

- MARRONE, G. F. (1994) *Il sistema di Barthes*. Milán: Bompiani.
- (2001) *Corpi sociali*. Turín: Einaudi.
- SPIVAK, G. C. (1990) *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.
- VIOLI, P. (1992) "Le molte encyclopedie" en *Semiotica: storia, teoria, interpretazione. saggi intorno a Umberto Eco* de P. Magli, G. Manetti y P. Violi (eds.). Milán: Bompiani.
- VOLLI, U. (1992) "Il campo e la soglia. Riflessione sulle definizioni degli oggetti della semiotica nell'opera di Umberto Eco" en P. Magli, G. Manetti y P. Violi (1992).
- WILLIAMS, P. y CHRISMAN, L. (eds.) (1993) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Londres: Harvester Wheatsheaf.
- WILLIAMS, R. (1958) *Culture and Society. 1780-1950*. Londres: Chatto y Windus.
- (1961) *The Long Revolution*. Londres: Chatto y Windus.
- (1989) *What I Came to Say*. Londres: Hutchinson.

## ABSTRACT

*The essay tries to outline, in brief, the main differences, along with the main possible intersections, between the Anglo-Saxon field of research labeled as cultural studies and semiotics, as they have been conceived and are nowadays conceived and practiced in the Italian context. Sketching very briefly some concepts, along with some of the epistemological bases on which these two critical practices are founded, the essay tries to discuss moving from structuralism (semiotics) to post-structuralism (CS) as a change in the very conception about what a theory, a methodology, and critical (political) thinking is. What is then needed, therefore, is not so much an (im)possible translation between semiotics and cultural studies, but a reflection and a possible fruitful revision of common concepts, such as that of interpretation and discourse.*

Cristina Demaria es doctora en Semiótica por la Universidad de Bolonia. Actualmente colabora en la Scuola Superiore di Studi Umanistici de la Universidad de Bolonia y es profesora en la Universidad de Ferrara. Dirigió el volumen *Spettri del potere. Ideologia, identità, traduzione negli studi culturali* (Meltemi, 2002) y es autora de *Teorie di genere. Femminismo, critica post-coloniale e semiotica* (Bompiani, 2003). E-mail: sssub@dsc.unibo.it

## HIBRIDEZ Y MESTIZAJE: ¿SINCRETISMO O COMPLICIDAD SUBVERSIVA?

### LA SUBALTERNIDAD DESDE LA COLONIALIDAD DEL PODER

RAMÓN GROSFOGUEL

Cualquier discusión acerca de un diálogo intercultural o de un diálogo Norte-Sur tiene que comenzar por identificar las coordenadas del poder mundial. No se puede esperar una comunicación libre y transparente o aspirar a una comunidad ideal de comunicación a lo Habermas, sin identificar las relaciones de poder mundial y los otros excluidos silenciados, ignorados o exterminados por la colonialidad del poder global (Quijano 2000). Cualquier diálogo intercultural tiene que dar por sentado que no vivimos en un mundo horizontal de relaciones culturales. La horizontalidad implica una falsa igualdad que no contribuye en nada a un diálogo productivo entre el norte y el sur del planeta. Debemos comenzar por reconocer que vivimos en un mundo donde las relaciones entre culturas se realizan verticalmente, es decir, entre dominados y dominadores, entre colonizados y colonizadores. Esta verticalidad plantea retos importantes. Uno de ellos es el asunto de cómo los privilegios del Norte a partir de la explotación y dominación de la colonialidad global afectan la comunicación, la interculturalidad y el diálogo con el Sur. Previo a un diálogo hay que comenzar por reconocer las desigualdades de poder y la complicidad del Norte en la explotación del Sur.

