

# La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud

**RAÚL ESTEBAN DÍAZ ESPINOZA\***

## RESUMEN

El presente artículo pretende analizar el silenciamiento de la Revolución de Haití por parte de las narrativas eurocéntricas y occidentales de la historia universal. En este sentido, es de vital importancia señalar que esta invisibilización es producto de una inferiorización epistémica y racial por parte del locus de enunciación eurocentrista, el cual ha tenido el privilegio de categorizar los acontecimientos históricos según su cercanía con el modelo presupuesto ideal de humanidad occidental.

Por otro lado, se expone el concepto de negritud de Aimé Césaire y Franz Fanon, dos intelectuales que constituyen el pensamiento anticolonial de mediados del siglo XX. A partir de esta visión, se plantea que la negritud, como categoría política y epistémica, permite el germen discursivo y práctico para las resistencias decoloniales en el Caribe, emergiendo el robo de la palabra y la construcción de su propio derecho a la enunciación. Desde esta óptica, se indaga en los dispositivos de poder que actúan en la geopolítica del conocimiento en torno a la Revolución de Haití, pero proponiendo finalmente una inversión de ésta desde el hecho político de la heterodefinición.

## PALABRAS CLAVE

Haití; raza; negritud; colonialidad; eurocentrismo.



## TITLE

The invisibility of the Haitian Revolution and its possible decolonial resistances from the negritude

## ABSTRACT

This article seeks to analyze the silencing of the Haitian Revolution on the part of the eurocentric and western narratives in universal history. In this regard, it is of vital importance to note that this invisibility is the product of a traditional epistemic and racial inferior status on the part of the eurocentric locus of enunciation, which has had the privilege to categorize the historical events according to their closeness to the pre-course western ideal model of humanity.

On the other hand, it exposes the concept of negritude of Aimé Césaire and Franz Fanon, two intellectuals that constitute the anti-colonial thinking of the mid-twentieth century. From this vision, it is suggested that negritude, as both political and epistemic category, allows the discursive and practical germ for the decolonial resistances in the Caribbean, emerging the theft of the word and the construction of your own right to the enunciation. From this perspective, it explores the power devices operating in the geopolitics of knowledge about the Haitian Revolution, but finally proposing a reversal of this from the political fact of the heterodefinición.

## KEYWORDS

Haiti; race; negritude; coloniality; eurocentrism.

### \*Raúl

### Esteban DÍAZ ESPINOZA,

Sociólogo y Licenciado en Sociología en la Universidad de Artes y Ciencias Sociales de Chile. Diplomado en América Latina, Desarrollo y Cultura: Desafíos de la Globalización por la Universidad de Santiago de Chile y Diplomado en Filosofía Política por la Universidad de Chile. Actualmente realiza el Magíster en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Chile y es Director de la ONG "Indoamérica".

## Introducción

La Revolución de Haití (1791-1804) es un hecho histórico-político que ha sido omitido por la producción histórica universal, a pesar de ser la primera revolución que se produjo en América Latina. Esto, para la presente investigación, se debe a dos causas principales. Por un lado debido a una violencia epistémica denominada colonialidad del saber, lo cual quiere decir que el conocimiento producido en Occidente es aquel saber que tiene el derecho de enunciar y categorizar los diversos conocimientos y acontecimientos del mundo, produciendo una geopolítica del conocimiento centrada en Europa como modelo a seguir. En este sentido, para la producción histórica universal, es la Revolución Francesa el acontecimiento político que crea una especie de emancipación liberadora, inferiorizando u omitiendo los procesos histórico-políticos que se producen en la periferia de Europa. Por otro lado y como causa de esta colonialidad del saber, la Revolución de Haití es silenciada e invisibilizada producto de una inferiorización racial, por parte del locus de enunciación occidental, de los sujetos políticos que llevaron a cabo este hecho histórico. Esto es debido a que este hecho histórico fue producido por esclavos negros que luchaban por abolir la esclavitud y con ello crear una república libre e independiente. El hecho de que este acontecimiento tuviera como sujeto político a esclavos y no a ciudadanos, como en la Revolución francesa, hizo que los intelectuales de la época silenciasen este acontecimiento histórico ya que su humanidad es cuestionada por el supuesto ideal de humanidad occidental. Esto hace que la geopolítica del mundo sea dividida en zonas del Ser (civilizados, ciudadanos, blancos) y zonas del no-Ser (primitivos, esclavos, negros); a partir de la construcción de categorías binarias que tienen su locus de enunciación en Occidente.

Sin embargo, a pesar de dar cuenta de estos mecanismos de poder que actúan en la invisibilización de la Revolución de Haití, se propone analizar el concepto de negritud que acuñan Aimé Césaire y Franz Fanon a mediados del siglo XX. A través de este concepto, se busca realizar una apertura epistemológica y política desde el robo de la palabra de los sujetos colonizados y racializados, es decir, desde el derecho a poder hablar desde su propia realidad sociopolítica. Desde esta visión, podemos afirmar que el colonialismo y la colonialidad no han sido procesos homogéneos y macizos en donde se ha instalado el poder, sino que han tenido poros en los que la dominación política y epistemológica ha sido cuestionada y resistida por los movimientos anticolonialistas y la producción de saber. Es en cuanto a esto último que se propone una inversión en la geopolítica del conocimiento, denunciando el eurocentrismo occidental y recalcando la importancia política de la Revolución de Haití en el pensamiento político en torno a la libertad y la emancipación humana.

### 1. La colonialidad del saber y la Revolución Haitiana

La colonialidad del saber es un concepto acuñado por los teóricos del programa de investigación modernidad/colonialidad en América Latina<sup>1</sup>, entre los cuales el que más se

<sup>1</sup> El programa de investigación modernidad/colonialidad en América Latina, desde ahora PIMCAM, corresponde a un grupo de intelectuales nacidos en América del Sur y el Caribe, cuyo trabajo intelectual se realiza en dichos países y en diversas universidades de los Estados Unidos. Se trata de una colectividad multidisciplinar e interdisciplinaria, que a partir de la primera década del siglo XXI, reflexiona alrededor de un conjunto de problematizaciones en torno a la modernidad y, particularmente sobre el significado de dicha experiencia en la perspectiva de quienes han vivido la modernidad desde una condición de subalternidad. Entre sus miembros se encuentran, entre otros, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Ramon Grosfoguel y Eduardo Restrepo. Estos autores tienen un vínculo estrecho con las teorías poscoloniales, sin embargo no se debe confundir la inflexión decolonial y la teoría poscolonial, ya



ha ocupado de este tema ha sido Edgardo Lander. Para este autor, la colonialidad del saber tiene que ver directamente con una invisibilización de ciertos acontecimientos que no se producen propiamente en la Europa Occidental, sino en su periferia. Esto, para Lander, es producto de que "la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario"<sup>2</sup> produce y reproduce a Europa como lugar de enunciación privilegiado en la experiencia histórica universal. Ante esta situación, la Revolución de Haití, entre 1791 y 1804, ha sido enunciada desde una perspectiva universal y eurocentrista de la historia, la cual jerarquiza pueblos y experiencias históricas en una línea de progreso que ubica su telos en la Europa occidental. Es esta línea la que ha silenciado la importancia política de ser la primera revolución de América Latina, y a la vez ser ésta llevada a cabo por esclavos.

A este respecto, el pensador haitiano Michel-Rolph Trouillot, en su "*Silencing the past. Power and the production of history*", analiza el carácter colonial de la historiografía Occidental, buscando comprender el relato de la Revolución haitiana en las diversas narrativas universales. Esto, haciendo particular énfasis en caracterizar cómo operan las relaciones de poder y los silencios en la construcción de la narrativa histórica. Este es el objetivo de esta investigación, tomando las palabras de Trouillot, en las cuales se enuncia que la revolución haitiana ha sido silenciada y el deber de todos los que se preocupan por su importancia histórico-política es descubrir los momentos de omisión y reintroducirlos desde las calderas del destierro histórico.

En el afán de caracterizar las relaciones de poder y los silencios que se encuentran en las narrativas eurocéntricas, pienso que es la constitución del proyecto filosófico de la modernidad, a partir del descubrimiento de América en 1492, el inicio de lo que vamos a llamar eurocentrismo, es decir, una Europa concebida como centro de la historia universal. En esta dirección, para el pensador de la teología de la liberación y ahora del pensamiento decolonial, Enrique Dussel, la modernidad occidental realmente se va a constituir a partir del encuentro con su alteridad, sosteniendo que "la modernidad no es un fenómeno que pueda predicarse a Europa considerada como un sistema independiente, sino de una Europa concebida como centro"<sup>3</sup>. Para ser más precisos, Dussel sostiene la siguiente tesis:

"La centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio, de un efecto fundamental del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia"<sup>4</sup>.

