

MACARENA MAREY (ed.)

TEORÍAS DE LA REPÚBLICA Y PRÁCTICAS REPUBLICANAS



COLECCIÓN
CONTRAPUNTO

Herder

Macarena Marey (ed.)

Teorías de la república y prácticas republicanas

Herder

COLECCIÓN
CONTRAPUNTO

Ana Carrasco-Conde y Luciana Cadahia (eds.), *Fuera de sí mismas*
Laura Quintana, *Política de los cuerpos*
Adolfo Chaparro Amaya, *Modernidades periféricas*

LIBRERÍA CA-FLACSO-EC
Fecha..... 1-09-2021.....
Precio..... 49,62.....
Proveedor..... Amazon.....
Manejo.....
Ubicación.....

Diseño de la cubierta: Toni Cabré

© 2021, Macarena Marey

© 2021, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4698-6

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: Sagràfic

Depósito legal: B-9.738-2021

Impreso en España — Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

TEORÍAS DE LA REPÚBLICA Y PRÁCTICAS REPUBLICANAS

Macarena Marey 9

REFLEXIONES REPUBLICANAS SOBRE LA LIBERTAD Y LA DOMINACIÓN. CONCEPTOS Y ACTORES

María Julia Bertomeu 35

VOLVER AL ARCHIVO. DE LAS FANTASÍAS DECOLONIALES A LA IMAGINACIÓN REPUBLICANA

Luciana Cadahia y Valeria Coronel 59

DIVERSIDAD Y DERECHOS EN CUBA. UNA PERSPECTIVA REPUBLICANA

Julio César Guanche 99

REPUBLICANISMO DEMOCRÁTICO Y CONFLICTO EMANCIPATORIO

Laura Quintana 121

REPUBLICANISMO Y FEMINISMOS. UNA CONVERSACIÓN NECESARIA

Ailynn Torres Santana 157

LA SOBERANÍA CONFISCADA. REPÚBLICA Y TRADICIÓN LIBERAL EN LA FRANCIA MODERNA <i>Pablo Facundo Escalante</i>	193
DE LAS REPÚBLICAS INDIAS AL REPUBLICANISMO MESTIZO <i>Diego Fernández Peychaux</i>	227
REPUBLICANISMOS APASIONADOS. DE LA ITALIA RENACENTISTA A LA FUNDACIÓN DE ESTADOS UNIDOS <i>Eugenia Mattei Pawliw y Gabriela Rodríguez Rial</i>	255
REPUBLICANISMO Y LEY. DISPOSITIVOS DEL BUEN GOBIERNO <i>Sergio Ortiz Leroux</i>	281
REPUBLICANISMO E INMIGRACIÓN <i>María Victoria Costa</i>	305
REPÚBLICA Y SÍNTESIS SOCIAL. APORTES DESDE UNA PERSPECTIVA MARXIANA <i>Cristián Sucksdorf</i>	329
EN BUSCA DEL SANTO GRIAL. EL REPUBLICANISMO EN EL DEBATE TEÓRICO-POLÍTICO CONTEMPORÁNEO <i>Elías Palti</i>	357
AUTORES	385

Volver al archivo

De las fantasías decoloniales a la imaginación republicana¹

Luciana Cadahia y Valeria Coronel

I

En la actualidad existe un profundo y generalizado desencuentro en el campo del pensamiento político latinoamericano que pareciera pivotar sobre el papel otorgado a las instituciones y al Estado para pensar la emancipación social. Se observa una clara tensión entre dos aproximaciones al problema del Estado y, de manera relacionada, al relato democrático republicano que asumen algunas de las luchas sociales. Un primer grupo se caracteriza por la elaboración de apuestas teóricas autónomas y a salvo de lo que consideraran las trampas disciplinantes de la política moderna. En esa dirección, procuran legados de imaginadas civilizaciones como alternativas a la racionalidad moderna occidental o promueven procesos de autogestión colectiva como un modo de dar la espalda al capitalismo y su supuesto instru-

1 Este trabajo forma parte del proyecto FDA de FLACSO-Ecuador: «Estado, “Sujeto trabajo” e Instituciones laborales en el Ecuador de la Revolución Ciudadana (2007-2017)».

mento: el Estado. En este grupo se da una lectura del Estado como un aparato que coadyuva al régimen de acumulación capitalista.²

Un segundo grupo, en cambio, considera que la arena de interrelaciones entre sociedad civil y Estado sigue siendo clave para la tramitación de las contradicciones sociales. Desde esta perspectiva, en la que nosotras nos reconocemos, momentos históricos como el presente permiten reconocer la existencia de trayectorias sociales y estatales contrastantes entre las que, ciertamente, se pueden distinguir aquellas que facilitan el comando del régimen de acumulación, pero también experiencias de institucionalización pública y de hegemonía sobre las prácticas políticas, orientadas a la regulación del poder del capital y al empoderamiento de actores dentro del lenguaje político de la hegemonía y del relato democrático. Aquí se evidencia cómo las disputas del presente debaten sobre alternativas de orden estatal y, al mismo tiempo, exploran la posibilidad de la agencia estatal de corte popular como expresión de compromisos colectivos frente a los poderosos actores económicos transnacionales que hoy gestionan uno de los regímenes de acumulación más concentradores y violentos de la historia moderna. Por ello, un trabajo teórico que permita reconocer y reactivar los sedimentos de luchas previas y de experiencias socioestatales emancipadoras frente

2 Aunque no es objeto de este texto, cabe señalar que dentro de este grupo hay una parte de la sociología crítica latinoamericana, la cual ante el espanto del autoritarismo de la década de los setenta declaró imposible no solo la ruta democrática al socialismo, sino toda formación democrática del Estado en América Latina, definiéndolo como necesariamente autoritario en razón de la oligarquía como clase. Para un desarrollo más minucioso de estas ideas remitimos a nuestro texto V. Coronel y L. Cadahia, «Populismo republicano: más allá de “Estado *versus* pueblo”», *Nueva Sociedad* 273 (2018), pp. 72-82.

al poder del capital aparece como tarea relevante en la disputa del presente. Existe, por tanto, una tensión teórica que nos proponemos presentar y profundizar entre quienes consideran que el Estado representaría la trampa del relato democrático de la modernidad y quienes estamos interesadas en pensar la posibilidad de una articulación entre la organización popular y las mediaciones institucionales forjadas en los procesos históricos de formación estatal e institucional progresista que marcan la tensión contemporánea con los regímenes capturados por el capital.³

Ahora bien, uno de los principales argumentos para deslegitimar los experimentos institucionales viene asociado al sentimiento de que se trataría de propuestas fallidas, es decir, de experimentos democráticos rezagados e incapaces de dar respuestas satisfactorias a nuestras desigualdades estructurales asociadas a la clase, la raza y el género.⁴ El argumento se asocia por lo general a un canon que habla de los fracasos revolucionarios y las conquistas populares traicionadas, puesto que, desde esta perspectiva, la lucha social sufriría asfixia en el momento de entrar en la arena estatal y emplear instrumentos del poder que serían, dizque, extranjeros para el pueblo. Más aún, es posible encontrar posiciones intelectuales que, pese a la evidencia de conflictos y cambios en la arena política a lo largo de los siglos, identifican una continuidad de las formaciones estatales con la historia de la dominación colonial sin más, como si los experimentos republicanos en América Latina y el Caribe fueran únicamente la expresión de un legado colonial e imperialista que no ha-

3 V. Coronel y L. Cadahia, «Populismo republicano: más allá de “Estado versus pueblo”», *op. cit.*, pp. 72-82.

4 A. Castillo, «Filosofía, republicanism y feminismo», *Revista Paralelo* 4 (2013), pp. 244-257.

bría dejado de propagarse desde la «conquista» hasta nuestros días. Por esa razón, en la base de estos desencuentros sobre el papel de las instituciones y la organización popular en nuestras sociedades latinoamericanas se halla una determinada imagen de los legados republicanos y, en definitiva, una determinada manera de relacionarnos con nuestro pasado. Si prestamos atención al rol paradójico que ha tenido el *giro decolonial* en la percepción del pasado republicano, es posible comprender algunas de las razones de nuestros desencuentros actuales, más que nada porque allí se establecieron las condiciones epistémicas que en la actualidad buscan clausurar los legados republicanos en América Latina y el Caribe.