El asunto de la geopolítica del conocimiento resulta ineludible en esta discusión. Nadie está pensando desde un espacio etéreo o desde el ojo de

Dios. Todos pensamos desde un lugar particular en las relaciones de poder global en el mundo. La perspectiva desde donde uno está pensando va a condicionar lo visible y lo invisible. Quiero comenzar este análisis por lo invisible, es decir, ese trazo ausente que nos constituye en su perenne invisibilidad. Me refiero a la matriz de poder que, siguiendo al sociólogo peruano Aníbal Quijano, llamaré la colonialidad global del poder. Resulta anacrónico hablar de relaciones coloniales en un mundo aparentemente descolonizado. Pero, como veremos a continuación, la colonialidad del poder es central a cualquier discusión sobre el sentido de un signo, sobre el acto de comunicación o sobre un diálogo intercultural Norte-Sur. Por ejemplo, la colonialidad global del poder plantea una gran diferencia en cómo entendemos los procesos interculturales Norte-Sur. Me refiero a lo que recientemente se ha denominado mestizaje, hibridez o mezcla de culturas en el encuentro entre europeos y no europeos dentro y fuera de los centros metropolitanos. Visto con mirada eurocentrica, es decir, desde el lado hegemónico de la diferencia colonial, estos procesos culturales son concebidos como sincréticos pues se reconoce una horizontalidad en las relaciones culturales. Sin embargo, visto desde el lado subalterno de la diferencia colonial, lo híbrido y lo mestizo constituyen estrategias políticas, culturales y sociales de sujetos subalternos que, desde posiciones de poder subordinadas, es decir, desde una verticalidad en las relaciones interculturales, insertan epistemologías, cosmologías y estrategias políticas alternativas al eurocentrismo como resistencia a las relaciones de poder. Llamarle a esto sincrétismo es un acto de violencia simbólica que reduce tales procesos al mito de una integración horizontal y, por tanto, igualitaria, de los elementos culturales en cuestión. Si no queremos caer en el ridículo de los colonizadores españoles que creían haber colonizado a los esclavos africanos cuando los veían adorando a los santos católicos, es fundamental entender los procesos de hibridización y mestizaje como estrategias político-culturales desde el lado subalterno de la diferencia colonial. Pero antes es necesario aclarar qué se entiende por colonialidad global.

### 1. LA COLONIALIDAD GLOBAL

Fue durante la expansión colonial europea en el siglo XVI cuando se originó la geocultura (ideologías globales) que todavía constituyen los imaginarios contemporáneos en el sistema-mundo capitalista moderno/colonial. En contraposición a como tradicionalmente lo consideró la economía burguesa o marxista ortodoxa, el capitalismo histórico desde sus comienzos en el siglo XVI ha sido un sistema mundial (Wallerstein 1974, 1979). Pensar el capitalis-

mo histórico como un sistema puramente económico y circunscripto a un Estado-nación constituye una conceptualización reduccionista. El capitalismo histórico es un paquete enredado de múltiples opresiones globales y de una matriz de poder colonial compleja desde sus comienzos en el siglo XVI. La expansión colonial europea constituye simultáneamente varias jerarquías globales. La simultaneidad en el tiempo de la emergencia de esas jerarquías elimina cualquier concepción de infraestructura y superestructura que informa muchas de las teorizaciones marxistas y elimina cualquier concepción occidentalista que niega la coexistencia en el tiempo de todas las regiones incorporadas al sistema bajo la retórica de países avanzados y países primitivos, desarrollados y subdesarrollados.

La expansión colonial europea institucionaliza y normativiza simultáneamente en el nivel global la supremacía de una clase, de un grupo etnorracial, de un género, de una sexualidad, de un tipo particular de organización estatal, de una espiritualidad, de un tipo de institucionalización de conocimientos, de unas lenguas y de una economía orientada hacia la acumulación de capital a escala global. No se pueden entender estos procesos separados unos de otros. De hecho, la palabra capitalismo es engañosa porque nos remite a pensar en un sistema económico, cuando en realidad se trata de un sistema que trasciende las relaciones económicas e incluye relaciones raciales, sexuales, de género, espirituales, lingüísticas, epistemológicas, articuladas en una matriz de poder colonial que establece la superioridad biológica y/o cultural de las poblaciones de origen europeo sobre las poblaciones no europeas.