A partir de la tesis de Dussel, se va a sostener que la modernidad es, en efecto, un fenómeno europeo, pero uno constituido en una relación dialéctica con una alteridad no

---

que mientras la inflexión decolonial opera dentro del espacio de problematización abierto por la colonialidad, los estudios poscoloniales actúan en el espacio constituido por el colonialismo.

<sup>2</sup> LANDER, Edgardo, "Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos" en LANDER, Edgardo (Comp.) et al., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000, p. 16.

<sup>3</sup> DUSSEL, Enrique, "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad". Cit. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, en *La postcolonialidad explicada a los niños*, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2005, p. 47.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 47.

europea, la cual finalmente es su contenido. En este sentido, "la modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el centro de una historia mundial que ella misma inaugura; la periferia que rodea este centro es, consecuentemente parte de esta autodefinición"<sup>5</sup>. Esta tesis de Dussel va a ser ampliamente compartida por el PIMCAM. El énfasis crítico de este grupo de intelectuales va a cuestionar la constitución de la modernidad a partir de fenómenos intraeuropeos, señalando más bien que la modernidad y la colonialidad<sup>6</sup> son dos fenómenos coexistentes, en el cual uno no puede existir sin el otro. Lo que considero fundamental de esta perspectiva analítica, es precisamente que se busca denunciar, políticamente y epistemológicamente, el lado oscuro u oculto de la modernidad; aquel que produce y reproduce Occidente como inexistente. En este orden de ideas, Walter Mignolo, otro de los intelectuales del pensamiento decolonial, plantea lo siguiente:

"El llamado descubrimiento de América y genocidio de esclavos africanos e indios, son parte indispensable de los cimientos de la modernidad, una parte más significativa que la revolución francesa y la revolución industrial. Más aún, son la cara oculta, la más oscura de la modernidad: la colonialidad"<sup>7</sup>.

Es importante precisar que, en el interior del PIMCAM, es de vital importancia teórica la diferencia entre colonialismo y colonialidad. Si bien el colonialismo es parte fundamental para poder entender en la actualidad los alcances de la colonialidad, es preciso señalar que esta última opera en diversas dimensiones que van más allá de la ocupación territorial y jurídica. Desde la analítica de uno de los intelectuales más influyentes en el pensamiento decolonial, Aníbal Quijano, la colonialidad se funda en la imposición de una clasificación social de la población mundial bajo la categoría de raza, la cual, para Mignolo, opera en cuatro dimensiones de la experiencia humana:

"(1) económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social; control del género y la sexualidad; (4) epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad"<sup>8</sup>.

Sin embargo, a pesar de la diferencia entre colonialismo y colonialidad que señalan los autores del PIMCAM, para este grupo de intelectuales son de vital importancia los primeros acercamientos teóricos de autores como Franz Fanon y Aimé Césaire, ambos partícipes del pensamiento anticolonialista de mitad del siglo XX. Tanto la filosofía de Césaire como el pensamiento de Fanon, son esquemas teóricos fundamentales para poder pensar el fenómeno del colonialismo desde la experiencia histórica que constituye la relación antagónica entre

<sup>5</sup> DUSSEL, Enrique, "Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)" en MIGNOLO, Walter et al. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Del Signo, Buenos Aires, 2001, p. 57.

<sup>6</sup> Para el programa de investigación modernidad/colonialidad en América Latina, específicamente para Aníbal Quijano, el colonialismo se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otro de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. En cambio la colonialidad, es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada una de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana a escala societal. La colonialidad se origina y mundializa a partir de América.

<sup>7</sup> MIGNOLO, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 18.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 36.



colonizador y colonizado, ya que ambos pensadores denuncian, política y epistemológicamente, la deshumanización de las comunidades negras, principalmente en África y en el Caribe. Es así, que para Fanon, en su libro "Los Condenados de la Tierra", el colonialismo tiene que ver con una "violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor"<sup>9</sup>. En términos generales, por lo tanto, lo que Fanon quiere decir, es que la violencia colonial conducida por el colonizador, tiene sólo una forma de superación: una violencia mayor. Esto es precisamente lo que ocurrió en la Revolución de Haití, una rebelión de esclavos que se alzó contra los colonizadores franceses. Sin embargo, éste es un acontecimiento histórico-político que ha sido enunciado por Occidente a partir de prácticas de inferiorización racial, cultural, epistémicas y políticas, las cuales han invisibilizado la subjetividad política que se creó alrededor de este acontecimiento. A este respecto, Césaire, en su *discurso sobre el colonialismo* de 1950, apunta sobre estos mecanismos de poder y control que operan en la situación histórico-política del proceso colonial. En palabras del autor:

"Hablo de culturas pisoteadas, de instituciones debilitadas, de tierras confiscadas, de religiones destruidas, de magnificas creaciones artísticas destrozadas, de extraordinarias posibilidades borradas de un plumazo"<sup>10</sup>.

El discurso de Césaire en torno al colonialismo, expresa profundamente la violencia colonial perpetrada en todas las dimensiones de la vida humana. Es desde esta óptica que sostengo que la superioridad científica, moral, religiosa, artística y política que se edifica en las narrativas eurocéntricas, ocurren a partir de la violencia colonial. Esta arquitectura va a tener su fundamento en una serie de construcciones binarias que van a tener su locus de enunciación en Occidente: Superiores/inferiores, racionales/irracionales, civilizados/primitivos, modernos/tradicionales; son parte de una estructura dualista que se construye a partir de la emergencia del proyecto filosófico de la modernidad, estructura marcada por relaciones de dominación por parte de Occidente hacia los otros, ubicados en su periferia.

Es a esta estructura de dominación que Lander denomina como colonialidad del saber. Una colonialidad epistemológica que oculta la voz de los sujetos que están al otro de Occidente, marginándolos de toda posibilidad de constituir una subjetividad política y epistémica. La Revolución de Haití, para efectos de esta investigación, demuestra ser un acontecimiento histórico que ha sido marginado de la historia universal. Esto, considerando que la construcción de la historia universal, a partir de la idea de progreso, está constituida por marcados mecanismos de poder que jerarquizan los hechos sociales desde un único lugar de enunciación: el Occidental.

En este orden de ideas, la intelectual estadounidense Susan Buck-Morss, en su "*Hegel, Haiti, and universal history*" plantea, a partir del pesador Trouillot, que "la revolución haitiana entró a la historia con la característica peculiar de ser impensable incluso mientras ocurría"<sup>11</sup>. Señala Buck-Morss:

"Pues si los hombres y mujeres en el siglo XVIII no pensaron en términos

<sup>9</sup> FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012. 3º Edición, p. 54.

<sup>10</sup> CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006, p. 20.

<sup>11</sup> BUCK-MORSS, Susan, *Hegel y Haití. La Dialéctica del amo y el esclavo: una interpretación revolucionaria*, Grupo Norma, Buenos Aires, 2005. 1º edición en español, traducción de Fermín Rodríguez, p. 59.

raciales la igualdad fundamental de la humanidad, como algunos lo hacemos actualmente, al menos sabían lo que estaba pasando; hoy, cuando la revolución de esclavos haitianos debería poder pensarse, es sin embargo más invisible, debido a la construcción de los discursos disciplinarios a través de los cuales heredamos el pasado<sup>12</sup>.

La intelectual estadounidense Buck-Morss, plantea que el siglo de las luces, como se le denomina al periodo de la Ilustración, silenció este acontecimiento debido a una inferiorización racial, sin embargo, la autora destaca que en la actualidad se sigue reproduciendo una colonialidad epistémica, la cual, para autores como Mignolo, se debe a que las "editoriales y revistas de la periferia mantienen y reproducen los proyectos del centro"<sup>13</sup>. Sin embargo, en cuanto a este silenciamiento en el siglo XVIII, este se debió, según la lógica de Buck-Morss a una peligrosa propagación de la lógica de la libertad en las colonias, la cual según la autora "amenazaba con desbaratar el marco institucional de la economía esclavista sobre la que se apoyaba una parte tan importante de la burguesía francesa, cuya revolución política, por supuesto, era ésta"<sup>14</sup>.