En esa dirección, tanto Claudia Zapata⁵ como Elena Fernández Nadal,⁶ cada una desde su perspectiva intelectual, ofrecen críticas lúcidas a la teoría decolonial, que podemos resumir como las dificultades que encierran su particularismo culturalista, la exotización y esencialización de lo indígena y lo afro y la mirada unilateral y abstracta de la historia latinoamericana. Al mismo tiempo, ambas autoras piensan críticamente el lugar de enunciación desde el cual se fue consolidando esta teoría. Tras el éxito de los estudios poscoloniales provenientes de autores no europeos radicados en la academia estadounidense, como fueron los casos de Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak y Homi Bhabha, un grupo de académicos latinoamericanos especialistas en la región, también radicados en la academia norteamericana,

5 C. Zapata, «El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina», *Pléyade* 21 (2018), pp. 49-71.

6 E. Fernández Nadal, «Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual», *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista* 24 (2003-2004), pp. 93-113.

comenzó a organizar espacios de discusión en sintonía con los estudios poscoloniales. Si bien estos autores fueron críticos con el uso del concepto «poscolonial», no obstante, organizaron sus debates a raíz de lo que esta escena intelectual sobre el Sur Global propició tanto para el campo de la producción teórica como para la inserción institucional dentro de la academia. Así es como a partir del emblemático Grupo «Modernidad/Colonialidad» —y de los primeros posicionamientos teóricos sobre la colonialidad del saber— fue cobrando forma el famoso giro decolonial.⁷ Este giro, también cabe recordar, se expandió en diferentes ámbitos de la academia latinoamericana, más que nada por la voluntad de sus miembros para crear Centros de Estudios Culturales de orientación decolonial en instituciones como la Pontificia Universidad Javeriana en Colombia o la Universidad Andina Simón Bolívar en Ecuador.⁸

De todas formas, nuestra distancia con la teoría decolonial no radica en su lugar de enunciación *per se* —académicos latinoamericanos en la academia norteamericana—, sino en la paradójica combinación que resulta entre ese lugar de enunciación y el giro político que la teoría busca proponer. Es decir —y aquí también coincidimos con Zapata y Fernández—, encontramos una profunda contradicción entre el tipo de liberación epistémica propuesta por estos saberes decoloniales y los ámbitos institucionales desde los cuales se procura llevar a cabo tal empresa liberadora. Mientras sus autores elaboran sus teorías desde la universidad metropoli-

7 C. Zapata, «El giro decolonial...», *op. cit.*, pp. 49-53.

8 W. Mignolo, «Las humanidades y los estudios culturales: proyectos intelectuales y exigencias institucionales», en C.E. Walsh, *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Universidad Simón Bolívar, ABY-AYALA, 2003, pp. 31-58.

tana, financiados, además, por corporaciones dispuestas a apoyar el conocimiento desde el centro, su discurso plantea, sin argumentos suficientes, un escepticismo sobre la universidad latinoamericana vista como un lugar lejano a la lucha social. El giro decolonial desconoce los legados de la universidad latinoamericana como un enclave de producción de conocimiento conectado con la disputa social, así como también desconoce la validez del discurso académico producido en la universidad latinoamericana como interlocutora en la producción del pensamiento crítico a escala global. En este primer nivel, el lugar de enunciación del pensamiento teórico, válido para sí pero no para la universidad latinoamericana, deslegitima la institucionalidad pública, desacredita el trabajo académico desde el sur —asociándolo incluso a imágenes cargadas de estereotipos sobre la clase media y el mestizaje— y desconoce la trayectoria desde la cual se enuncia la crítica. Es decir, se pierde de vista que se trata de espacios públicos interclasistas e interétnicos, sometidos a las presiones comunes y fácilmente identificables como espacios de articulación política para la producción del conocimiento. Esta operación se asocia con una búsqueda obsesiva de otros actores y otros lenguajes, suponiendo que en la identidad local se encontrarán saberes alternativos y localizados en una relación de exterioridad con el canon europeo. Todo esto termina por condenarnos a una relación abstracta y unilateral con nuestro propio pasado latinoamericano y, más precisamente, con nuestros legados republicanos.

Sin ir más lejos, uno de sus principales referentes, Walter D. Mignolo, ha llegado a decir cosas como:

Republicanism, liberalism, neoliberalism belong, to my understanding, to the same «syntax». [...] Paraphrasing

a Lévinas, diría que el republicanismo es más un problema en la historia de Europa y de Estados Unidos que en el resto del mundo; a no ser que se trate de demagogia imperial.⁹

Si prestamos atención a esta breve cita, es posible encontrar, al menos, tres cosas: en primer lugar, una identificación sin matices entre el republicanismo y el neoliberalismo, como si se tratara de una misma experiencia política; en segundo lugar, una asociación del republicanismo con la historia de Europa y Estados Unidos, dejando por fuera las experiencias republicanas en América Latina y el Caribe; y, en tercer lugar, una condena a todo aquel que busque pensar las raíces republicanas en la región, ya que se trataría de una simple y llana «demagogia imperial». Esta impugnación al republicanismo por parte de uno de los principales referentes de la teoría decolonial debe ser rastreada dentro de un movimiento más profundo: la intención de crear las condiciones epistémicas para *ir más allá de la modernidad*. Y este deseo de crear las condiciones de un discurso alternativo a la modernidad puede ser comprendido, entre otras cosas, por la operación que Aníbal Quijano¹⁰ llevó a cabo cuando identificó la «colonialidad del poder» con la modernidad

9 W. Mignolo, «Entrevista: Walter Mignolo y la idea de América Latina. Un intercambio de opiniones», *Tabula Rasa. Bogotá* 9 (2008), pp. 303-304. Cf. también E. Dussel, «Eurocentrism and Modernity», *Boundary 2* (20), 1993, pp. 65-76; W. Mignolo, *The Idea of Latin America*, Malden, Blackwell, 2005, pp. 57-58 [trad. cast.: *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007].

10 A. Quijano, «Colonialidad, modernidad/racialidad», *Perú Indígena* 13 (29), 1991, pp. 11-29. Cf. también A. Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en E. Lander, *Colonialidad del saber y eurocentrismo*, Buenos Aires, UNESCO-CLACSO, 2000, pp. 777-832.

misma: «América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día», por lo que «la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos».¹¹

Esta lectura del reverso colonial de la modernidad se ha prestado para hacer coincidir esta última con el poder colonial, es decir, identificar la modernidad con la forma de explotación capitalista en su estructura racializada.¹² Desde este punto de vista, pues, autores como Mignolo y, posteriormente, María Lugones¹³ o Rita Segato¹⁴ quisieron posicionar una teoría alternativa a la modernidad bajo el supuesto de que, si esta se hubiera convertido en sinónimo de «poder colonial», entonces sería en la exterioridad de la modernidad y, por ende, por fuera de nuestras experiencias republicanas donde podríamos encontrar las claves de nuestra liberación.¹⁵ Estas

11 A. Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», *op. cit.*, p. 789.

12 *Ibid.*, pp. 778-780.

13 M. Lugones, «Hacia un feminismo descolonial», *La Manzana de la Discordia* 6 (2), 2011, pp. 105-119.

14 R. Segato, «Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad», en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Prometeo, Buenos Aires, 2013, p. 69.

15 Es interesante recordar que este planteamiento de Segato había sido previamente planteado por Sylvia Molloy desde la perspectiva de los Estudios Culturales. Molloy propone un abordaje de las tensiones entre sexualidad y relato nacional a través de un análisis del discurso literario latinoamericano. Si bien Molloy reconoce el carácter rupturista y crítico de la literatura modernista del continente, considera que el republicanismismo que encierra este modernismo —la presencia de un discurso nacional o de una pregunta sobre lo nacional— hace que los autores renuncien a llevar adelante una mayor crítica del poder, pues al entrar en el terreno de lo nacional se orientan a domesticar el deseo y las identidades de género en la consecución de lo nacional. Para Molloy, al contrario que para J.C. Mariátegui, el impulso transformador de la intelectualidad modernista cede al integrar el hori-

dos últimas autoras, que asumen el giro decolonial como plataforma para pensar el problema de género en nuestras herencias coloniales, han llegado incluso a afirmar que: «las relaciones de género se ven modificadas históricamente por el colonialismo y por la *episteme* de la colonialidad cristalizada y reproducida permanentemente por la matriz estatal republicana». ¹⁶ De esta manera, la «matriz republicana», en palabras de estas autoras, parecería la responsable de perpetuar una opresión de raza, clase y género, puesto que estaría presa de una modernidad que:

organiza el mundo ontológicamente en términos de categorías homogéneas, atómicas, separables. La crítica del universalismo feminista hecha por mujeres contemporáneas de color y del tercer mundo se centra en la idea de que la intersección entre raza, clase y sexualidad y género va más allá de las categorías de la modernidad. ¹⁷

Aunque no se diga de manera explícita, la teoría decolonial, en su vertiente epistemológica pero también feminista, apuntaría, así, a un abandono del relato democrático —en su vertiente republicana— y a una reivindicación estetizada

zonte nacional y, con ello, dar paso a los discursos normativos de la ciencia con la cual se intenta normativizar la identidad de género. Así, aunque el modernismo literario, crítico y rupturista y el discurso científico del positivismo parecieran ir de lados contrarios en la disputa por la modernidad latinoamericana, para esta autora, por el contrario, resultan estar del mismo lado por integrar ambos el lenguaje político de lo nacional y, por tanto, por haber integrado el dispositivo ordenador que en su concepto petrifica el lugar del género, la raza y la clase. Cf. S. Molloy, *Poses de fin de siglo. Desbordes del género en la modernidad*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012.