El capitalismo histórico opera sobre las siguientes jerarquías: 1) una división internacional del trabajo compuesta por centros metropolitanos, periferias subordinadas a dichos centros y algunas semiperiferias que comparten relaciones de centro con regiones periféricas y relaciones de periferia con ciertos centros; 2) un sistema interestatal de estados dominantes y subordinados, de estados metropolitanos y periféricos, correspondientes en la mayoría de los casos a la jerarquía de la división internacional del trabajo y casi todos organizados alrededor de la ficción del Estado-nación; 3) una jerarquía de clase dividida entre el capital y las diversas formas de trabajo explotado; 4) una jerarquía etnorracial donde los blancos europeos dominan en términos de poder, estatus y prestigio sobre grupos etnorraciales no europeos construidos y constituidos como "otredad" culturalmente y/o biológicamente "inferiores"; 5) una jerarquía de género donde los hombres gozan de mayores poderes e impregnan las relaciones sociales de una construcción viril, patriarcal y machista de las discursividades nacionales, políticas y/o culturales (Wallerstein 1984; Said 1979; Enloe 1994); 6) una jerarquía sexual donde se privilegia la heterosexualidad sobre la homosexualidad; 7) una jerarquía espiritual donde

se privilegia el cristianismo sobre otras religiones; 8) una jerarquía epistémica donde se privilegian los conocimientos europeos sobre los conocimientos no europeos a través de una red global de universidades.

Estas ocho jerarquías se encuentran históricamente entrelazadas. Las hemos separado en esta exposición por razones puramente analíticas. Las ocho jerarquías han sido constitutivas no de los capitalismos ideales de los libros de texto del marxismo ortodoxo o de las ideologías desarrollistas sino del capitalismo históricamente existente. El hombre, blanco, capitalista, heterosexual, militar, cristiano, europeo fue el que se expandió a través del mundo llevando consigo e imponiendo simultáneamente los privilegios de su posicionalidad racial, militar, de clase, sexual, epistémica, espiritual y de género a través de todo el mundo. Estas diversas y entrelazadas colonialidades fueron cruciales en las jerarquías e ideologías globales que todavía a principios del siglo XXI vivimos a escala planetaria. La homofobia, el racismo, el sexism, el heterosexismo, el clasismo, el militarismo, el cristianocentrismo, el eurocentrismo son todas ideologías que nacen de los privilegios del nuevo poder colonial capitalista, masculinizado, blanqueado y heterosexuado.

No se pueden pensar estas ideologías separadas unas de otras. Todas forman parte de la matriz de poder colonial a nivel global todavía existente en el mundo en que vivimos. Por ejemplo, la racialización de los indígenas en las Américas no se puede entender sin la homofobia. Para la mayoría de los indígenas de las Américas las relaciones homosexuales formaban parte normal de sus prácticas sexuales cotidianas. Fue la colonización europea la que patologizó dichas relaciones como parte de una estrategia de racialización para mostrar la inferioridad racial de las poblaciones indígenas y la necesidad de convertirlas al cristianismo. Tampoco se puede entender el militarismo y la represión policial como ideología dominante para resolver los conflictos sociales sin entender su articulación con la supremacía blanca, masculinista y heterosexista.

La globalización entendida como la movilidad de personas, capitales, mercancías, ideologías, culturas e ideas por encima de las fronteras nacionales lleva 510 años de historia. El elemento novedoso en los últimos treinta años del sistema-mundo capitalista/colonial es la autonomía adquirida por las corporaciones multinacionales de los estados naciones (Arrighi 1994; Ianni 1996). Las multinacionales movilizan sus inversiones por encima de las fronteras nacionales sin que los estados puedan regular los flujos de capitales. Ni siquiera los estados del centro tienen poder de regulación sobre dichos flujos transnacionales. En dicho contexto, resulta una fantasía decimonónica concebir el desarrollo económico en pequeños bolsillos de capitalismo nacional o socialismo en países periféricos cuya herencia histórica ha sido la subordi-

nación a los países capitalistas centrales. Este fenómeno pone en entredicho, como nunca antes en la historia del sistema-mundo capitalista, el mito de la ideología liberal burguesa conocido como la soberanía de los estados nacionales y las ideologías desarrollistas. Estas ideologías han sido históricamente uno de los pilares de la modernidad.