En este sentido, la "Revolución Haitiana fue el téster, la prueba de fuego para los ideales del Iluminismo francés"<sup>15</sup>. Sólo hay que pensar en Hegel, Kant o en los filósofos franceses, para comprobar la escasa producción teórica que éstos tuvieron para lograr entender la importancia política de la rebelión de esclavos en Haití. Esto, para Lander, es debido a que "para la filosofía Occidental los esclavizados no podían imaginar su libertad y menos aún, formular estrategias para conquistar y afianzar dicha libertad"<sup>16</sup>. A partir de este argumento, es posible afirmar que no es casualidad el silencio de Hegel en torno a la revolución haitiana, la cual es contemporánea a su principal obra, "la fenomenología del espíritu" (1807), en la cual la dialéctica del amo y el esclavo es uno de los núcleos fundamentales de su filosofía. En palabras de Hegel:

"La relación entre amo y esclavo no es pues un reconocimiento propiamente dicho. Para verlo, analicemos la relación desde el punto de vista del amo. El amo no es el único en considerarse amo. El esclavo también lo considera como tal. Es pues reconocido en su realidad y su dignidad humana. Pero ese reconocimiento es unilateral, ya que no se reconoce a su vez la realidad y dignidad humana del esclavo. Es entonces reconocido por alguien a quien él no reconoce. Y ahí está la insuficiencia – y lo trágico – de su situación. El amo ha luchado y arriesgado su vida por el reconocimiento, pero sólo ha obtenido un reconocimiento sin valor para él. Porque él no puede ser satisfecho sino por el reconocimiento de aquel a quien acepta como digno de reconocerlo. La actitud del amo es, en consecuencia, un obstáculo existencial"<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.59.

<sup>13</sup> MIGNOLO, Walter, "Prefacio" en MIGNOLO, Walter et. al. *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Del Signo, Buenos Aires, 2009, p. 17.

<sup>14</sup> BUCK-MORSS, Susan, *Hegel y Haití... op. cit.*, p. 44.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>16</sup> LANDER, Edgardo, *Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos, op. cit.*, p. 29.

<sup>17</sup> KOJÈVE, Alexandre, *Introducción: la dialéctica del amo y el esclavo*. Buenos Aires, 1960, p. 27.



Desde la óptica de Hegel, por lo tanto, es el amo quien busca desesperadamente el reconocimiento del esclavo. Es el amo el que no puede vivir, no puede conquistar su Ser, sin el esclavo, y no al revés. En el caso del esclavo, ha preferido la esclavitud antes que la muerte, y es por eso que ha permanecido con vida: vive como esclavo. En este sentido, Alexandre Kojève, en la introducción a "la dialéctica del amo y el esclavo" de Hegel, sostiene lo siguiente:

"En la lucha por el deseo del reconocimiento el amo es el activo, mientras que el esclavo el pasivo. El esclavo no arriesga su vida y el amo si arriesga su vida para ser amo, el esclavo es el que produce y trabaja para el amo, mientras que el amo es el que consume el trabajo del esclavo"<sup>18</sup>.

La construcción apologética de la dialéctica del amo y el esclavo, es una construcción que debiera permitir analizar los sucesos que comenzaron en 1791 y que culminaron en 1804, tres años antes de "La fenomenología del espíritu" de Hegel. Sin embargo, al colocar al esclavo como no-Ser arrojado al mundo de la nada, o un sujeto pasivo que sólo se hace activo mediante el trabajo forzado y estimulado solamente por la angustia de la muerte, impide ver con buenas intenciones el idealismo hegeliano. Conceptos como "universal", "totalidad", "espíritu" y "razón"; actúan en permanente consonancia con un etnocentrismo radical en la filosofía de Hegel. En consecuencia, para Buck-Morss, existen dos alternativas:

"O bien Hegel fue el filósofo de la libertad más ciego de toda la Europa del Iluminismo, superando a Locke y a Rousseau en su capacidad para ocultar la realidad que transcurría ante sus ojos; o bien Hegel sabía que existían esclavos reales rebelándose exitosamente contra amos reales, y elaboró deliberadamente su dialéctica del amo y el esclavo dentro de ese contexto contemporáneo"<sup>19</sup>.

Si bien podría Hegel haber elaborado su dialéctica del amo y el esclavo a partir de los acontecimientos que ocurrían en el Caribe, éste no hace ninguna mención al hecho histórico propiamente. Es más, Buck-Morss asegura, mediante periódicos de la época, que "Hegel conocía la existencia de esclavos reales y de sus luchas revolucionarias. En lo que tal vez sea la expresión más política de su carrera, Hegel usó los espectaculares acontecimientos de Haití como el eje de su argumento de la Fenomenología del espíritu"<sup>20</sup>. Sin embargo, para Buck-Morss pareciera haber un retroceso en una de sus obras más citadas, "La Filosofía de la Historia" de 1822, esto respecto a su pensamiento en la fenomenología del espíritu. Cito a Buck-Morss:

"Al menos en lo que respecta a la abolición de la esclavitud, la retirada de Hegel del radicalismo revolucionario fue clara. Condenando notoriamente a la cultura africana a la prehistoria y responsabilizando a los propios africanos por la esclavitud en el Nuevo Mundo, Hegel repitió el argumento apologético y banal de que los esclavos estaban mejor en las colonias que en tierra africana, donde la esclavitud era absoluta, y apoyó el gran dualismo. La esclavitud es en sí y para sí injusta, pues la esencia de la humanidad es la libertad, pero, para ello, el hombre debe haber madurado. De ahí que la abolición gradual

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>19</sup> BUCK-MORSS, Susan, *Hegel y Haití... op. cit.*, p. 58.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 76.

de la esclavitud sea más razonable y equitativa que su remoción absoluta”<sup>21</sup>.

En este sentido, para Buck-Morss, “Hegel priva a todo el sub-Sahara africano, esa tierra de niños, de barbarie y salvajismo, de cualquier significación para la historia mundial, debido a lo que considera deficiencias del espíritu africano”<sup>22</sup>. Esto, debido a que “La filosofía de la historia de Hegel” plantea que la historia se ha trasladado de Oriente a Occidente, desde los pueblos sin historia - sin estado- al estado nacional moderno. Así, la evolución del progreso humano ha sido encarnada en el estado como forma de desarrollo de la razón, expresada en la forma superior de estado, el cual, para Hegel, estaría representado por el Estado prusiano de su tiempo. En esta misma línea de argumentación, Lander señala lo siguiente:

“La narrativa de Hegel está construida sobre una tríada de continentes, (Asía, África, Europa). Estas... partes del mundo no están... divididas por casualidad o por razones de comodidad, sino que se trata de diferencias esenciales. La historia se mueve de Oriente a Occidente, siendo Europa el Occidente absoluto, lugar en el cual el espíritu alcanza su máxima expresión al unirse consigo mismo”<sup>23</sup>.

En consecuencia, el hecho de que la revolución haitiana fuera un acontecimiento que se produjese en los contornos de Occidente y a la vez que fuera llevada a cabo por africanos esclavizados y sus descendientes, pone en cuestión los ideales de la modernidad con los que se propugna el proyecto universal. El filósofo contemporáneo Eduardo Grüner, en su obra “La oscuridad y las luces: Capitalismo, cultura y revolución”<sup>24</sup>, sostiene que la “modernidad no es, pues – viene a mostrarlo la revolución haitiana por primera vez a nivel global – un bloque homogéneo, simétrico, armónico: está dividida contra sí misma”<sup>25</sup>, reflexión que coincide con los teóricos del programa de investigación modernidad/colonialidad en América Latina.

La argumentación de Grüner es producto de que los pensadores de la segunda modernidad<sup>26</sup>, como la llama Dussel al periodo de la Ilustración o al siglo de las luces, señalan que es la revolución francesa el hecho fundamental para poder pensar la fenomenología del espíritu. Así, Buck-Morss, plantea lo siguiente:

“Ha sido ampliamente reconocido que Hegel tenía una concepción moderna de la política, basada en la interpretación de los acontecimientos de la revolución francesa como un corte decisivo con el pasado y que en la Fenomenología del espíritu se refiere a la revolución francesa, aunque no la nombre directamente”<sup>27</sup>.

Immanuel Kant, otro de los filósofos del siglo de las luces, al igual que Hegel, plantea en 1784, la siguiente pregunta: ¿Qué es la Ilustración?, ante lo cual responde lo siguiente:

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 94. -

<sup>23</sup> LANDER, Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, *op. cit.*, p. 20.

<sup>24</sup> GRÜNER, Eduardo, *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa, Buenos Aires, 2010.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>26</sup> Para Enrique Dussel la primera modernidad corresponde al periodo que comienza en 1492, liderada por los colonialismos de España y Portugal.

<sup>27</sup> BUCK-MORSS, Susan, *Hegel y Haití... op. cit.*, p. 75.