16 R. Segato, «Género y colonialidad...», *op. cit.*, p. 69.

17 M. Lugones, «Hacia un feminismo descolonial», *op. cit.*, p. 106.

de un deseo o un imaginario otro en un clásico giro orientalista. Se conforma de este modo una estética depurada del relato político y de toda referencia a las contradicciones de la modernidad que aparecen resaltadas precisamente en el relato político. Es como si cualquier signo de conexión con el lenguaje de lo político o de la modernidad fuera visto como una simulación de dudosos sujetos tropicales con ambiciones imperialistas, o como una retórica democrática que ocultaría un dispositivo de disciplinamiento.¹⁸ Si volvemos al texto de Segato, por ser expresivo en este sentido, encontramos cosas como que:

El advenio moderno intenta desarrollar e introducir su propio antídoto para el veneno que inocular. El polo modernizador estatal de la república, heredera directa de la administración ultramarina, permanentemente colonizador e intervencionista, debilita la autonomía, irrumpe en la vida institucional, rasga el tejido comunitario, genera dependencia y ofrece con una mano la modernidad del discurso crítico igualitario, mientras con la otra ya introdujo los preceptos del individualismo y la modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista, conjuntamente con el racismo que somete a los hombres no blancos al estrés y la emasculación.¹⁹

Al igual que Lugones, Mignolo y Quijano, Segato establece aquí una línea de continuidad, y sin fisuras, entre la colonia y las repúblicas latinoamericanas. Pero, al mismo tiempo, se introduce la idea de que la modernidad, y por tanto las re-

18 E. Said, *Orientalismo*, Madrid, Libertarias y Prodhufo, 1990.

19 R. Segato, «Género y colonialidad...», *op. cit.*, pp. 73-74.

públicas, vinieron a destruir la unidad armónica del tejido comunitario. Así, el recurso a una estetización depurada del relato político de la modernidad no solo nos remite a una operación orientalista de construcción de una otredad sensual y gobernada por el mito, exenta de las contradicciones de la contemporaneidad en el mundo moderno —como propone Edward Said en su reconstrucción del canon de la literatura imperial—, sino que también remite —como ha identificado Harry D. Harootunian— a las experiencias de los fascismos, en las que tiene lugar la construcción de una estética impermeabilizada a toda referencia a las contradicciones de la modernidad, un relato en el que la inmovilidad de las identidades y la determinación de la cultura ancestral parecen haber purgado el deseo y la movilidad que trae consigo la ampliación del mundo del valor.²⁰

En este punto, pues, resulta necesario preguntarse por los presupuestos ontológicos que estarían en la base de este *giro epistémico*, donde parece apelarse a una instancia prepolítica (la otredad sin fisuras) como fundamento de la teoría decolonial. Hasta el momento hemos explicitado que esta teoría no solo surge como una crítica a la modernidad capitalista, sino que busca sentar las bases de una producción epistemológica alternativa a la modernidad como condición de posibilidad de una «auténtica» descolonización. Y ese lugar alternativo, curiosamente, lo encuentran en un pasado que habría guardado una relación de exterioridad con el proyecto moderno, a saber: la ancestralidad afroamericana e indígena, puesto que:

20 H. Harootunian, *Overcome by Modernity. History, Culture and Community in Interwar Japan*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2000.

Es imposible pensar en alternativas a la modernidad si se sostienen principios de conocimiento y se adoptan estructuras de razonamiento que responden a la retórica hegemónica de la modernidad y a la lógica oculta de la colonialidad implícita en aquella. La diversidad de la epistemología moderna [...] no es pertenecer a otro modo de pensar. El otro modo de pensar requiere cambios en el léxico, el contenido y los temas.²¹

No solo llama la atención el problemático juego de transferencias a través del cual apelan a la identidad de un sujeto (afroamericano e indígena) como garante de una pureza no moderna de la teoría o vertiente epistemológica que buscan promover, sino que, además, reproducen las «estructuras de razonamiento» propiciadas por la misma filosofía europea que tanto desdennan. Recordemos que es la filosofía heideggeriana la que, a partir de los años veinte del siglo xx, comienza una operación de desmontaje de la modernidad en dos direcciones: por un lado, mediante la búsqueda de una diferencia ontológica (del ser) como condición de posibilidad de una ontología alternativa a la modernidad;²² y, por otro, estableciendo esa diferencia en los autores presocráticos de la Grecia antigua. Es decir, será Martin Heidegger, desde el corazón mismo de Europa, quien tratará, por primera vez, de construir un pensamiento de la autenticidad mediante la apelación a un pasado liberado de las ataduras modernas: «La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que “transmite” tan poco accesible que más

21 W. Mignolo, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

22 L. Cadahia, *Mediaciones de lo sensible. Hacia una economía crítica de los dispositivos*, Buenos Aires/Madrid, FCE, 2017.

bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las “fuentes” originales de que se bebieron [...]. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen». ²³

Este movimiento, con personajes diferentes, es muy similar al que propone la teoría decolonial cuando expresa que «una teoría crítica que trascienda la historia de Europa en sí y se sitúa en la historia colonial de América [...] pasa por ser una teoría decolonial», esto es, una «teoría que se postula en los proyectos de decolonización del conocimiento y el ser es la que permitirá pensar la economía y la política de una manera otra [...], escribir la historia desde otra lógica, otro lenguaje y otro marco de pensamiento». ²⁴ A su vez, la idea de la descolonización del ser aquí propuesta resuena en aquella otra afirmación de Heidegger cuando advertía que, a fin de que «la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella». A esta tarea le otorgaba el nombre de *destrucción de la ontología*, en el sentido de «una destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, [decisivas] en adelante». ²⁵ Observamos, entonces, que tanto en Heidegger como en la teoría decolonial parecería existir una alusión a la dimensión «auténtica» de lo originario como condición de posibilidad de una liberación del ser.

23 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Ciudad de México/Madrid, FCE, 2016, pp. 31.

24 W. Mignolo, *The Idea of Latin America*, op. cit., p. 24.

25 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 33.

¿Pero no es este movimiento *hacia atrás* una estrategia narrativa que habla más de nuestras fantasías actuales hacia ese pasado idealizado que de lo que ese pasado tiene para ofrecernos?

Por otra parte, esta apelación al deseo de hallar en la diferencia la posibilidad de una liberación también la encontramos en uno de los discípulos más importantes de Heidegger: Jacques Derrida. Aunque este autor no buscará ir hacia atrás para construir su proyecto filosófico, sí recibirá el legado heideggeriano de pensar desde la diferencia como condición de posibilidad de una reactivación de la filosofía del futuro (Derrida), puesto que

Pensar la diferencia [*différence*] ontológica sigue siendo sin duda una tarea difícil cuyo enunciado ha permanecido casi inaudible. También prepararse más allá de nuestro logos, para una diferencia [*différance*] tanto más violenta cuanto que no se deja todavía reconocer como epocalidad del ser y diferencia [*différence*] ontológica, no es ni eximirse del paso por la verdad del ser ni de ninguna manera «criticarlo», «contestarlo», negar su incesante necesidad. Es necesario, por el contrario, quedarse en la dificultad de este paso, repetirlo en la lectura rigurosa de la metafísica en todas partes donde normaliza el discurso occidental, y no solamente en los textos de la «historia de la filosofía».²⁶

¿No es esta aspiración a la diferencia desde la diferencia misma lo que intenta hacer Walter Mignolo en su libro *Historias locales/diseños globales* cuando expresa «que el tema princi-

²⁶ J. Derrida, «La Différance», en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, pp. 37-62.

pal de este libro es la diferencia colonial en la formación y transformación del sistema mundial moderno/colonial»?²⁷ ¿Acaso no es la diferencia colonial lo que le permitirá hallar el reverso de una decolonialidad que se ha resistido ancestralmente a la modernidad? Pero, para terminar de comprender estas semejanzas epocales entre la producción filosófica europea y la teoría decolonial latinoamericana, faltaría mencionar a Emmanuel Lévinas, ya que es el eslabón intermedio que permite entender los lazos entre Heidegger y Derrida. En esa dirección, Lévinas busca radicalizar el proyecto heideggeriano al señalar que no se trataría tanto de pensar la diferencia ontológica, algo que según el filósofo nos mantendría atrapados en las redes de la modernidad, como, antes bien, de aspirar a una filosofía de la otredad. Será Lévinas, en su famoso libro *Totalidad e infinito*, quien sentará las bases de un pensamiento arrojado a la tarea de pensar la otredad como una exterioridad radical, puesto que «El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*».²⁸ O, dicho de otra manera: pensar lo otro desde lo otro sin pasar por la mediación moderna de un Yo que, en la forma de una mismidad, no habría cesado de capturar la otredad:

No se limita a preparar el ejercicio teórico del pensamiento que monopolizaría la trascendencia. La oposición tradicional entre teoría y práctica desaparecerá a partir de la trascendencia metafísica en la que se establece una

27 W. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. IX [trad. cast.: *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2018].