La economía sin fronteras del capitalismo global trastoca los dualismos adentro/afuera, interior/exterior y nacional/extranjero del pensamiento anti-imperialista y la noción burguesa de adquirir soberanía para regular la economía nacional hacia un desarrollo autosostenido y autosuficiente. Por tanto, no sólo está en crisis la noción de una ruptura radical que nos permita localizarnos desde un afuera absoluto del sistema-mundo capitalista para construir una nueva sociedad (el socialismo), sino más aún está en crisis la imagen metafísica de una ruptura moderada con los Estados Unidos y Europa que nos permite localizarnos desde un afuera "libre" y "soberano" de sus estructuras de poder político y económico globales para insertar la periferia de otra manera en la división internacional del trabajo. No hay un afuera, es decir, a nivel de la economía política todos estamos dentro del sistema. Peor aún, cualquier intento de localizarse afuera es sofocado inmediatamente por bloqueos comerciales, agresiones militares, interrupción de créditos y préstamos de la banca mundial, o imposición de condiciones onerosas en el pago de la deuda exterior.

## 2. ¿RECOLONIZACIÓN O DESCOLONIZACIÓN?

La llamada independencia de los países periféricos, desde el siglo XIX hasta hoy día, ha sido uno de los mitos más eficaces en la reproducción de las ideologías desarrollistas y de soberanía nacional. Los problemas de pobreza son construidos como problemas internos del Estado-nación sin ninguna conexión con la explotación y dominación en el sistema-mundo capitalista/colonial. Las derechas y las izquierdas nacionalistas reducen el colonialismo a una relación jurídico-política, por lo cual lo conciben finalizado una vez que los territorios se independizan jurídicamente y se constituyen en estados independientes. Sin embargo, las relaciones coloniales no son meramente una relación jurídica. Si concebimos lo colonial como una relación política, económica, sexual, espiritual, epistemológica de dominación metropolitana en el sistema-mundo y una relación cultural de dominación etnorracial, las mal llamadas repúblicas independientes de la periferia son todavía territorios por descolonizar (Rojas Mix 1991; Quijano 1991, 1993, 1998; Fanon 1967). ¿Sería mejor caracterizarlas, siguiendo a Quijano (1993, 2000), como independencias coloniales?

Primero, los estados naciones periféricos son colonias disfrazadas, es decir, neocolonias. Las independencias en el Tercer Mundo en los últimos cien años nunca trastocaron las jerarquías globales creadas por 400 años de colonización europea en el mundo. Los países periféricos siguen subordinados en la división internacional del trabajo y en el sistema interestatal al dominio económico, político y militar de los estados y corporaciones metropolitanas (Frank 1970; Cardoso y Faletto 1969; Bambirra 1974; Macklinck 1995). La ilusión de que cada estado es “soberano” porque decide sobre su destino histórico, libre e independiente de las relaciones de fuerza política y económica del sistema-mundo capitalista es uno de los mitos más importantes de la modernidad capitalista (Wallerstein 1995: 93-107). De más está decir que la “soberanía” siempre opera para los estados más poderosos del sistema-mundo capitalista. Las periferias nunca contaron con la soberanía de los centros estando siempre subordinadas a las metrópolis por diversos mecanismos de coerción colonial o neocolonial que incluyen desde las invasiones militares directas hasta los bloqueos comerciales.