“La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la incapacidad de servirse de su propia inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro... ¡Ten el valor de servirte de tú propia razón!: he aquí el lema de la ilustración”<sup>28</sup>.

Para Kant, es fundamental la constitución de una subjetividad política a partir de lo que él llama la mayoría de edad, es decir, la constitución de un sujeto auto-centrado, autónomo y soberano de sí mismo. Lo que Kant plantea, es que los sujetos puedan pensar de forma independiente del poder de la iglesia, usando el uso público de la razón. Sólo la razón le permitirá al sujeto conquistar su autonomía y con ello su emancipación. De esta manera, el uso de la razón pública es aquel uso considerado para salir del estado de pupilo y así poder llegar a constituir el verdadero hombre, aquel que ha logrado su máxima subjetiva: la razón.

Sin embargo, Kant pone énfasis en que el verdadero sujeto que puede lograr constituirse como soberano de sí mismo es aquel que se constituye en el espacio de la modernidad. En este sentido, Kant plantea que la modernidad es contemplar este periodo como tiempo novísimo, es decir, concibiendo la modernidad a partir de una idea de progreso que apunta a una permanente perfectibilidad humana. A partir de este argumento, y al igual que la filosofía de la historia de Hegel, Kant concibe la historia a partir de una concepción lineal del tiempo, en la cual la Revolución francesa es un acontecimiento fundamental para el progreso moral del hombre, la cual viene a ser reafirmada en su obra “La idea de una historia universal cosmopolita”:

“Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, con el este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad”<sup>29</sup>.

Cuando Kant habla de un secreto plan de la naturaleza, habla de un cierto hilo conductor a priori, el cual pasaría por los pueblos bárbaros hasta llegar a los pueblos civilizados e ilustrados de Europa Occidental. En este sentido, para Kant, el progreso moral de los sujetos de esta región geográfica les permitiría alcanzar la anhelada libertad política. Desde esta misma óptica, y al igual que el movimiento de Oriente a Occidente que señala Hegel, Kant va a considerar como centro de toda facultad humana ilustrada a Occidente, tal como lo demuestra la siguiente cita:

“[...] La historia política de los demás pueblos, cuyo reconocimiento ha llegado de a poco a nosotros a través de esas naciones ilustradas: se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en esta nuestra parte del mundo (que, verosíblemente, algún día dará leyes a las otras) [...]”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> KANT, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración? (1784)” en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, p. 25.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 57

Entonces, tanto para Kant como para Hegel, dos de los pensadores más importantes del proyecto filosófico de la modernidad, existe una ley inmanente de progreso humano, en la cual la historia es concebida en su linealidad desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel superior de la humanidad. En esta misma línea de argumentación, la historia para estos autores tiene un sentido teleológico, en la cual, tanto para Kant como para Hegel, es de vital importancia la auto-constitución en sujeto portador de razón.

Para efectos de esta investigación, esta es la visión hegemónica e imperialista que constituye lo que hemos llamado como colonialidad del saber. Una visión del mundo marcadamente etnocentrista, la cual se auto-afirma como la única voz que tiene derecho a enunciar a sus alteridades. Desde esta óptica, todo lo que se encuentra en los contornos de Occidente, es inferiorizado desde el locus de enunciación eurocentrista, incluyendo el Caribe, África y América Latina.

En el siguiente capítulo, analizaré brevemente el por qué se produce la invisibilización de la Revolución Haitiana en la historiografía occidental, haciendo especial énfasis a la inferiorización racial en las que se sustentan las relaciones jerárquicas en el mundo moderno/colonial.

## 2. Inferiorización racial en el mundo moderno/colonial

El silencio de la Revolución de Haití en la historiografía occidental es, como hemos dicho, parte de una inferiorización epistémica, denominada aquí como colonialidad del saber. Sin embargo, las relaciones de poder que operan en la colonialidad del saber son simultáneas a la inferiorización racial que comienza con la expansión de Europa hacia América en 1492.

Para Quijano, la invención de América produjo "identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros, mestizos; y redefinió otras"<sup>31</sup>. Desde esta misma perspectiva, la pensadora decolonial Catherine Walsh, señala lo siguiente:

"En este sistema de clasificación, la primera raza eran los indios; los negros, así llamados por su color, no contaban inicialmente en la idea de raza. De hecho, la asociación entre color y raza sólo comienza un siglo después con la expansión de la esclavitud de los africanos en las Américas, cuando los dominadores europeos construyeron su identidad como blancos contrapuesta a los dominados negros. Es desde ahí que las otras identidades (indios, mestizos) empiezan a ser asociados también con el color de la piel, haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial enraizado no propiamente en las diferencias fenotípicas, sino en las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad"<sup>32</sup>.

Desde esta misma óptica, Quijano acuña el concepto *colonialidad del poder*, para designar la idea de raza como fundamento del patrón universal de clasificación social básica

<sup>31</sup> QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en LANDER, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 1993, p. 202.

<sup>32</sup> WALSH, Catherine, "Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes" en *Revista Crítica y Emancipación*, Año II, n°3, 2010, p. 99.



y de dominación social. Para el autor, ésta se funda en la "imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo, la cual opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales o subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social"<sup>33</sup>. Es importante señalar que, para los integrantes del proyecto decolonial en América Latina y para los efectos de esta investigación, la idea de raza va a ser entendida más allá de su noción biológica y fenotípica. En este sentido, cuando hablo de raza, me voy a referir a un constructo social basado en un paradigma ideal de humanidad, el cual va a ser localizado en Occidente. Este argumento, perpetuado por los teóricos del proyecto decolonial, va a sostener que "la categorización racial no consiste simplemente en decir eres negro o indio, por tanto, eres inferior, sino en decir, no eres como yo, por tanto eres inferior, designación que en la escala cristiana de la humanidad incluía a los indios americanos y a los negros africanos"<sup>34</sup>. Desde esta óptica, para Mignolo, autor de la cita anterior, la raza va a ser una jerarquía que divide a los humanos a partir de su "nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal"<sup>35</sup>, modelo que es enunciado desde el locus de enunciación Occidental.

En este sentido, la idea de raza, entendida como una construcción social fundamentada en un pre-supuesto ideal de humanidad va a dividir la población mundial a partir de una línea divisoria que separa geopolíticamente el mundo en zonas del ser y zonas del no-ser, en términos del sociólogo Boaventura De Sousa Santos. Las zonas del Ser, para efectos de este estudio, son aquellas zonas en las que los sujetos que están en el universo del lado de la línea Occidental, son constituidos en el lado superior de lo humano, es decir, en el verdadero Ser político y ontológico. En cambio, los sujetos que están del otro lado de la línea Occidental, son los sujetos que aún no logran constituirse en el verdadero Ser político y moral que se auto-constituye a partir de la razón occidental. Esto es producto, citando a De Sousa Santos, de que una de las características fundamentales del pensamiento Occidental moderno sea su naturaleza abismal, es decir, "una ideología que se fundamenta en un sistema de distinciones visibles e invisibles, en donde las visibles son el fundamento de las invisibles"<sup>36</sup>.

"Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de 'este lado de la línea' y el universo del 'otro lado de la línea'. La división es tal que 'el otro lado de la línea' desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente"<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social" en GOLDFRAN, Walter et al. *Journal of World Systems research: Festschrift for Immanuel Wallerstein*, University of California, Santa Cruz, 2000, p. 342.

<sup>34</sup> Bartolomé de Las Casas describió cuatro clases de "bárbaros". La primera correspondía a los grupos humanos con conductas extrañas o violentas y cuyo sentido de la justicia, la razón, los modales o la generosidad (benignidad) era aberrante. El segundo significado de "bárbaro" corresponde a todos los pueblos cuya lengua carecía de una locución literal que correspondiera de la misma manera que nuestras locuciones corresponden al latín. La tercera clase eran los que no contaban con un sistema básico de gobernabilidad, es decir, los pueblos que no contaban con un sistema de derecho y un Estado. Son los pueblos que Thomas Hobbes y John Locke definieron posteriormente como en estado de naturaleza. La cuarta clase estaba constituida por los infieles, de los que, según Las Casas, había dos tipos: los que vivían pacíficamente y no tenían relación alguna con los cristianos y los que eran enemigos de estos últimos. Las Casas incluyó a los indios del Nuevo Mundo en la cuarta categoría, pues no tenían conocimiento de la iglesia católica antes de la llegada de los españoles. Ver más en MIGNOLO, Walter, *la idea de América Latina, op. cit.*, pp. 41-45.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>36</sup> DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Prometeo, Buenos Aires, 2010, p. 11.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 12.