28 E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1970, p. 57.

relación con lo absolutamente otro o la verdad, cuya vía real es la ética.²⁹

¿No es esta idea de otredad radical la que estaría en la base de la propuesta de la teoría decolonial cuando sitúa lo afroamericano, lo indígena y a las mujeres subalternas como un «otro» prepolítico que fundaría las bases de una nueva ética? Establecemos todas estas analogías porque nos parece que la teoría decolonial tiene un vínculo no explicitado del todo con el pensamiento europeo. Pero el problema no radica tanto en la existencia de esta relación, sino, más bien, en la contradicción inherente entre lo que la teoría decolonial dice hacer y lo que realmente impulsa. Expresado en otros términos: cuando asumimos el punto de vista de la teoría decolonial y aceptamos la hipótesis de que existe una ancestralidad cuya autenticidad se encuentra arraigada, digamos, en una cierta idea prefabricada de lo indígena y lo afro, entendidos como una otredad radical, ¿no deberíamos tener presente que ese movimiento del pensamiento encuentra sus raíces lógicas en la herencia heideggeriana, levinasiana y derridiana? Más aún, ¿en qué lugar quedaría esta vocación descolonizadora, asumida como una relación de exterioridad con la modernidad, cuando descubrimos que se hizo pensable gracias a su vínculo con el pensamiento europeo contemporáneo? Es decir, cuando esta operación lógica y formal de pensamiento coincide con un movimiento ontológico epocal engendrado en las entrañas de una Europa en crisis.

No hay que olvidar que toda esta operación filosófica europea se va configurando junto a los procesos de descoloni-

²⁹ *Ibid.*,

zación, revelando un inconsciente filosófico ansioso por una redención de su propio pasado imperial. Podríamos reconocer un lugar relevante de este inconsciente del pensamiento contemporáneo en la operación retórica colonial de buscar un territorio utópico ajeno a las contradicciones y disputas de la modernidad. Este canon colonial lo hemos identificado como una de las genealogías ocultas del posmodernismo,³⁰ y podemos sostener que tiene su revitalización en el giro de la filosofía contemporánea previamente discutido. El discurso de la «utopía colonial» hablaba de un mundo que no estaba contaminado por el desengaño de los valores paternalistas en medio de la crisis y la guerra que produjo el mercantilismo, un mundo que, paradójicamente, se quiso encontrar en el territorio colonial donde se experimentaron de manera más exacerbada las tensiones del mercantilismo. Como hemos observado en otro argumento en debate con la teoría decolonial, el relato de la conquista y el particularismo cultural jesuita, en sus exploraciones amazónicas y en el ámbito esclavista, consistió en hablar de un mundo armónico que ya no existía en Europa, pero que habría que preservar en las Indias, un mundo orgánico que debía ser regulado por categorías morales de forma tal que resultara impermeable ante la vista del dinero, la acumulación, la competencia: donde la desposesión característica del mercantilismo fuera invisible, un territorio que, por tanto, no podía experimentar la modernidad aunque estuviera atravesado por ella en su expresión colonial. Este elemento del canon colonial vuelve a emerger como inconsciente no resuelto en el giro descrito en

30 V. Coronel, «Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista», en C.E. Walsh, *Estudios culturales latinoamericanos*, op. cit., pp. 243-266.

la filosofía contemporánea, como fuente del imaginario decolonial dentro del marco más amplio del discurso del posmodernismo.

Podríamos decir, por lo tanto, que el pensamiento europeo contemporáneo a su vez tiene semblanzas que no son casuales con el pensamiento de la restauración que surgió como reacción precisamente a las revoluciones atlánticas y americanas y que rechazó el relato democrático republicano. En la restauración, entendida como movimiento mundial, se produjo una *revitalización* del imaginario colonial en su función utópica que impulsó la estetización y el particularismo cultural de las poblaciones conquistadas como si fueran otros culturales, en uno de los momentos de guerra y desposesión en la formación del capitalismo colonial y el nuevo imperialismo.

Por otra parte, ¿no habría un aire de familia entre estos aspectos de la teoría decolonial y la operación que hacían muchos intelectuales del siglo XIX en América Latina, cuando buscaban en las modas europeas el modo de legitimar su propio pensamiento? Quizá sí, pero, al menos en el siglo XIX, ese vínculo con Europa no se ocultaba. Sea como fuere, la teoría decolonial parecería querer descolonizarse de la modernidad europea echando mano del pensamiento europeo contemporáneo y reactivando en este último su inconsciente colonial irresuelto. Digamos que la teoría decolonial podrá mostrarse «original» en los contenidos, pero reproduce las formas en que el pensamiento europeo viene desenvolviéndose desde hace casi un siglo.

En ese sentido, nosotras consideramos que quizá el desafío para el pensamiento político latinoamericano no radique tanto en encontrar un lugar de autenticidad y exterioridad radical, puesto que, como advierte Zapata, «lo indígena [y afrodescendiente] concebido como reducto de pureza cultu-

ral no occidental es un estereotipo colonial lamentablemente más extendido de lo que quisiéramos»,³¹ sino, más bien, en pensar de qué manera América Latina ha disputado el sentido mismo de la modernidad. Asumimos que una manera de salir del embrollo actual puede consistir en abandonar la imagen unilateral y estática de la modernidad y la ancestralidad propiciada por la teoría decolonial. A fin de cuentas, la pregonada imagen idílica de una ancestralidad no moderna —por cierto, muy cercana a los imaginarios jesuitas para la legitimación del despojo y la explotación capitalista— no nos permite dar cuenta de las tensiones, conflictos y cambios históricos que constituyeron a los afrodescendientes e indígenas en tanto sujetos activos de sus propias transformaciones políticas en América Latina y el Caribe. En esa dirección, nos parece que estos presupuestos ontológicos que acabamos de explicitar indican que es como si en el interior de la teoría decolonial hubiera una profunda desconexión entre su lugar de enunciación y los diferentes acumulados históricos que han organizado los imaginarios políticos. En su vocación por descolonizar América Latina y devolver a los sectores subalternos una supuesta narrativa descontaminada de la modernidad, terminan por entregarles unos fetiches esclerotizados y estériles para la emancipación política contemporánea.³² El pasado ancestral se convierte en algo tan puro y descontaminado que no parece tener ningún parecido concreto con la memoria misma de los sectores populares, más propicios a la contaminación, heterogeneidad y contrabando de ideas y proyectos políticos. O, como sugiere Nadal,

31 C. Zapata, «El giro decolonial...», *op. cit.*, pp. 49-71.

32 Véanse las reflexiones sobre este punto en C. Zapata, «El giro decolonial...», *op. cit.*, pp. 49-71.

esta propuesta corre el riesgo de que «tanta radicalidad teórica termine diluyéndose mágicamente en un culturalismo inofensivo». ³³

II

A contrapelo de esta postura teórica, contamos con el trabajo de un conjunto de historiadores de las revoluciones atlánticas interesados en hacer pensable el archivo republicano de América Latina y el Caribe en un registro completamente diferente. Entre estos académicos cabe destacar los trabajos de Marixa Lasso, James E. Sanders, Valeria Coronel, José Antonio Figueroa y Julio Guanche.³⁴ Todos ellos coinciden en reactivar una historia plebeya de las repúblicas en una dirección muy distinta a la lectura unilateral de la opresión o el dominio colonial. Dicho de otra manera, se toman muy en serio las prácticas de los sujetos populares con objeto de entender qué imaginarios republicanos fueron capaces de construir en una clave emancipadora, esto es: la gestión política y la prédica contraria a la desposesión de los bienes comunes, anticlasista y antirracista. Un encuentro entre esta producción historiográfica y el campo de pensamiento político contemporáneo puede ayudarnos a construir una relación con el pasado en una clave distinta al ejercicio exotizante de la teoría decolonial, más que nada, en lo que se refiere al víncu-

³³ E. Fernández Nadal, «Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual», *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista* 24 (2003-2004), pp. 93-113.