Por tanto, la tesis que sostengo en este trabajo es que pasamos del colonialismo global a la colonialidad global. El colonialismo global es el período de la expansión colonial europea/euronorteamericana en el mundo entre 1492 y 1945. Después de 1945, tenemos la caída de las administraciones coloniales con las guerras anticoloniales del Tercer Mundo. A este período entre 1945 y nuestros días lo llamaré colonialidad global, pues las jerarquías coloniales globales entre europeos y no europeos, construidas por 450 años de colonialismo en el mundo, quedaron intactas pese a que las administraciones coloniales han sido erradicadas en casi todo el planeta. El colonialismo global sería un período de relaciones coloniales con administraciones coloniales mientras que la colonialidad global sería un período de relaciones coloniales sin administraciones coloniales. Las condiciones histórico-sociales de posibilidad de los últimos 50 años (1945-2002) de colonialidad global son los 450 años de colonialismo global (1492-1945). Sin el colonialismo global no habría hoy colonialidad global.

Segundo, los mal llamados “países independientes de la periferia” y los centros metropolitanos son todavía territorios por descolonizar porque experimentan lo que Quijano llama la “colonialidad del poder”. Jurídicamente, las periferias se independizaron de los imperios europeos, pero las jerarquías etnorraciales construidas por siglos de subordinación colonial quedaron intactas. Los blancos criollos en el caso latinoamericano, los “brown color” en el caso caribeño, o las etnias locales en el caso africano y asiático privilegiadas durante las administraciones coloniales, continuaron hegemonizando el poder social, político y económico del nuevo Estado neocolonial sobre los ne-

gros, indios, mestizos, mulatos, asiáticos y las diversas etnias racializadas. La nueva forma de Estado-nación se construye sobre la ideología de la nación, es decir, la ficción eurocentrica de una unidad de individuos soberanos que se unen como comunidad imaginaria a partir de una cultura común y/o lazos sanguíneos comunes (Anderson 1983; Wallerstein 1995: 72-92, 232-251). Por lo general, son las etnias o razas dominantes, a las cuales pertenecen las clases y élites que controlan el poder del Estado, las que definen qué cultura o qué lazo sanguíneo se inventa como criterio de pertenencia a la nación, generalizable a los individuos sometidos al poder del Estado. Aquellos grupos étnicos o racializados que no entran en esta definición de nación son excluidos, sometidos, asimilados o exterminados dependiendo de la historia particular de cada Estado-nación. Los proyectos de nación tal como históricamente se han constituido llevan en su semilla una exclusión racista, etnocentrista, sexista y homofóbica de un otro subordinado.

En este sentido tanto los estados periféricos como los estados metropolitanos requieren de una descolonización no sólo de la economía política sino del imaginario social y cultural. Así, descolonizar adquiere un nuevo contenido que trasciende la noción que lo reduce a un mero problema jurídico-político. Se trata de superar la colonialidad no como problema jurídico sino como relación social de poder a nivel global que incluye la descolonización de las epistemologías, la sexualidad, las relaciones de género, la política, la economía y las jerarquías etnorraciales todas articuladas con la matriz de poder colonial en el mundo que privilegia las poblaciones europeas/euronorteamericanas sobre las poblaciones no europeas.

### 3. NI FUNDAMENTALISMOS OCCIDENTALISTAS NI FUNDAMENTALISMOS TERCERMUNDISTAS

Con los argumentos esgrimidos hasta aquí no quiero establecer un esencialismo antioccidental que produce una inversión binaria de la lógica eurocentrista y termina reproduciendo alguna variante de los “fundamentalismos tercermundistas” (nacionalistas). Dada la historia de la expansión colonial europea y su acaparamiento de todo el planeta desde fines del siglo XIX, no hay un afuera absoluto a Occidente. Pero esto no significa que no haya alternativas al eurocentrismo y al occidentalismo. Existen cosmologías fronterizas y estrategias alternativas de desplazamiento frente al fundamentalismo eurocentrista (cristiano, sionista, occidentalista, etc.) y frente al fundamentalismo tercermundista (sean islamistas o de otro tipo). Esto es lo que Walter Mignolo (2000) ha llamado, siguiendo la producción teórica de los chicanos

en los Estados Unidos (Alarcón 1983, Anzaldúa 1987, Saldívar 1997), epistemologías fronterizas, o lo que Enrique Dussel (2002) ha llamado transmodernidad.