En esta misma dirección, el intelectual del proyecto decolonial Ramon Grosfoguel, concibe el racismo como una "jerarquía global de superioridad-inferioridad sobre una línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por el sistema imperialista /occidental/céntrico/capitalista/patriarcal/ moderno/colonial"<sup>38</sup>. Esto quiere decir que las personas que están por encima de la línea de lo humano:

"son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con derecho y acceso a subjetividad: derechos humanos/ciudadanos/civiles/ laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son considerados subhumanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por lo tanto, negada"<sup>39</sup>.

Si bien la idea de raza es conflictiva y de difícil definición en el ámbito intelectual, desde mi perspectiva ésta juega un papel fundamental en la división geopolítica del mundo. Esto es debido a que el racismo, fundamentado en una jerarquía de superioridad-inferioridad en la línea de lo humano, tiene la particularidad de que una raza tenga el "privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y en los conceptos de otro grupo"<sup>40</sup>. Así, el racismo constituye una matriz jerárquica que puede ser construida/marcada de diversas formas. Esta puede marcarse por "características físicas del ser humano (sangre y color de piel, entre otras)" o a aquellas que se extienden "al plano interpersonal de las actividades humanas, que comprende la religión, las lenguas"<sup>41</sup>, la cultura, los rituales, entre otros, implicando una diversidad de racismos. De esta forma, hay sujetos que son clasificados en la línea superior de lo humano, aquellos que han llegado al Ser racional y moral desde la ontología moderna, mientras que los sujetos que son clasificados en la línea inferior de lo humano, son aquellos pueblos, que para Immanuel Kant, no han salido de su culpable minoría de edad o los pueblos sin historia y que no han llegado al espíritu absoluto, en términos hegelianos.

En el caso de la rebelión de los esclavos haitianos, son parte de estos pueblos los que Kant y Hegel clasifican como pueblos sin historia. Esto es producto de que la violencia anticolonial basada en la destrucción de un sistema racial y violento no era percibido por los intelectuales del siglo de las luces como un proceso de liberación, ya que este acontecimiento afectaba directamente a las naciones coloniales y al capitalismo liberal del cual ellas se beneficiaban. Esta relación entre capitalismo y esclavitud originada en el siglo XVIII, con la incorporación de africanos en las colonias de América, va a señalar que el origen de la esclavitud de los negros era propiamente económico, no racial. El historiador Eric Williams, apunta que la esclavitud "no tenía nada que ver con el color del trabajador, sino con los bajos costes de su trabajo. Esto comparado con el trabajo de los indios y de los blancos, el del esclavo negro era inminentemente superior"<sup>42</sup>. Sin embargo, el autor sostiene que si hubo una posterior racialización de los cuerpos, pero "simplemente para justificar un simple

<sup>38</sup> GROSGOQUEL, Ramón, *La descolonización del conocimiento: Diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología de Boaventura de Sousa Santos*, Actas del IV training seminar del Foro de jóvenes investigadores en dinámicas interculturales (FJIDI), Barcelona, 26-28 de enero 2011. [http://iepala.es/IMG/pdf/Analisis-Ramon\\_Grosfoguel\\_sobre\\_Boaventura\\_y\\_Fanon.pdf](http://iepala.es/IMG/pdf/Analisis-Ramon_Grosfoguel_sobre_Boaventura_y_Fanon.pdf) [consultado el 10 agosto de 2013].

<sup>39</sup> FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2010. Cit. GROSGOQUEL, Ramon, en *la descolonización del conocimiento...op. cit.*, p. 98.

<sup>40</sup> MIGNOLO, Walter, *La idea de América Latina...op. cit.*, p. 42.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>42</sup> WILLIAMS, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Traficantes de sueños, Madrid, 2011, p. 49.



hecho económico: que las colonias necesitaban trabajo y recurrían al trabajo de los negros porque era el más barato y el mejor<sup>43</sup>. Esta idea de Williams, tiene su correlato con uno de los principales filósofos del periodo de la Ilustración, Immanuel Kant.

“La raza de los americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de afecto y pasión. Ellos no están en el amor, por eso tampoco tienen miedo [...] Sin embargo, uno podría decir que la raza de los negros, es completamente contraria a la de los americanos; están llenos de afecto y pasión, son muy vivaces, conversadores y vanidosos. Ellos pueden ser ubicados, pero sólo como sirvientes (esclavos), o sea que se permiten ser entrenados. Tienen muchas fuerzas motivadoras, son también sensibles, tienen miedo a los golpes y hacen mucho por su sentido del honor<sup>44</sup>.”

Esta argumentación de Kant es perfectamente traducible a la crítica anticolonial que realiza Jean Paul Sartre, quien sostiene que esta violencia colonial descrita por Kant, “no sólo se propone como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, sino que también trata de deshumanizarlos<sup>45</sup>. En esta misma dirección, Fanon precisa en su libro, “los condenados de la tierra”, que:

“La racialización de las relaciones sociales en la colonia no fue un tema menor y derivado del funcionamiento histórico general sino una clave para comprender lo que podríamos llamar la relación nuclear del colonialismo. El racismo, la conversión de las víctimas del racismo en figuras animalizadas, desprovistas de una humanidad completa, no es simplemente el efecto de un proceso que oculta las verdaderas relaciones sociales que subyacen sino que, por el contrario, expresa lo que podría denominarse la naturaleza del vínculo social mismo<sup>46</sup>.”

En síntesis, es la colonialidad del saber y la inferiorización racial lo que ha producido el silenciamiento y la invisibilización histórica-política de la Revolución de Haití. Son estos mecanismos de poder los que han actuado permanentemente, hasta la actualidad, para marginar este acontecimiento de la historiografía mundial. Esto, como he dicho anteriormente, debido a que la rebelión de 1791 fue llevada a cabo por esclavos negros, es decir, por sujetos que no entraban en la atmósfera política de los intelectuales del siglo de las luces y que por ende, no eran concebidos como sujetos de derechos y libertades. Es más, tanto Kant como Hegel sólo conciben a estos esclavos como fuerza de producción en la emergente economía capitalista, cuestionando incluso su humanidad, en el sentido del Ser autónomo y portador de razón.

En el siguiente capítulo, expondré algunas aperturas a este bloque de poder desde el concepto de negritud que desarrollan los intelectuales anticolonialistas, tanto Fanon como

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p.49.

<sup>44</sup> Cit. CHUKWUDI EZE, Emmanuel. “El color de la razón: la idea de raza en la antropología de Kant” en MIGNOLO, Walter et. al. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Del Signo, Buenos Aires, 2008, p. 50.

<sup>45</sup> SARTRE, Jean Paul. “Prefacio” en FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 14.

<sup>46</sup> DE OTO, Alejandro, “Introducción. Teorías fuertes: Frantz Fanon y la descolonización como política” en MIGNOLO, Walter et al. *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Del Signo, Buenos Aires, 2009, p. 22.

Césaire. Será fundamental entender este concepto, relacionándolo con las nuevas perspectivas de identidad propuestas por el pensamiento postestructuralista y postcolonial, los cuales trataré brevemente.

### **3. Heterarquías, identidad y negritud: Una resistencia al orden colonial.**

Si bien he analizado las relaciones de poder que se encuentran en el silenciamiento de la Revolución de Haití, como la colonialidad del saber y la inferiorización racial por parte del locus de enunciación occidental, es necesario enunciar que esta dominación no corresponde a un proceso homogéneo y macizo, sino que tiene sus resistencias epistemológicas y políticas en los sujetos colonizados. Esta sencilla hipótesis implica entender el poder colonial más allá de su dominación jerárquica y horizontal, permitiendo hacer una lectura centrada en las aperturas y resistencias anticoloniales que se llevaron a cabo políticamente en el siglo XVIII en Haití, y que hoy en día sigue su crítica anticolonial en el plano epistemológico.

En el trabajo de Michel Foucault, "Defender la sociedad. Curso en el Collège de Francia (1975-1976)", se apunta que el poder no se puede considerar como un fenómeno de dominación uniforme y compacto, sino que debe analizarse como algo que circula o, mejor, como algo que sólo funciona en cadena. En palabras de Foucault:

"El poder nunca se localiza aquí o allá, nunca está en las manos de algunos de forma permanente, nunca se apropia como una riqueza o un bien. El poder funciona. El poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que siempre están en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consistente del poder, siempre son sus relevos. En otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos"<sup>47</sup>.