³⁴ Su texto en este libro expone de manera rigurosa la influencia del acumulado republicano plebeyo en la disputa actual por una nueva constitución en Cuba

lo entre la organización popular y el papel de las mediaciones institucionales. Esto no supone desconocer la dimensión colonial de la experiencia moderna, sino que implica asumir este momento en un registro diferente, capaz de mostrar la modernidad como un campo en disputa y no como un dispositivo homogéneo y totalizado. Si tomamos distancia crítica de la lectura unilateral y abstracta propiciada por la teoría decolonial y exploramos, junto con las reflexiones elaboradas por estos historiadores, una interpretación contenciosa de nuestro pasado, es posible situarnos de otra manera en la producción de pensamiento social latinoamericano para evaluar con rigor la modernidad, nuestra relación con el pasado, la dimensión plebeya del republicanismo y, en último lugar, la posibilidad de imaginar un universalismo para los de abajo.

Con respecto al primer aspecto, esto es, la concepción del legado moderno, cabe resaltar, como sugiere James E. Sanders en su libro *The Vanguard of the Atlantic World*, que «aquellos investigadores poscoloniales que critican duramente la modernidad como un mito creado por Europa para justificar la colonización y la violencia contra los pueblos “bárbaros” con el fin de civilizarlos, aceptan que la modernidad es europea y que América Latina habría sido “la primera periferia de la Europa moderna”». ³⁵ En este libro, Sanders descubre, por un lado, que si bien tras las independencias pensadores como Bolívar o Sarmiento veían a Europa como un ejemplo a imitar y limitaban el modo de accionar de sectores subalternos que, según esta visión, «deberían» ser educados, por cuestiones de raza y propiedad; a partir de 1850

35 J.E. Sanders, *The Vanguard of the Atlantic World*, Durham, Duke University Press, 2014, p. 9.

esto cambia y varios intelectuales empiezan a ver las repúblicas latinoamericanas como «la vanguardia de la civilización democrática».³⁶ Para mostrar esta primera tesis, el autor se detiene en los discursos de figuras clave como el intelectual negro David Peña en Colombia o como Francisco Bilbao en Chile, por citar algunos ejemplos. Por otro lado, presta especial atención a las apropiaciones plebeyas de los discursos republicanos, con objeto de sacar a la luz las posibilidades emancipadoras que esos mismos sujetos subalternos encontraban allí. A su vez, este trabajo de archivo permite afirmar que no se trataba tanto de proyectos republicanos cerrados a la identidad nacional de cada país, sino que había una circulación de ideas, prácticas y discursos que englobaban el republicanismo como proyecto americano. Por eso, añade el autor, puede llegar a ser contraproducente centrarse en cada país por separado y luego tratar de hacer estudios comparativos, dado que se pierde de vista la dimensión continental de la apuesta republicana como algo que se expandía «a través de América».³⁷

36 *Ibid.*, p. 81. Cabe resaltar que en este punto tenemos ciertas reservas con la posición de Sanders. En primer lugar, porque nos parece que las posturas de Bolívar y Sarmiento eran más complejas y ambiguas que una simple remisión a Europa. Por otro lado, también consideramos que con anterioridad a 1850 se puede apreciar un discurso republicano original en América Latina, sobre todo si prestamos especial atención a los textos y proyectos pedagógicos de Simón Rodríguez o a discípulos suyos como «el plebeyo» Santiago Ramos en Chile.

37 J.E. Sanders, *The Vanguard of the Atlantic World*, *op. cit.*, p. 20. El paso de la apuesta internacionalista del republicanismo democrático al terreno nacional de distintos países sugiere que hubo diferentes dimensiones en disputa a nivel mundial entre radicales, liberales y conservadores sobre la dialéctica entre política y economía, de la cual el republicanismo democrático latinoamericano formó parte consistente. La dimensión nacional del republicanismo democrático surgió en distintos momentos, pero se

Es dentro de este trabajo de reconstrucción histórica donde Sanders se permite una comprensión bien original de la modernidad. Lo que señala aquí de manera muy lúcida es que la crítica al mito de la modernidad europea como mecanismo de colonización y violencia no debe conducirnos, como sucede con los autores decoloniales, a la afirmación de que la modernidad es propiedad de Europa, como si América Latina se limitara a ser «su» periferia. ¿Acaso no habría, añadimos nosotras, un resabio colonial al cederle a este mito europeo el significante «modernidad», aceptando sin más el lugar de «exterioridad» en el que ese mismo mito nos ha ubicado? El problema está, como añade Sanders, en «el argumento de que los latinoamericanos buscaban rehacerse a sí mismos a la “imagen de Europa” [...] siendo, en muchos sentidos, la narrativa maestra para entender la vida del siglo XIX». ³⁸ En esa dirección, para poder empezar a pensar la posibilidad de una idea de modernidad en América Latina se vuelve necesario, justamente, remover una serie de prejuicios alrededor del papel de los sectores populares, tomando distancia de ese supuesto punto de vista convencional acerca de que «la independencia en América Latina hubiera sido un asunto de élite, y que la mayoría de los subalternos del siglo XIX sería un pueblo simple y prepolítico que protegía las formas de vida tradicionales del mundo exterior, o reclutados en la política como carne de cañón o

vio recortada en sus alianzas internacionales a inicios del siglo XX por el giro imperialista norteamericano. Para un estudio comprensivo del republicanismo democrático y la formación del Estado nacional en Ecuador, cf. V. Coronel, *«La última guerra del siglo de las luces»: la Revolución Liberal (1883-1923). Republicanismo popular y radicalismo democrático en la formación del Estado nacional ecuatoriano*, Libro Colección Atrio, Quito, FLACSO, 2021 (en prensa).

38 J.E. Sanders, *The Vanguard of the Atlantic World*, op. cit., p. 11.

clientes de poderosos mecenas», como si «la nación y el republicanismo no significaran nada para ellos» o fueran «naciones fantasmas». ³⁹ Como explica de manera muy precisa Marixa Lasso, la reproducción de este mito colonial se debe en gran medida a que «aunque la retórica republicana de los padres fundadores de la América española ha sido objeto de numerosas y excelentes investigaciones, poco se sabe sobre el imaginario republicano de las clases bajas y sus contactos con las revoluciones de la época». ⁴⁰ Tanto la cita de Sanders como la de Lasso, alrededor de sus investigaciones sobre el papel activo de los sectores populares, parecen entrar en contradicción con las afirmaciones del giro decolonial acerca de que los sectores populares rechazaban el republicanismo al vivirlo como una intromisión que, como sugería Segato, rasgaba sus formas de vida comunitaria o tradicionales. Dicho de otra manera, cuando nos acercamos a los archivos del pasado nos damos cuenta de que la idea de una comunidad cerrada sobre sí y deseosa de permanecer de esa manera no se ajusta al modo en que la historia se ha desenvuelto. Incluso podríamos preguntarnos si la idea de un pasado reconciliado consigo mismo, al que deberíamos volver a aspirar para liberarnos de las ataduras del presente, no funciona más bien como un triste consuelo metafísico.

Ahora bien, Sanders parece dar un paso más en este cuestionamiento a varios de los supuestos arraigados en el campo del pensamiento latinoamericano, puesto que no solo problematiza el mito de un pueblo como unidad ancestral

³⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁰ M. Lasso, «Haití como símbolo republicano popular en el Caribe colombiano: Provincia de Cartagena», *Historia Caribe* 3 (8), 2003, p. 6 [http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/Historia_Caribe/article/view/128].

aferrada a sí misma, sino que además cuestiona la idea de Occidente como unidad cerrada, puesto que «Occidente es [también] una invención tan reciente, e inexacta» que muchas veces eclipsa «las ideas de [que] la modernidad —especialmente la democracia y el republicanismo— maduraron no solo en lo que sería “Occidente”, sino también en América Latina». ⁴¹ Al deshacer la identificación entre lo popular y lo ancestral, por un lado, y Occidente y la modernidad, por el otro, Sanders nos sugiere una perspectiva inaudita, es decir, una perspectiva que habiendo estado ahí de manera latente no ha sido escuchada en toda su radicalidad liberadora (¿descolonizadora?), esto es, que la dirección de los procesos políticos no siempre han ido de «Europa hacia América Latina», ⁴² sino que es posible descubrir que los desarrollos políticos en América Latina fueron críticamente centrales para el desarrollo del universalismo, los derechos, la igualdad y la democracia en la historia del mundo y no solo un apéndice de la historia de Occidente». ⁴³ Es por todo ello que Sanders va a proponer la hipótesis de que a mediados del siglo XIX tuvo lugar «un republicanismo moderno latinoamericano» que funcionó como laboratorio de imaginación del futuro. Algo que coincide con la interpretación que hace Lasso de la experiencia republicana panameña del siglo XIX:

Panamá era parte de Colombia, y como parte de Colombia, era uno de esos lugares que estaban a la vanguardia del republicanismo mundial. Era un laboratorio de democracia. En ese espacio panameño había alcaldes, por

41 J.E. Sanders, *The Vanguard of the Atlantic World*, op. cit., p. 230

42 *Ibid.*, p. 20.