El asunto fundamental es que el reconocimiento de que no hay un afuera absoluto a Occidente no significa que entonces hay que legitimar el occidentalismo o el fundamentalismo eurocéntrico, concluyendo que no existen alternativas al sistema-mundo capitalista y a Occidente. Esta lógica termina romanticizando a Occidente y a Europa en aras de no romantizar el tercercundismo. En otras palabras, buscando no caer en una inversión binaria de los términos, los posmodernistas reproducen la lógica eurocéntrica dominante, privilegiando el polo hegemónico de la oposición binaria (en este caso Europa y los Estados Unidos) sin lograr hacer un desplazamiento de ambos polos de la oposición binaria. Los posmodernistas reproducen lo que Walter Mignolo (2000) siguiendo a Enrique Dussel ha llamado “una crítica eurocéntrica del eurocentrismo”. Ni el eurocentrismo imperial ni el nacionalismo tercercundista son alternativas adecuadas a los tiempos que vivimos. Ni una ni otra representan opciones democráticas y estrategias de alteridad, de desplazamiento de la colonialidad del poder y de las oposiciones binarias. Es necesario buscar en el “pensamiento fronterizo” (Mignolo 2000), en la “transmodernidad” (Dussel 2002), en la “complicidad subversiva” (Grosfoguel 1996, 2003), en las “armas milagrosas” (Cesaire 1983), en la “transculturación” (Ortiz 1995) las estrategias de desplazamiento de las relaciones de poder occidentalistas.

Las estrategias políticas no occidentalistas las practican diversos movimientos sociales y sujetos subalternos a través del mundo como los movimientos indígenas, afronorteamericanos, afrocárabeños, islamistas feministas, zapatistas, las madres de Plaza de Mayo, tomadores de fábricas y piqueteros en la Argentina, y otros sujetos localizados en el lado subalterno de la diferencia colonial. Estas no son estrategias recientes de la posmodernidad sino que existen desde los tiempos coloniales. Se trata de estrategias de resistencia y subsistencia dentro de una relación de poder jerárquico y desigual. El rezo de los esclavos a los santos católicos es una estrategia de hibridización y mestizaje que no tiene nada que ver con el “sincretismo”. La hibridización y el mestizaje practicados desde el lado subalterno de la diferencia colonial constituyen estrategias de “complicidad subversiva” del “pensamiento fronterizo” de “transculturación” que buscan subsistir y resistir frente a una relación de poder colonial. Los santos católicos fueron “transculturados”, “transmodernizados”, en complicidad con ellos para subvertirlos y redefinirlos dentro de una visión de mundo, una cosmología no europea. Cada santo se convirtió así en un dios africano.

Por tanto, existen alternativas a los fundamentalismos eurocéntricos (imperialistas) y tercercundistas (nacionalistas). Que no alcancemos a verlos por estar perturbados por las gafas oscuras del eurocentrismo no significa que no existen alternativas a Europa y a Occidente. La mirada restringida del posmodernismo, que reduce el mestizaje y la hibridez a sincretismo, reproduce en el siglo XXI la candidez y ridiculez del imaginario colonial de los colonizadores españoles de otros siglos, cuando hacían equivalente a asimilación y cristianización el rezo de los esclavos a las imágenes de los santos católicos. Lo que estaba ocurriendo subterráneamente dentro de la relación híbrida de apropiación, por parte de los esclavos, de las imágenes de la Iglesia católica escapaba a las lentes eurocéntricas. Esta mirada limitada es más un indicio de las propias limitaciones epistemológicas de Occidente y de su incapacidad de romper con el eurocentrismo vigente, que de la inexistencia de alternativas a Occidente. Los esclavos transculturaban las imágenes de los santos católicos dentro de una cosmología africana. Santa Bárbara se convirtió en Chang y la Virgen de la Caridad del Cobre en Yemaya.