Es esta definición de Foucault en torno al poder, la que permite abrir perspectivas en el orden de las resistencias políticas y epistemológicas en las zonas colonizadas y racializadas por el poder colonial. Santiago Castro-Gómez, autor que ha trabajado a Foucault desde una perspectiva decolonial, en su artículo titulado "Michel Foucault y la colonialidad del poder", propone que una de las características del poder es su heterarquía, las cuales son "estructuras complejas en las cuales no existe un nivel básico que gobierna sobre las demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas"<sup>48</sup>. Siguiendo la idea de Castro-Gómez, el autor concibe la vida social "como una malla de relaciones configuradas a través de cadenas de poder que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan sólo parcialmente interconectadas"<sup>49</sup>.

Desde esta perspectiva, las zonas del Ser y las zonas del no-Ser que describí anteriormente "no pueden ser espacios homogéneos, sino que son espacios heterogéneos

<sup>47</sup> FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de Francia (1975-1976)*, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 38.

<sup>48</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago, "Michel Foucault y la colonialidad del poder" en *Revista Tabula Rasa*, n°006, Enero-Junio 2007, p. 170. <http://www.revistatabularasa.org/numero-6/castro.pdf> [Consultado el 20 de agosto de 2013].

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 167.



marcados por una posicionalidad en las relaciones raciales de poder<sup>50</sup>. El que sean espacios heterogéneos, quiere decir que en estas zonas se han creado intersticios, en las cuales se puede decir que en las zonas del ser se han creado interiormente zonas del no-Ser, mientras que en las zonas del no-Ser se han creado zonas del Ser. Este fenómeno se puede percibir a partir de las migraciones masivas a Europa y E.E.U.U. de latinos y africanos, los cuales gran parte son marginados interiormente de la sociedad de derechos en las que vive la población local. Mientras que por otro lado, en las zonas del no-Ser, los sujetos blancos son los que se encuentran en la pirámide de una democracia racial. Por otro lado y como se puede inferir de lo anterior, el hecho de que ésta sea una posicionalidad, no quiere decir que sea de una índole estática, sino que es una posicionalidad dinámica, en la cual los sujetos de las zonas del no-Ser no son meros individuos que reproducen el sistema eurocéntrico y occidental, por el contrario, en América Latina y en el Caribe encontramos resistencias políticas y nuevas formas de pensar las relaciones humanas.

Por ende, una visión heterárquica de las relaciones de poder como las que propone Castro-Gómez desde la visión de Foucault, significa entender que la "integración de los elementos disfuncionales jamás es completa, como en las relaciones jerárquicas, sino únicamente parcial".

"Esto significa que el grado de control ejercido por el nivel global sobre los niveles más locales, aunque tienda a ser jerárquico, nunca es absoluto y, en el mejor de los casos, se mantiene estable sólo a través de la violencia (política, social, económica, epistémica), o bien del modo en que los niveles locales entablen resonancia con las moralidades del sistema. En consecuencia, se dirá que una de las características de las heterarquías es su alto grado de indeterminación residual, refiriéndonos con ello a la proliferación de zonas grises o agujeros negros que escapan al control y que por lo tanto son disfuncionales al sistema"<sup>51</sup>.

Desde esta óptica de Castro-Gómez es que trato de interpretar las resistencias anticoloniales emanadas del concepto de negritud, que trataré enseguida, y la inversión en la geopolítica del conocimiento que realizan los autores haitianos en torno a la invisibilización occidental de la revolución que comienza en 1791. Miguel Mellino, investigador de estudios poscoloniales, en su obra "La crítica poscolonial. Descolonización, Capitalismo y Cosmopolitismo en los estudios poscoloniales", llama la atención en torno a que las investigaciones anticoloniales y poscoloniales hacen demasiado énfasis en la dominación como una visión única, más que en las resistencias y en los proyectos decoloniales que surgen desde los sujetos subalternizados. En palabras de Mellino:

"La política y la estrategia hegemónica del discurso colonial no deben inducirnos a considerar la experiencia del colonialismo como un fenómeno que tiene un sentido único, es decir, como un sistema de dominación plenamente logrado, privado de contradicciones y tensiones internas y sobre todo controlado y orquestado por una única voz o visión de mundo: la de los colonizadores"<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> GROSFOGUEL, Ramón, *La descolonización del conocimiento... op. cit.*, p. 100.

<sup>51</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago, "Michel Foucault y la colonialidad del poder", *op. cit.*, p. 171.

<sup>52</sup> MELLINO, Miguel, *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios*

Desde esta óptica y para efectos de esta investigación, lo que se busca es prestar atención a las dinámicas de resistencia que emergen en los diversos espacios de conflicto, los cuales escapan a cualquier control total por parte de la hegemonía colonial. El mismo Mellino, a través de la teoría de Foucault, enuncia que "ningún sistema de poder, por más totalizante e invasivo que sea, funciona de manera perfecta, es decir, logra aniquilar del todo la subjetividad y la resistencia de los subordinados"<sup>53</sup>.

En esta línea de argumentación, pienso que el discurso de la negritud de los pensadores anticolonialistas, entendido desde el siglo XXI, es una primera aproximación a una estética de la resistencia colonial. Uno de estos pensadores, Aimé Césaire, en su "discurso sobre la negritud", enuncia lo siguiente:

"La negritud no pertenece esencialmente al orden biológico. Evidentemente, más allá de lo biológico inmediato, la negritud hace referencia a algo más profundo, y más exactamente a una suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado: es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre"<sup>54</sup>.

A partir de esta definición, Césaire afirma que esta no es una filosofía, sino una manera de vivir la historia dentro de la historia: "la historia de una comunidad cuya experiencia se manifiesta, a decir verdad, singular con sus deportaciones, sus transferencias de hombres de un continente a otro"<sup>55</sup>. Sin embargo, el autor afirma que no busca en absoluto un particularismo estrecho a partir de la experiencia del sufrimiento, sino que "busca un universal como coexistencia de todos los particulares"<sup>56</sup>. Con esto Césaire quiere expresar que, "la negritud no es únicamente pasiva. No pertenece al orden del padecer y el sufrir. No resulta de un patetismo y un dolorismo. La negritud resulta de una actitud activa y ofensiva del espíritu"<sup>57</sup>.

Al ser una coexistencia de experiencias universales que buscan ser parte de una actitud activa, se puede inferir que la negritud es más bien una categoría política que una identidad esencialista, es decir, una categoría que busca la organización, en términos de resistencia, más que una unión basada en características fenotípicas y de color. Esto es debido a que la negritud enunciada por Césaire en 1956 "se vincula a un doble juego histórico: la historia como existencia de un pasado y la historia como acción"<sup>58</sup>.

Cuando Césaire habla de la negritud a partir de un doble juego histórico, la historia de un pasado y la historia como acción, se refiere a la creación de una subjetividad política que

---

*poscoloniales*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p.74.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>54</sup> CÉSAIRE, Aimé, "Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas, en CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006, p. 86.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>56</sup> CÉSAIRE, Aimé, "Carta a Maurice Thorez" en CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006, p. 84

<sup>57</sup> CÉSAIRE, Aimé, "Discurso sobre la negritud..." *op. cit.*, p. 87.

<sup>58</sup> CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, *op. cit.*, p. 23.





es capaz de actuar desde un pasado común (la explotación, la deportación, la inferiorización) para actuar en la historia como proyecto político, es decir, crear su propio proyecto político. Es necesario aclarar, para la presente investigación, que cuando hablo de un pasado común no hablo de una tierra original a la que se apele a volver, sino que la deportación es entendida como una experiencia política marcada por la violencia colonial y en este sentido, al hablar de un pasado común, lo que se busca exponer es la construcción de un hogar político frente a la experiencia del destierro.

Paul Gilroy, intelectual especializado en los estudios culturales, en su libro, *"The black atlantic: Modernity and double consciousness"*<sup>59</sup>, propone la idea "de un atlántico negro como única unidad de análisis en los debates sobre el mundo moderno, como un sistema político y cultural que comprende no sólo la tradicional ruta del tráfico de esclavos entre África y América, sino también la experiencia de las comunidades de inmigrantes negros en la Gran Bretaña poscolonial"<sup>60</sup>. La propuesta contemporánea de Gilroy puede reafirmar lo que aquí entiendo por negritud, a partir de Césaire, en la cual trato de alejarme de cualquier postura esencialista que reivindique una cultura hermética por rasgos fenotípicos o culturales comunes y estáticos, planteando más bien que la negritud es un proceso transnacional y político que deja de lado cualquier intento de etnonacionalismo.