43 *Ibid.*, p. 235.

ejemplo, y la abolición de la esclavitud se dio antes que en Estados Unidos. Al mismo tiempo, Panamá era un lugar que siempre había estado a la vanguardia de la tecnología del transporte y las comunicaciones. ¿Y qué es entonces lo que hizo el lenguaje del trópico? Designó este lugar como imposible, como inviable: el habitante negro, tropical, no podía, en esa retórica, ser innovador ni activo. Es así como en los Estados Unidos comenzó la burla del republicanismo latinoamericano, al que se le empezó a describir como una imitación, una parodia del verdadero republicanismo; según esa perspectiva norteamericana, el republicanismo de América Latina era un republicanismo negro.⁴⁴

En esta cita la autora problematiza un doble prejuicio construido por la academia: a la vez que se exotiza el trópico, se borra o desdeña su pasado republicano. Al desexotizar este pasado popular, se vuelve posible pensar sus aportes para la imaginación democrática de América Latina y el mundo, puesto que, como insiste Sanders:

Si miramos a Europa en el siglo XIX, aunque unos pocos heroicos defendieron los conceptos de republicanismo, democracia, derechos y universalismo, estas ideas no parecen haber sido el *ethos* dominante y rector de la mayoría de las sociedades europeas. Es en América, a pesar de las intensas contradicciones, donde las ideas encuentran un suelo fecundo en el que crecen. Es en las Américas donde las ideas de la Ilustración sobrevivieron, prosperaron y evolucionaron. Es

⁴⁴ M. Lasso, «El discurso del trópico nos ha robado la historia a los latinoamericanos», *Arcadia*, 2020 [<https://www.semana.com/libros/articulo/marixa-lasso-el-discurso-del-tropico-nos-ha-robado-la-historia-a-los-latinoamericanos/80558/>].

en América donde, como han demostrado Laurent Dubois y Nick Nesbitt, nació el universalismo.⁴⁵

Cabe resaltar que, si prestamos atención a los trabajos de Marixa Lasso y José A. Figueroa, se comprende mucho mejor lo que Sanders sugiere aquí con la idea de «en América nació el universalismo». En su artículo «Haití como símbolo republicano popular en el Caribe colombiano: Provincia de Cartagena», Lasso trata de indagar en la influencia que tuvo la revolución de Haití en los imaginarios populares de América Latina y el Caribe. Y hace esto porque considera que «cuando se acabaron las guerras de independencia, el modelo haitiano representaba una alternativa política que la élite y las clases bajas podían temer o anhelar»; sin embargo, «la probable influencia de la revolución haitiana en la cultura política popular de ese período todavía no ha sido abordada» como debería.⁴⁶ Por eso Lasso se propone pensar «que Haití se había convertido en un modelo alternativo popular republicano, que la Haití imaginada por los momposinos era un lugar donde los negros gobernaban por sí mismos y gozaban de un gobierno que no oprimía a las clases menos favorecidas».⁴⁷ Es decir, aquí la autora señala que el experimento haitiano no solo fue apropiado por los sectores populares como una «imagen utópica»,⁴⁸ sino que además les sirvió para pensar un proyecto republicano diferente al proyecto de dominio ideado por las oligarquías en la región, puesto que «Haití se había convertido en una

45 J.E. Sanders, *The Vanguard of the Atlantic World*, op. cit., p. 8.

46 M. Lasso, «Haití como símbolo republicano popular en el Caribe colombiano», op. cit., 2003, p. 6.

47 *Ibid.*, p. 14.

48 *Ibid.*, p. 18.

imagen utópica, un lugar donde los pardos no solo se podían gobernar a sí mismos, sino que podían tener un gobierno republicano que no oprimiese a las clases bajas». ⁴⁹

Pero es José A. Figueroa quien conectará de una manera mucho más explícita el imaginario republicano de la revolución de Haití con una vocación universalista. En su libro *Republicanos negros*, Figueroa se detiene a pensar dos experiencias de republicanismo negro en el continente: el auge y exterminio del Partido Independiente de Color en Cuba (1912) y el levantamiento negro en la región de Esmeraldas del Pacífico ecuatoriano, tras el asesinato de Eloy Alfaro. Ambos eventos, transcurridos en las primeras décadas del siglo XX, le permiten constatar a Figueroa no solo la presencia de Haití como algo a reivindicar por parte de los republicanos negros, sino el deseo de materializar, de manera radical, la aspiración universal de los preceptos republicanos:

La categoría de Universalismo situado me ha permitido ver cómo los propios afrodescendientes construyeron perspectivas radicalmente opuestas al racismo biológico y cultural, así como al relativismo que tanto en su versión modernista como en su expresión posmoderna ha sido incapaz de ofrecer una alternativa al racismo. [...] En este trabajo intento mostrar también cómo la categoría de universalismo situado puede ofrecer una alternativa al silenciamiento de las contribuciones republicanas que hacen las tendencias relativistas que se difunden con amplio vigor en las décadas posteriores a la masacre de 1912 y a la guerra de los afroesmeraldeños. ⁵⁰

49 *Ibid.*

50 J. Figueroa, *Republicanos negros*, inédito, 2021, pp. 12-13.

Esta noción de «universalismo situado», entendida como un acumulado histórico de los sectores populares, viene a cortocircuitar la narrativa abstracta del universalismo formal inscrito en los proyectos de dominación. Es decir, Figueroa, al igual que la teoría decolonial, lleva a cabo una crítica furibunda a la dimensión racista y clasista del proyecto universalista de dominación, pero, a diferencia de aquella, no desdeña la dimensión universal en favor de un encorsetado particularismo culturalista, sino que nos muestra el reverso de una apuesta universal construida desde abajo. Más aún, Figueroa acudirá a los archivos históricos de Cuba y Ecuador para mostrarnos la complicidad existente entre la desaparición de esta vocación universalista de los imaginarios republicanos plebeyos y la construcción de un particularismo exotizante de lo negro como «otredad». En palabras del mismo Figueroa:

En Cuba, durante todo el siglo XIX se criminalizó la figura del hombre negro y libre, y se creó una etnografía policial que fue fundamental en la creación de un racismo de Estado en las dos primeras décadas del siglo XX. Posteriormente, el relativismo cultural promovió la idea del negro como un agente externo a la modernidad y al estado nacional, narrativa que ha sido actualizada por teóricos posmodernos que imaginan al afrodescendiente como un sujeto exótico, renovando la exclusión de una manera benigna creada en nombre de la diferencia cultural.⁵¹

Si algo reiteran Sanders, Lasso y Figueroa es el papel de las élites oligárquicas, a nivel político y cultural, en la construc-

51 *Ibid.*, p. 218.

ción de lo afro y lo indígena como una «otredad». La pregunta que surge de inmediato es, entonces, por qué la teoría decolonial reproduce la dicotomía abstracta entre la dominación republicana y «la otredad», si esa relación de oposición y exterioridad ha sido un constructo oligárquico para expulsar al pueblo de la vida republicana. Es como si esta teoría, en su vocación radical, terminase por reproducir el punto de vista del amo. Pero si volvemos al problema de lo universal para el pueblo afro, algo que también desarrollará Coronel de cara a los pueblos indígenas y mestizos populares, constatamos: en primer lugar, que la posibilidad de un universalismo situado emerge como una crítica a la noción abstracta de «universalismo» como forma de dominación; en segundo lugar, que la teoría decolonial expresa una clara limitación al abandonar ese concepto y reproducir el repliegue de un particularismo identitario; en tercer lugar, se hace evidente que la necesidad de retomar el concepto de «universalismo», no ya desde el punto de vista del opresor, sino desde la apropiación de los oprimidos, encuentra su origen en los imaginarios populares de la revolución de Haití y otros episodios históricos.

