corporaciones que controlan los suministros de agua, electricidad e hidrocarburos, salud, educación y pensiones. Violencia epistémica y material de la dominación del capital sobre la vida humana y no humana, imbricado con el colonialismo y el patriarcado, para extraer valor de sus fuerzas productivas.

2 La superficie total de la Isla Grande es de 8.394 km², equivalentes a 839.400 hectáreas. En tanto, el territorio privado de Piñera al extremo sur de Chilwé corresponde a 118.000 hectáreas.

4. (In)conclusiones sobre el desacuerdo y la singularidad

Una ecología de los saberes en un programa de cosmopolitismo subalterno no puede ser llevado al campo de la experimentación epistemopolítica sin preguntarse cómo se pueden interrelacionar las múltiples existencias minorizadas, evitando tanto la asunción de identidades dominantes como la subsunción de grupos subalternos a nuevas prácticas de dominación epistémicas.

La filósofa feminista Luce Irigaray da una clave: “preservar la distancia es garante de la singularidad” (como se citó en Evans, 2013). Es decir que, por una parte, la diferencia produce desacuerdo y éste no debe ser resuelto, porque es un motor de la comunidad como encuentro de existencias singulares. Y por otra, que en este encuentro hay un juego de cercanías y distancias, las que determinan la posibilidad de conjugar visiones de mundo, ideas, creaciones, y conocimientos tan diversos como nuestras formas de vida. Si el proyecto es descolonizarnos política y epistémicamente, un desafío es buscar los modos como podemos hacer fértil la reunión de nuestras diferencias, pensar estas prácticas por fuera de la gestión estatal que buscará siempre comprimir la potencia del encuentro a su razón unitaria. Pues incluso en el caso de Bolivia, que es el primer país de Latinoamérica donde una persona indígena ha llegado a la primera magistratura, que no se proclama un estado unitario sino plurinacional, las críticas del movimiento feminista anticolonial son férreas: por mucho ministerio de descolonización y despatriarcalización, tanto el Estado como sus funcionarios operan bajo la égida del colonialismo y la dominación patriarcal, pues éstas son racionalidades y no meros condimentos de una ideología³.

3 Al respecto, es interesante revisar la discusión entre la psicóloga y activista María Galindo del colectivo Mujeres Creando con el vicepresidente de Bolivia y ex guerrillero katarista, Álvaro García Linera, así como la crítica que Silvia Rivera Cusicanqui ha sostenido en espacios académicos y políticos contra las políticas neoliberales, patriarcales y racistas del gobierno de Evo Morales. Ver: http://www.mujerescreando.org/pag_menu/prensa/supbag/1504-diagonal-entrevista-Maria-Galindo.htm y <http://latinta.com.ar/2017/06/silvia-rivera-cusicanqui-el-colonialismo-intelectual-y-los-dilemas-de-la-teoria-social-latinoamericana/>

Hay una palabra aymara que es la base de la epistemología que propone la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, quien forma parte del Taller de Historia Oral Andina. Esa palabra es ch'ixi, y me parece que desde allí puede proyectarse un campo de experimentación subalterno, considerando la inmanencia del desacuerdo en la co-presencia de las existencias múltiples. El ch'ixi “conjuga opuestos sin subsumir el uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada [sino que a la] coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superior y englobante” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 7). Si consideramos que el colonialismo ha producido principalmente en términos epistémicos la negación de nuestras existencias como cuerpos colonizados, no es por homologar la violencia recibida por indígenas, mestizos y afroamericanos. Todo lo contrario. Se trata de pensar la colonialidad interior como la potencia de descolonización que tenemos en común, en la medida que todos somos colonizados, pues hemos aprendido a pensar y a pensarnos según las categorías coloniales.

El ch'ixi es, por lo tanto, una forma de comprender el mestizaje por fuera de los esencialismos y, ciertamente, contra el resurgimiento colonial del fascismo. Mestizaje como mixtura asintótica, entre las polaridades que no existen sino como pretensión de pureza. Recordemos que tras la victoria democrática de Evo Morales en 2005, hubo una fuerte reacción racista en la sociedad boliviana, tal como se puede apreciar de la violencia machista contra los movimientos feministas hoy en Chile y Argentina. Concentrados en Cochabamba y Sucre, dos ciudades de los valles donde los Andes bajan hacia las yungas subtropicales, los estallidos de 2007 y 2008 contuvieron una fuerte violencia reaccionaria contra los indígenas bolivianos, a pesar de que los hechos se mediatizaron como una lucha autonomista por la separación de las provincias productoras de hidrocarburos. Sin embargo, la propia Silvia Rivera Cusicanqui releva el componente racista de los manifestantes violentos, puesto que la toma del poder estatal por parte del movimiento cocalero fue vista por el pensamiento abismal fascista como la

barbarización de la estructura de herencia colonial de la que no sólo sentían orgullo sino la necesidad de que no fuera penetrada por las epistemes indígenas. Por lo anterior, y cuidando no esencializar las identidades indígenas, la socióloga aymara enarbola el ch'ixi como epistemología, no como una categoría menor dentro de la filosofía, sino reconociendo todo lo problemático y fértil que puede resultar este reconocimiento: “La epistemología ch'ixi [es la] del mundo-del-medio, el taypi o zona de contacto que nos permite vivir al mismo tiempo adentro y afuera de la máquina capitalista, utilizar y al mismo tiempo demoler la razón instrumental que ha nacido de sus entrañas” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 207).