Uno de los teóricos fundamentales en los estudios poscoloniales, y en general en los estudios culturales, Stuart Hall, trabaja el concepto de diáspora para dar cuenta de la transnacionalización de las comunidades negras del África. Sin embargo, ésta no busca sugerir que los "grupos deslocalizados, obligados al exilio o a las migraciones forzadas o voluntarias y a la dispersión territorial deba ser salvaguardada sólo en relación con alguna tierra sagrada a la cual todos ellos deban retornar a cualquier costo"<sup>61</sup>. Para Hall, esta es la visión imperialista y hegemónica de la etnicidad. Por el contrario, para el autor, la experiencia de la diáspora:

"no está definida por su esencia originaria que deba ser redescubierta en toda su pureza, sino por el reconocimiento de la heterogeneidad y de la diversidad, es decir, por una concepción de la etnicidad que vive junto a y a través de, y no a pesar de, la diferencia"<sup>62</sup>.

En esta línea de argumentación, para Hall, "las identidades diaspóricas son aquellas que continuamente se producen y reproducen a sí mismas mediante la transformación y la diferencia"<sup>63</sup>. Según esta visión, se puede afirmar que al hablar de diásporas africanas en el Caribe, no se pretende buscar un pasado común ligado a una naturalización biológica ligada a la negritud, como categoría homogénea y purista, sino que se trata más bien de una unidad de análisis que da cuenta de los procesos de hibridación en las comunidades negras contemporáneas.

Desde esta óptica, la negritud aparece como un proceso de identificación que permite

---

<sup>59</sup> GILROY, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, London, 1993.

<sup>60</sup> MELLINO, Miguel, *La crítica poscolonial*, op. cit., p.133.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.138.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.138.

analizar la identidad más allá de una connotación esencialista, naturalista y absolutista de su construcción. En nuestra visión, la negritud tiene más bien que ver con un concepto de identidad estratégico-posicional, concepto que acuña Stuart Hall<sup>64</sup>. Este concepto de identidad que expone Hall, está relacionado con un dinamismo histórico que critica el esencialismo estático, generando un concepto que acepta "que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos"<sup>65</sup>. En este sentido, la lectura de Hall apunta que las identidades "están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación"<sup>66</sup>. En palabras del autor:

"en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no ´quienes somos` o de ´dónde venimos` sino en que podríamos convertirnos"<sup>67</sup>.

Desde esta argumentación, Hall señala que las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, y por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder<sup>68</sup>. Para ser más concretos, el autor sostiene que las identidades se construyen a través de la diferencia y no al margen de ella.

"Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado positivo de cualquier término – y con ello su identidad – sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo"<sup>69</sup>.

En resumen, el concepto de negritud que enuncian Césaire y Fanon a mediados del siglo XX es concebido en este artículo como un proceso en el que el sujeto colonizado realiza el robo de la palabra a partir de una inversión epistemológica que permite cuestionar los ideales eurocéntricos desde la emergencia de un sujeto social emancipado. La historización radical de las identidades y comunidades negras, en relación a los discursos y prácticas que se construyen desde su propio locus de enunciación, permite concebir la negritud como un proyecto político-epistémico que busca una identificación a partir del dinamismo histórico en el que las heterogeneidades culturales, al interior de las comunidades negras, se van desarrollando a través del pasado para poder pensar el presente y su devenir. Tal como apunta Fanon en torno al colonialismo de mitad del siglo XIX:

"Liberar es mucho más que derrotar al colonialismo en sus formas más brutales y explícitas. Liberar es mantener el horizonte de expectativas abierto a la invención histórica y a la vez constituir la relación social fundamental en un espacio político caracterizado por la apertura"<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> HALL, Stuart, "Introducción: ¿Quién necesita identidad" en HALL, Stuart y DU GAY, Paul, *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, 2º edición, Buenos Aires, 2011, p. 17.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p.17.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p.17.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p.17.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p.18.

<sup>70</sup> DE OTO, Alejandro, "Introducción, Teorías fuertes..." *op. cit.*, p.41.



Desde esta perspectiva, es de vital importancia dejar claro que la negritud, como categoría histórico-política, no busca ser una estrategia de superioridad invertida, sino un "deseo político abierto a la emancipación en las más variadas formas de acción política y cultural"<sup>71</sup>. En esta línea de argumentación, pienso que la negritud corresponde a una categoría discursiva que no sólo denuncia la violencia colonial, sino que también corresponde a una práctica histórico-política que busca superar las condiciones racistas de la sociedad colonial. En consecuencia, la negritud se asocia directamente a la descolonización, entendiendo esta última, desde el esquema fanoniano, como las "formas políticas, estéticas y culturales que se articulan de manera resistente al racismo desde la dimensión epidérmica"<sup>72</sup>.

Así, podemos concluir que la negritud corresponde a una apertura y a una resistencia que apuesta por otra geografía de la razón, de la cual surgen proyectos descolonizadores que atraviesan la diferencia colonial a través de nuevos tipos de epistemologías abiertas a la emancipación. Por tanto, esta herramienta política se plantea como la apuesta por un análisis contra-hegemónico o subalterno de la geopolítica moderno/colonial. Asimismo, se debe subrayar que esta categoría es un aporte fundamental para dar cuenta de una alteración en la geopolítica del conocimiento, es decir, el robo de la palabra a partir de la reinscripción de la lengua colonial como una práctica liberada. En suma, "se pasa de la alienación colonial (y aún poscolonial en términos cronológicos) a la historicidad subalterna como forma del deseo político positivo, como crítica, que podríamos llamar descolonial"<sup>73</sup>.

#### **4. Una inversión en la geopolítica del conocimiento en torno a Haití.**

La importancia de denunciar ética, política y académicamente el sometimiento y la aniquilación de las historias particulares, constituye uno de los puntos nodales de este ensayo investigativo. La revolución de Haití es parte de esta marginación eurocéntrica de la historia universal, la cual es descartada al ser considerada como un acontecimiento inferior por parte de las narrativas políticas occidentales. En este sentido, considero de vital importancia no sólo denunciar las geopolíticas raciales del mundo en las que se inscribe este acontecimiento, sino hacer un énfasis particular en la negritud y la heterodefinition como parte de lo que hemos llamado el robo de la palabra, desde la constitución de un otro locus de enunciación que busca resistir al colonialismo del saber y sus dispositivos de poder.

Desde esta óptica, se busca realizar una inversión en la geopolítica del conocimiento a través del cuestionamiento de las narrativas dominantes, las cuales han tenido el privilegio de enunciar, nombrar y categorizar los seres humanos, ciudadanos, blancos y civilizados; y quienes son su exterior constitutivo, es decir, aquellos que son cuestionados en su humanidad y civilización. En este sentido, la decolonialidad busca resistir, políticamente y epistémicamente, el locus de enunciación occidental, haciendo emerger la posibilidad de lo inédito y de retomar su propio proyecto de vida. Desde esta visión, Eduardo Grüner busca analizar la revolución de Haití desde esta crítica decolonial de la historia universal, señalando lo siguiente:

"La revolución haitiana fue más importante que la revolución francesa, entre

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>72</sup> *Ibid.*, ps. 22-23.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 40.

otras muchas razones, porque su mera existencia puso en crisis las pretensiones del universal abstracto – que permanecen dentro del lenguaje hegeliano – de la modernidad eurocéntrica, en aquel momento encarnada en su extremo más progresista por la revolución francesa. La revolución haitiana demostró que porque solamente a esa modernidad le faltaba (o, en otro sentido, le sobraba) algo, podía presentarse a sí misma como una totalidad completa, es decir, como la llamaba Adorno, una falsa totalidad, cuya incompletud real, venía a saberse ahora, tenía la piel negra, como los esclavos cuya explotación salvaje (no solamente ella, claro está, pero si también decisivamente ella) esa misma modernidad había levantado su poder económico y político. Y que por lo tanto eran, literalmente, el lado oscuro – la cara negra – de la modernidad. La revolución haitiana supuso una desterritorialización – tanto geográfica como simbólica, ideológica y aún filosófica – de la revolución francesa<sup>74</sup>.

En esta misma línea, Trouillot sostiene que la revolución haitiana fue un acontecimiento excepcional que tuvo como fundamento el espíritu de la libertad. Esto, considerándola como la revolución política más radical de la era debido a que fue el primer Estado en garantizar la libertad de todos sus habitantes. En relación a esto, cito este acontecimiento histórico que señala Trouillot a partir del estudio de Buck-Morss:

“Bajo el liderazgo de Toussaint – L'Ouverture, el ejército negro derrotó militarmente a los ingleses en una lucha que fortaleció al movimiento abolicionista dentro de Inglaterra, instalando la escena que terminaría de definirse en 1807 con la suspensión británica del tráfico de esclavos. En 1801, Toussaint – L'Ouverture, antes esclavo y ahora gobernador de Santo Domingo, sospechó que el Directorio de Francia podía intentar rescindir la abolición. Y aún así, todavía leal a la República, redactó una constitución para la colonia que se adelantó a cualquier otra constitución del mundo, si no en sus premisas de democracia, al menos en lo que concierne a la inclusión de la raza en sus definiciones de ciudadanía<sup>75</sup>.”