Al pensar la modernidad y el republicanismo de manera contenciosa, estos historiadores nos ayudan a deshacer las lecturas unilaterales del pasado, de manera que, desde el punto de vista de la historia oficial, sí es posible hacer una crítica al proyecto de una nación blanca en América Latina y el Caribe mediante un universalismo «abstracto» como mecanismo doble de dominación. Y decimos «doble» porque se usa para subyugar al supuesto «otro» que se engendra en ese mismo ejercicio de dominación, pero, también —y este es el gran aporte que la teoría decolonial omite siempre—, porque es esta misma construcción de otredad lo que omite de

cierto imaginario latinoamericano la histórica participación de los sectores populares en el proyecto universal de construcción de la nación. Sin embargo, desde el punto de vista que estos historiadores tratan de reconstruir, emerge una dimensión inaudita para imaginar hoy un universalismo emancipador desde América Latina y el Caribe, una especie de latencia invisibilizada por el proyecto de república blanca, aunque, también, por cierta academia mundial contemporánea que se refugia en un particularismo identitario que hunde sus raíces en la misma conciencia colonial.⁵²

III

De un tiempo a esta parte se ha producido una reactivación del pensamiento político republicano en América Latina y el Caribe,⁵³ aunque, salvo contadas excepciones, dicha reactivación

52 Cf. V. Coronel, «*La última guerra del siglo de las luces*», *op. cit.*, pp. 243-266.

53 Véanse los siguientes trabajos de los autores mencionados: E. Rinesi y M. Muraca, «Populismo y República. Algunos apuntes sobre un debate actual», en E. Rinesi, G. Vommaro y M. Muraca, *Si este no es el pueblo. Hegemonía, populismo y democracia en Argentina*, Buenos Aires, IEC, 2010; E. Rinesi y G. Nardacchione, «Teoría y práctica de la democracia argentina», en *Los lentes de Víctor Hugo*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 9-56; E. Rinesi, «Populismo, democracia, república», en L. Cadahia, V. Coronel y F. Ramírez (eds.), *A contracorriente. Materiales para una teoría renovada del populismo*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018, pp. 19-40; A. Torres Santana, *Ciudadanía, Estado y regímenes de propiedad de la tierra en el Ecuador (1960-1979)*, tesis de doctorado, Ecuador, FLACSO, 2017 [<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/12961/14/TFLACSO-2017ATS.pdf>]; S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2019; M.J. Bertomeu, «Republicanism and property», *Sin Permiso* (2005) [<http://www.sinpermiso.info/textos/republi>]

vacación no viene dada por un diálogo con la producción historiográfica latinoamericana, sino con la interpretación actual de la historia atlántica y continental del Norte Global. Si bien nos parece muy importante el papel de estas investigaciones para una comprensión renovada del vínculo entre lo plebeyo y las mediaciones institucionales en clave emancipatoria, nos parece que, de no tener en cuenta el archivo histórico latinoamericano, se corre el riesgo, por un lado, de omitir el rol de América Latina en la construcción del imaginario republicano —reproduciendo la idea de que se trataría de constructos teóricos e históricos exclusivos de Europa y Estados Unidos— y, por otro, de reiterar una relación abstracta con el pasado de la región, dificultando la tarea de comprender las conexiones históricas entre la producción intelectual del pasado y la actual. En el caso de autores como Eduardo Rinesi o Santiago Castro-Gómez, lo hacen a partir de un distanciamiento de la lectura liberal del republicanismo (Pettit) y gracias a un diálogo con la «tradición republicana atlántica» —visibilizada por la escuela de Cambridge a partir de la lectura del republicanismo florentino de Maquiavelo (1998)— y con el «republicanismo continental» —señalado por Louis Althusser y Antonio Negri a través del republicanismo de Spinoza y de Marx—. En el caso de Rinesi, observamos su interés en la tradición atlántica y continental porque encuentra allí la posibilidad de estudiar un vínculo virtuoso entre el conflicto, la libertad y las instituciones para interpretar el actual escenario político del populismo.⁵⁴ En el caso de Castro-Gómez, también recoge estas dos tradicio-

canismo-y-propiedad (última visita el 10 de julio de 2019)]; M.J. Bertomeu, «Las raíces republicanas del mundo moderno», inédito, 2015.

54 E. Rinesi, «Populismo, democracia, república», *op. cit.*, 2010, pp. 63-66.

nes, pero las emplea para elaborar un diálogo, a nuestro entender inconsistente y plagado de contradicciones, con las hipótesis decoloniales y el concepto de «transmodernidad» de Dussel. Asimismo es posible encontrar los rigurosos trabajos de María Julia Bertomeu y Ailynn Torres Santana, dedicados a explorar la posibilidad de un republicanismo feminista y el problema de la propiedad como vehículo para la libertad dentro del legado republicano.⁵⁵ Uno de los aspectos más esclarecedores que han reactivado estas reflexiones sobre el republicanismo dentro del campo del pensamiento político es definir que existe una clara necesidad de distinguir entre dos ideas de «república», a saber: una oligárquica o aristocrática y otra democrática o plebeya.⁵⁶ En el mundo moderno, añade Bertomeu, reaparece también en sus dos variantes: la democrática (que procura la universalización de la libertad republicana y la consiguiente inclusión ciudadana de la mayoría pobre) y la antidemocrática (que busca la exclusión de la vida civil y política de quienes viven por sus manos y la concede al monopolio del poder político por parte de los propietarios ricos). Si seguimos el hilo argumental propuesto por Bertomeu, resulta difícil hablar de republicanismo «a secas», y no cualquier forma de republicanismo se volvería deseable por sí misma. Mediante estas dos genealogías contrapuestas del republicanismo, tanto Bertomeu como Antoni Domènech —otro estudioso del vínculo entre el republicanismo y el socialismo— nos señalan que lo que diferenciaría a

55 Cf. M.J. Bertomeu, «Fraternidad y mujeres. Fragmento de un ensayo de historia conceptual», *Estudios de Filosofía* 46 (2012), pp. 9-24 y A. Torres Santana, «La ciudadanía republicana: el género y otros “márgenes”», *Cuba Posible*, 2020 [<https://cubaposible.com/la-ciudadania-republicana-genero-otros-margenes/>].

56 M.J. Bertomeu, «Republicanism and property», *op. cit.*, 2005.

una de la otra sería el papel asignado a la propiedad y el derecho. En el caso del republicanismo antidemocrático, afirman los autores, se buscaría configurar una república de pocos propietarios en la que el derecho tendría un doble papel, a saber: funcionaría como un mecanismo para conservar los privilegios de las minorías y, al mismo tiempo, operaría como un ejercicio de despojo de las mayorías. De esta manera, la pretendida universalidad de la libertad republicana sería tramposa, ya que solo podrían gozar de ella aquellos que tuvieran garantizadas sus condiciones materiales de existencia. Los que no dispusieran del acceso a la propiedad, en cambio, quedarían relegados a una libertad formal y no garantizada por la república. Más aún, desde esta perspectiva, las instituciones funcionan como un mecanismo para perpetuar el despojo y la desigualdad.⁵⁷ Por otra parte, estos autores nos ayudan a pensar acerca del vínculo que este tipo de republicanismo promueve con la propiedad.

Por otra parte, en su libro *El eclipse de la fraternidad*, Domènech asegura que, si bien la modernidad implicó la destrucción de la forma de vida paternalista patriarcal del feudalismo, conservó, no obstante, para el ámbito de lo doméstico el vínculo de propiedad del señor feudal, a saber: un vínculo de dominio absoluto. De manera que mientras en el ámbito de lo público cada propietario sería un ciudadano libre de la república, en el ámbito de lo privado, en cambio, sería dueño de todo aquello que asumiera como propio, es decir, sus tierras, trabajadores, esposa e hijos. O, dicho de otra manera: el patriarcado sería eliminado en su trato igualitario con otros ciudadanos en tanto propietarios, pero con-

⁵⁷ A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una lectura republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Akal, 2019.

servado en sus relaciones domésticas con los desposeídos (trabajador, mujer, indígena, negro, etc.). El republicanismo democrático o popular, en cambio, sí tendría una vocación de universalizar la libertad republicana, puesto que, como nos ayudan a ver Bertomeu y Domènech, esta no puede ser pensada sin el problema de la igualdad. Es decir, si todos somos iguales no hay manera de justificar la desigualdad en el interior de una república. En esta dirección, el derecho y las instituciones no pueden ser asumidos como la propiedad y el privilegio de unos pocos, sino como mecanismos de ampliación de derechos para las mayorías. Si bien estas teorizaciones nos resultan imprescindibles para el campo del pensamiento latinoamericano actual, nos parece que, al estar centradas en el papel histórico de la Revolución francesa y la dimensión republicana de la filosofía europea —poniendo especial énfasis en el socialismo—, desatienden el papel que han tenido América Latina y el Caribe en la construcción del republicanismo plebeyo.