Pero estos procesos están hoy presentes entre nosotros con mucha vida y fuerza en las estrategias de los sujetos coloniales dentro y fuera de las metrópolis. Por ejemplo, la música provee una de las metáforas más poderosas del pensamiento fronterizo. Esto se puede apreciar en la subversión que lleva la rítmica africana al trastocar desde adentro toda la música hegemónica. La rítmica sincopada de origen africano, mejor conocida en el Caribe como la “clave”, reestructura toda la música africanizando los instrumentos y las melodías musicales de origen europeo. La clave es silenciosa, pues nadie necesariamente la marca aunque todos los músicos la siguen. Yuri Buenaventura, el sonero colombiano en París, hace con la canción *Ne me quitte pas* de Jacques Brel lo mismo que La India, salsera puertorriqueña de Nueva York, hace con la canción *Ese hombre* de Rocío Jurado: la africanizan, transculturizando la canción con la rítmica sincopada de la clave. Es como el rezo a los santos católicos: nadie necesariamente dice que están practicando una religión/cosmología africana, pero todos lo están haciendo. Es la diferencia entre “hacer diciendo” y “decir haciendo”. El primero actúa emitiendo un enunciado, mientras que el segundo subvierte en silencio.

En resumen, estoy en completo acuerdo con las críticas a la esencialización de identidades que termina estableciendo divisiones monolíticas entre “Occidente” y “Oriente”. El “pensamiento fronterizo” (Mignolo 1995, 2000) constituye una alternativa que intenta dar una respuesta a esta problemática. Si bien el esencialismo tercercundista no es solución, tampoco constituye una solución el resignarnos al determinismo de que “no hay salida al eurocentrismo y al occidentalismo”. Ambas son, en mi opinión, respuestas esen-

cialistas y absolutistas que dejan intactas las oposiciones binarias de las jerarquías de poder producidas por la colonialidad global. Parto del reconocimiento de que no hay un afuera absoluto a Occidente y busco una salida en el pensamiento fronterizo, el cual intenta resignificar los discursos hegemónicos occidentalistas desde localizaciones epistémicas subalternas, no occidentalistas.

Estos son espacios producidos por sujetos subalternos que piensan y definen estrategias desde el lado subordinado de la diferencia colonial pero sin plantearse un afuera puro y absoluto de Occidente como hacen los fundamentalistas terciermundistas islámicos, indigenistas o de otro tipo. Martin Luther King es un ejemplo de pensamiento fronterizo. Él tomó el discurso hegemónico de la "igualdad" y lo resignificó extendiéndolo a territorios no concebidos por el pensamiento eurocentrífugo tales como la igualdad para los negros e indígenas en los Estados Unidos. Los zapatistas son otro ejemplo de pensamiento fronterizo donde se toma el discurso de la "democracia" y se lo resignifica desde tradiciones indígenas locales con la noción de "mandar obedeciendo" o "somos iguales porque somos diferentes". No se trata de rechazar la modernidad ni de dejarles a los eurocentristas la definición de las categorías de la modernidad, sino de resignificarlas, transgredirlas más allá de los límites que Occidente les ha impuesto.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALARCÓN, N. (1983) "Chicana Feminist Literature: A Re-Vision through Malintzín/or Malintzín: Putting Flesh Back on the Object" en *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color* de C. Moraga y G. Anzaldúa (eds.). Nueva York: Kitchen Table/Women of Color.
- ANDERSON, B. (1983) *Imagine Communities*. Londres: Verso.
- ANZALDÚA, G. (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- ARRIGHI, G. (1994) *The Long Twentieth Century*. Londres: Verso.
- BAMBIRRA, V. (1974) *El capitalismo dependiente latinoamericano*. México: Siglo XXI.
- CARDOSO, F. H. y FALETTI, E. (1969) *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- CESAIRE, A. (1983) *The Collected Poetry*. Berkeley: University of California Press.
- DUSSEL, E. (2002) *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ENLOE, C. (1994) *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.
- FANON, F. (1967) *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove Press.