A partir de este argumento, “los negros jacobinos de Santo Domingo superaron a la metrópoli en la realización activa de la meta de la libertad humana<sup>76</sup>, siendo el primer Estado en el que se habló de ciudadanía negra.

En consecuencia, el silencio de Hegel sobre la revolución haitiana y las concesiones a la permanencia de la esclavitud, para Buck-Morss, tiene que ver con el hecho de que la filosofía de Hegel proyecta una justificación a las formas más complacientes del eurocentrismo, una historia universal que se inscribe desde la dominación blanca<sup>77</sup>. Esto, para Lander, “debido a que en un orden global caracterizado por la organización colonial del mundo, la esclavitud y el racismo, no había lugar a dudas en cuanto a la superioridad europea, y por lo tanto,

---

<sup>74</sup> GRÜNER, Eduardo, *La oscuridad y las luces... op. cit.*

<sup>75</sup> BUCK-MORSS, Susan, *Hegel y Haití... op. cit.*, p. 36- 37

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 101.



acontecimientos que la pusiesen en cuestión no eran concebibles<sup>78</sup>. En la misma línea de argumentación, Trouillot sostiene que el silencio histórico de la revolución haitiana tiene que ver con ciertos imaginarios anclados en una filosofía de la superioridad política, racial, moral y epistémica de Occidente hacia los otros. En palabras de Trouillot:

“Ese silenciamiento se debe asimismo al poder desigual de fuente, archivos, relatos. Pero si estoy en lo correcto al decir que esta revolución era impensable tal como sucedió, la in-significancia de su historia ya está inscripta, independiente de cualquier otra cosa que ellas revelen... Los acontecimientos que sacudieron a Saint Domingue desde 1791 a 1804 constituyeron una secuencia para la cual ni siquiera la izquierda política extrema en Francia o Inglaterra tenían un marco conceptual de referencia. Eran hechos impensables para las estructuras de pensamiento occidentales<sup>79</sup>.”

### Conclusiones

El análisis de la revolución haitiana desde los parámetros del silenciamiento, la omisión o, en otras palabras, del en-cubrimiento, permitieron visualizar el desarrollo de la colonialidad del saber y la violencia epistémica que domina gran parte de las narrativas que construye la academia eurocéntrica. Por otro lado, este silenciamiento epistémico del que hablamos, fue analizado en concordancia con la inferiorización racial que efectúa el locus de enunciación occidental, que construyó ciertas categorías binarias para reafirmarse como centro de la historia universal y así poder enunciar a su periferia – su exterior constitutivo – como aquella zona en la que el ser no estaba completamente desarrollado. Es en esta zona en la que ocurre la Revolución de Haití, ya que para los intelectuales de la época ilustrada los esclavos no formaban parte de esa ciudadanía política en la que el hombre se constituye en un ser racional, por ende el hecho histórico no pasa de ser una rebelión desregulada y carente de ideales políticos asociados a la libertad ilustrada y racional.

Sin embargo, el énfasis que se puso en este artículo en las aperturas y resistencias anticoloniales a partir del concepto de negritud, permitieron concebir el colonialismo y la colonialidad desde un enfoque diferente a las dominaciones jerárquicas, sino que más bien apelando, desde Foucault, a que el poder no puede totalizar de manera permanente las relaciones sociales. En este sentido, la negritud fue planteada como un discurso y una práctica histórica que resiste el poder colonial a través de la heterodefinición y el robo de la palabra, es decir, desde la recuperación del devenir histórico. El poder, desde esta visión, fue planteado como una relación dinámica, en la que no hay discursos totalizadores, sino que siempre hay poros y agujeros que escapan al control de las instituciones y dispositivos coloniales. Por ende, hacer una inversión epistemológica en el siglo XXI en torno a la Revolución de Haití, es romper con la colonialidad del saber y su principal instrumento ideológico, la línea de progreso. Así, podemos decir que la Revolución de Haití pasará de ser una mera rebelión de esclavos, a ser un de las revoluciones políticas más radicales de la era, la cual logró desbordar los ideales ilustrados de la libertad humana. ■

<sup>78</sup> LANDER, Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, *op. cit.*, p. 29.

<sup>79</sup> TROUILLOT, Michel-Rolph, *Silencing the past. Power and the production of history*, Boston, Bacon Press, 1995.

**Bibliografía**

- BUCK-MORSS, Susan, *Hegel y Haití. La Dialéctica del amo y el esclavo: una interpretación revolucionaria*, Grupo Norma, Buenos Aires, 2005. 1º edición en español, traducción de Fermín Rodríguez.
- CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.
- CÉSAIRE, Aimé, "Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas, en CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006, ps. 85-91.
- CÉSAIRE, Aimé, "Carta a Maurice Thorez" en CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006, ps. 77-85.
- CÉSAIRE, Aimé, "Cultura y colonización" en CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006, ps. 45-75.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, en *La postcolonialidad explicada a los niños*, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2005.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, "Michel Foucault y la colonialidad del poder" en *Revista Tabula Rasa*, n°006, Enero-Junio 2007, ps. 153-172. <http://www.revistatabularasa.org/numero-6/castro.pdf> [Consultado el 20 de agosto de 2013].
- CHUKWUDI EZE, Emmanuel. "El color de la razón: la idea de raza en la antropología de Kant" en MIGNOLO, Walter et al. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Del Signo, Buenos Aires, 2008, ps. 21-82.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Prometeo, Buenos Aires, 2010.
- DE OTO, Alejandro, "Introducción. Teorías fuertes: Frantz Fanon y la descolonización como política" en MIGNOLO, Walter et al. *La teoría política en la encrucijada decolonial*, Del Signo, Buenos Aires, 2009, ps. 19-50.
- DUSSEL, Enrique, "Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)" en MIGNOLO, Walter et al. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Del Signo, Buenos Aires, 2001, ps. 57-70.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2010.
- FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 3º edición, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de Francia (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2º edición, 2002.
- GILROY, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, London, 1993.
- GROSFOGUEL, Ramón, *La descolonización del conocimiento: Diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología de Boaventura de Sousa Santos*, Actas del IV training seminar del Foro de jóvenes investigadores en dinámicas interculturales (FJIDI), Barcelona, 26-28 de enero 2011. [http://iepala.es/IMG/pdf/Analisis-Ramon\\_Grosfoguel\\_sobre\\_Boaventura\\_y\\_Fanon.pdf](http://iepala.es/IMG/pdf/Analisis-Ramon_Grosfoguel_sobre_Boaventura_y_Fanon.pdf) [consultado el 10 agosto de 2013].
- GRÜNER, Eduardo, *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa, Buenos Aires, 2010.
- HALL, Stuart, "Introducción: ¿Quién necesita identidad" en HALL, Stuart y DU GAY, Paul, *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 2º edición, 2011, ps. 13-39.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introducción: la dialéctica del amo y el esclavo*, Buenos Aires, 1960.
- LANDER, Edgardo, "Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos" en LANDER, Edgardo (Comp.) et al., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000, ps. 11-40.
- MELLINO, Miguel, *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- MIGNOLO, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2002.
- QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social" en GOLDFRAN, Walter et al. *Journal of*



- World Systems research: Festschrift for Immanuel Wallerstein*, University of California, Santa Cruz, 2000, ps. 342-386.
- QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en LANDER, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 1993, ps. 201-246.
- SARTRE, Jean Paul. "Prefacio" en FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, ps. 7-29.
- TROUILLOT, Michel-Rolph, *Silencing the past. Power and the production of history*, Boston, Bacon Press, 1995.
- WALSH, Catherine, "Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes" en *Revista Crítica y Emancipación*, Año II, n°3, 2010, ps. 95-124.
- WILLIAMS, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Traficantes de sueños, Madrid, 2011.

# RELACIONES INTERNACIONALES

Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica  
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)  
Universidad Autónoma de Madrid, España  
[www.relacionesinternacionales.info](http://www.relacionesinternacionales.info)  
ISSN 1699 - 3950

 [facebook.com/RelacionesInternacionales](https://facebook.com/RelacionesInternacionales)

 [twitter.com/RRInternacional](https://twitter.com/RRInternacional)