No se busca desestimar el hecho de que estas teorizaciones sean el resultado de un diálogo con la historia continental y la historia atlántica del Norte Global, sino mostrar que deben ser enriquecidas en diálogo con la historia de las revoluciones atlánticas de la región, con objeto de hacer más explícito, en el campo del pensamiento político actual, el rol que han tenido América Latina y el Caribe en la construcción de los registros socio-simbólicos del republicanismo. O, dicho de otra manera: hacernos más conscientes de los aportes tanto teóricos como prácticos de América Latina a la comprensión contemporánea de la teoría republicana. Pero, al mismo tiempo, la explicitación de este vínculo entre la producción historiográfica latinoamericana y el campo de la teoría política nos permite pensar con mayor profundidad y densidad histórica

cuánto hay de ese pasado latente en la reactivación del legado republicano en la región. Como señala Sanders: «Gran parte de los impulsos inclusivos de principios del siglo xx —movimientos populistas del siglo xx—, historias nacionales antiimperiales, celebraciones de lo popular sobre la élite y formulaciones de mestizaje y antirracismo se hicieron eco de las corrientes del siglo xix».⁵⁸

Es así como podremos reconectar con ese legado inaugurado a partir de la revolución de Haití ante el profundo gesto transgresor de afirmar, en un continente esclavista y colonial: «Todos los ciudadanos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de “negros”»,⁵⁹ es decir, cuando los esclavos negros se hicieron conscientes de que ellos también tenían derecho a tener derechos y, más aún, cuando asumieron que ellos serían los encargados de universalizar el secreto de las repúblicas plebeyas, esto es, que no puede existir verdadera libertad republicana si no es posible construir la igualdad. Por eso, frente a la historia del poder colonial que perpetúa vínculos de desigualdad dentro de la perspectiva oligárquica o antidemocrática del republicanismo, nuestras herencias de republicanismo plebeyo, en cambio, tratan de destruir y profanar el último resabio de la propiedad patriarcal: la creencia de que la relación de propiedad legítima algún tipo de *dominio* —y, por ende, de despojo— sobre la naturaleza, sobre uno mismo o sobre los demás. Si nadie puede arrogarse el derecho de poseer y despojarse de las cosas a su antojo es porque la *res pública*, lejos de ser «algo» de dominio exclusivo, resulta más bien de un vínculo social que vamos construyendo en-

58 J.E. Sanders, *The Vanguard of the Atlantic World*, *op. cit.*, p. 225.

59 Artículo 14 de la Constitución de Haití de 1805.

tre todos mediante un compromiso igualitario. Y ese compromiso igualitario nos exige a nosotras, como intelectuales del campo del pensamiento social latinoamericano, asumirlo como el resultado de diferentes acumulados históricos producidos en la historia material de nuestras luchas políticas, pero también en las narrativas académicas que mantienen viva la memoria de ese pasado popular. Nos debemos a ese pasado, porque ahí, en la posibilidad de establecer un vínculo no mistificado con las memorias populares, descubriremos las claves para construir una imaginación política del futuro, un futuro que debe nombrarse en clave republicana anticlasista, feminista y, ante todo, antirracista.

BIBLIOGRAFÍA

- BERTOMEU, M.J., «Fraternidad y mujeres. Fragmento de un ensayo de historia conceptual», *Estudios de Filosofía* 46 (2012), pp. 9-24.
- , «Republicanism and propiedad», *Sin Permiso: República y socialismo también para el siglo XXI*, 2005 [<http://www.sinpermiso.info/textos/republicanismo-y-propiedad> (última visita el 10 de julio de 2019)].
- , «Las raíces republicanas del mundo moderno», inédito, 2015.
- CADAHIA, L., *Mediaciones de lo sensible. Hacia una economía crítica de los dispositivos*, Buenos Aires/Madrid, FCE, 2017.
- CASTILLO, A., «Filosofía, republicanism and feminism», *Revista Paralaje* 4 (2013), pp. 244-257.
- CASTRO-GÓMEZ, S., *El tonto y los canallas. Notas para un republicanism transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

- CORONEL, V. y CADAHIA, L., «Populismo republicano: más allá de «Estado versus pueblo»», *Nueva Sociedad* 273 (2018), pp. 72-82.
- , «Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista», en C.E. Walsh, *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Universidad Simón Bolívar, ABY-AYALA, 2003, pp. 243-266.
- , «The Ecuadorian Left during Global Crisis: Republican Democracy, Class Struggle and State Formation (1919-1946)», en G. Basi, *Words of Power, the Power of Words. The Twentieth-Century Communist Discourse in International Perspective*, Trieste, EUT Edizioni, Università di Trieste, 2020, pp. 315-337.
- , «*La última guerra del siglo de las luces*»: *la Revolución Liberal (1883-1923). Republicanismo popular y radicalismo democrático en la formación del Estado nacional ecuatoriano*, Libro Colección Atrio, Quito, FLACSO, sede Ecuador, 2021 (en prensa).
- DERRIDA, J., «La Differance», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2003.
- DOMÈNECH, A., *El eclipse de la fraternidad. Una lectura republicana de la tradición socialista*, Madrid, Akal, 2019.
- DUSSEL, E., «Eurocentrism and Modernity», *Boundary 2*/20 (1993), pp. 65-76.
- FERNÁNDEZ NADAL, E., «Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual», *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista* 24 (2003-2004), pp. 93-113.
- FIGUEROA, J., *Republicanos negros*, inédito, 2021.
- , «Etnicidad, esencialismos de izquierda y democracia radical. A la memoria de Ernesto Laclau y a su obra junto a Chantal Mouffe», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 56 (2016), pp. 29-47.

- MEDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Ciudad de México/Madrid, FCE, 2016.
- MAROOTUNIAN, H., *Overcome by Modernity. History, Culture and Community in Interwar Japan*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2000.
- LIASSO, M., «Haití como símbolo republicano popular en el Caribe colombiano: Provincia de Cartagena», *Historia Caribe* 3 (8), 2003, pp. 5-18 [http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/Historia_Caribe/article/view/128].
- , «El discurso del trópico nos ha robado la historia a los latinoamericanos», *Arcadia*, 2020 [<https://www.semana.com/libros/articulo/marixa-lasso-el-discurso-del-tropico-nos-ha-robado-la-historia-a-los-latinoamericanos/80558/>].
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1970.
- LUGONES, M., «Hacia un feminismo descolonial», *La Manzana de la Discordia* 6 (2), 2011, pp. 105-119.
- MIGNOLO, W., «Las humanidades y los estudios culturales: proyectos intelectuales y exigencias institucionales», en C.E. Walsh, *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Universidad Simón Bolívar, ABY-AYALA, 2003, pp. 31-58.
- , *The Idea of Latin America*, Malden, Blackwell, 2005.
- , «Entrevista: Walter Dignolo y la idea de América Latina. Un intercambio de opiniones», *Tabula Rasa. Bogotá* 9 (2008), pp. 303-304.
- , *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- QUIJANO, A., «Colonialidad, modernidad/ racialidad», *Perú Indígena* 13 (29), 1991, pp. 11-29.
- , «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en E. Lander (ed.), *Colonialidad del saber y*

- eurocentrismo*, Buenos Aires, UNESCO-CLACSO, 2000, pp. 777-832.
- RINESI, E., «Populismo, democracia, república, en L. Cadahia, V. Coronel y F. Ramírez (eds.), *A contracorriente. Materiales para una teoría renovada del populismo*, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018, pp. 19-40.
- y MURACA, M., «Populismo y república. Algunos apuntes para un debate actual», en E. Rinesi, M. Muraca y G. Vommaro, *Si este no es el pueblo. Hegemonía, populismo y democracia en Argentina*, Buenos Aires, IEC, 2010, pp. 59-74.
- y NARDACCHIONE, G., «Teoría y práctica de la democracia argentina», en *Los lentes de Víctor Hugo*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 9-56.
- SAID, E., (1978). *Orientalismo*, Madrid, Libertarias y Prodhufl, 1990.
- SANDERS, J. E., *The Vanguard of the Atlantic World*, Durham, Duke University Press, 2014.
- SEGATO, R., «Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad», en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología de la demanda*, Prometeo, Buenos Aires, 2013.
- TORRES SANTANA, A., *Ciudadanía, Estado y regímenes de propiedad de la tierra en el Ecuador (1960-1979)*, tesis de doctorado, Ecuador, FLACSO, 2017 [<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/12961/14/TFLACSO-2017ATS.pdf>].
- , «La ciudadanía republicana: el género y “otros márgenes”», *Cuba Posible*, 2020 [<https://cubaposible.com/17-ciudadania-republicana-genero-otros-margenes/>].
- ZAPATA, C., «El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina», *Pléyade* 21 (2018), pp. 49-71.