- FRANK, A. G. (1970) *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- GROSFOGUEL, R. (1996) "From Cepalismo to Neoliberalism: A World-System Approach to Conceptual Shifts in Latin America?", *Review* 19 (2), 131-154.
- (2003) *Colonial subjects. Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- IANNI, O. (1996) *Teorías de globalización*. México: Siglo XXI.
- MACKINTOCK, A. (1995) *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Nueva York: Routledge.
- MIGNOLO, W. (1995) *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (2000) *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- ORTIZ, F. (1995) *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press.
- QUIJANO, A. (1991) "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". *Perú Indígena* 29, 11-21.
- (1993) " 'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: *Cuestiones abiertas*" en José Carlos Mariátegui y Europa: *El otro aspecto del descubrimiento de R. Forques* (ed.), 167-187. Lima: Amauta.
- (1998) "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana" en *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina* de R. Briceño-León y H. R. Sonntag (eds.), 139-155. Caracas: Nueva Sociedad.
- (2000) "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America", *Nepantla* 1 (3), 533-580.
- QUIJANO, A. y WALLERSTEIN, I. (1992) "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", *International Journal of Social Sciences* 134, 583-591.
- ROJAS MIX, M. (1991) *Los cien nombres de América*. Barcelona: Lumen.
- SAID, E. (1979) *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- SALDÍVAR, J. D. (1997) *Border Matters*. Berkeley: University of California Press.
- WALLERSTEIN, I. (1974) *The Modern World-System*. Nueva York: Academic Press.
- (1979) *The Capitalist World-Economy*. Cambridge/París: Cambridge University Press y Maison des Sciences de l'Homme.
- (1984) *The Politics of the World-Economy*. Cambridge/París: Cambridge University Press y Maison des Sciences de l'Homme.
- (1995) *After Liberalism*. Nueva York: The New Press.

## ABSTRACT

*Any attempt to have a North-South intercultural dialogue was so start from the premise that we do not live in a horizontal world of inter-cultural relations. The presupposition of horizontality assumes a false equality that does not contribute to a productive, critical dialogue between North and South. We should begin by acknowledging that the relations between cultures in the modern/colonial capitalist word-system are vertically organized, structured in a power relation of colonizers and colonized. This article discusses the concept of coloniality of power and proposes a third alternative beyond the Eurocentric versus fundamentalist contemporary cultural dilemma.*

Ramón Grosfoguel es profesor en el Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de California en Berkeley e investigador asociado en la Maison de Sciences de l'Homme en París. Es autor de numerosas publicaciones sobre migraciones caribeñas y del Caribe. Su último libro: *Colonial Subjects. Puerto Ricans in a Global Perspective* (2003). E-mail: grosfogu@uclink.berkeley.edu

## EL DOGMA DE OBEEDIENCIA: AUTORITARISMO Y DISCURSO DE LA DEPENDENCIA

FABRICIO FORASTELLI

Definida como “concepto teórico omnicomprensivo” (Panesi 1985: 171), la noción de *dependencia* fue central en los debates sobre cultura, comunicación y descolonización entre fines de la década de 1960 y 1974. Pero si una referencia a los textos de Mattelart, Dorffman, Schmucler, Halperin Donghi, Sarlo o Verón es imprescindible, también es preciso reestablecer su valor normativo en el discurso económico sobre la desigualdad y como crisis de la “ilusión teórica” del desarrollo autónomo de las economías nacionales (Hardt y Negri 1999; Malloy 1992; Mato 2002; Yúdice 2002). La categoría sigue reapareciendo en los debates culturales precisamente cuando se percibe una caída o debilitamiento de posiciones críticas atribuida a los estudios culturales recontextualizados en Estados Unidos.

La teoría de la dependencia forma parte de una trama de discursos sobre la “anormalidad” del vínculo entre libertad, capitalismo y la violencia de las designaciones a que ha estado sujeta América latina. Las “situaciones de dependencia” articulan sentidos, valores y sensibilidades definidas por un elemento pocas veces notado. ¿Por qué autoatribuirse un rasgo derogatorio que es, en palabras de Silvia Delfino, “el espacio mismo de la violencia de su inestabilidad” (1999: 67)?

En este contexto me interesa explorar la noción de libertad articulada por esa violencia y su carácter omnicomprensivo, ya que no creo que se pue-