Esta anfibología es una condición de medianía táctil, como la de los cuerpos que entran y salen del agua a la tierra, y que están permanentemente en contacto entre los dos mundos. Ch'ixi, de hecho, puede traducirse como “manchado” (Rivera Cusicanqui p. 226) y está en relación con lo que Sousa reconocía como ecología de las temporalidades, que es la afirmación y coexistencia de diferentes formas de comprender el tiempo. No a la manera lineal, que ni siquiera es la única en occidente, pues los griegos llamaban al tiempo del acontecimiento, ni mensurable ni cronológico. Una temporalidad ch'ixi podría ser una articulación de las categorías del tiempo que hemos comprendido hasta ahora como contradictorias, pero que permite concebir un afloramiento “desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro (...) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 55). El ch'ixi como epistemología reconoce que estamos compuestos de partes y formas diversas y hasta contradictorias, que componemos el conocimiento desde esa textura mixta y abigarrada, contaminada y dignamente impura. La potencia recalca en el ensanchamiento de la realidad que provoca sobre los sujetos colonizados una teoría de la composición llevada al ámbito del conocimiento mediante el tráfico de saberes propio de la existencia plural común. Intercambios que se dan por fuera de la valorización mercantil, en un plano existencial que no busca domesticar la agonalidad

ni gestionar el conflicto, sino en la fertilidad dinámica de lo comunitario.

El movimiento que propone la socióloga mestiza-aymara es el de un *nosotros* exclusivo de la modernidad colonial etnocéntrica a un *nosotres* inclusivo que proyecta la descolonización en el acto performativo del reconocimiento de las existencias múltiples y diferentes que se encuentran, al menos en Latinoamérica, amenazadas por el odio del fascismo y sus máquinas de guerra, y que sin embargo, en su puesta en común, contienen también la potencia de resistir inventivamente a la violencia totalitaria del capital.

Referencias bibliográficas

- Berardi, Franco. (2014). La sublevación. Buenos Aires, Argentina: Hekht Libros.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005). La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. Bogotá, Colombia: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Colipán, Bernardo. (agosto, 2018). Modernidad y blanquitud en el Futawillimapu. III Jornada de Estudios Literarios Indígenas: Poéticas andino-amazónicas y del Wallmapu. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Crenshaw, Kimberle. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, Vol. 1989 (Iss. 1, Article 8), pp. 139-167. Disponible en: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- De Sousa Santos, Boaventura. (2009). Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social. México DF, México: Ed. Siglo XXI y CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2013a). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Santiago, Chile: Lom y Trilce.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (2004). Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia. Valencia, España: Pre-Textos.
- Díaz, Reinaldo. (2006). Poder y resistencia en Michel Foucault. Tabula Rasa., Vol. (4), pp. 103-122. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39600406.pdf>
- Evans, Arthur. (2013). Brujería y contracultura gay. Una visión radical de la civilización occidental y de algunas de las personas que han tratado de destruirla. Barcelona, España: Descontrol.
- Fanon, Franz. (2014). Piel negra máscaras blancas. Gulumapu: Witran propagaciones.

- Fischer, Mark. (2016). *Realismo capitalista, ¿no hay alternativa?*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Grosfoguel, R. (s/f). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. Disponible en: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>
- Grosfoguel, R. (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*. Vol. (24), pp. 123-143. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n24/n24a06.pdf>
- Ministerio de Bienes Nacionales. (2018). Propuesta pública para la concesión de uso oneroso de turismo sustentable en el área de desarrollo Rucapillán, Parque Nacional Villarrica, Región de La Araucanía. Recuperado de: http://www.bienesnacionales.cl/?page_id=30423
- Platón. (1999). *Fedón*. En: *Diálogos*. Madrid, España: Gredos.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón y Retazos.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Rolnik, Suely. (2016). “La base del sostenimiento del poder de la derecha es el propio deseo de la población”. Una conversación con Suely Rolnik por Aurora Fernández Polanco y Antonio Pradel. *Lobo Suelto!* Recuperado de: <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2016/04/la-base-de-sostenimiento-del-poder-de.html>
- Sepúlveda, N. (27 de septiembre de 2018). En la vía de Bolsonaro: rostros y estrategia del rearme político del ultranacionalismo chileno. *Ciper*. Recuperado de: <http://ciperchile.cl/2018/09/27/en-la-via-de-bolsonaro-rostros-y-estrategia-del-rearme-politico-del-ultranacionalismo-chileno/>
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En *Memoria Académica*. Recuperado de: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

Referencias audiovisuales

- Boaventura de Sousa Santos Epistemologías del Sur: Cátedra Libre Martín Baró (Productores). (2013). Conferencia en Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina. Recuperado de: <http://www.youtube.com/watch?v=WVtMzklvr7c&t=3800s>
- Primera Sesión Seminario Experimental: Grupo de Estudios Experimentales “Paul K. Feyerabend” (Productor). (2017). *Lavarse el bautismo Seminario de Experimentación en Epistemopolíticas y Metodologías de Intensificación*. [YouTube]. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile. Recuperado de: <http://youtu.be/490pa1OvN8c>