

***El pensamiento binario y sus salidas.
Hibridez, pluricultura, paridad y mestizaje***



**ESTUDIOS SOCIALES
CONTEMPORÁNEOS**

Nº 9 - Mendoza 2014 - IMESC-IDEHESI

**El pensamiento binario y sus salidas.
Hibridez, pluricultura, paridad y mestizaje**
Binary thought and its departures.
Hybridity, pluriculture, parity and crossbreeding

Eugenia Fraga (FCS/UBA)

Resumen: Tal como lo han analizado autores contemporáneos como E. Grüner, E. Lander y A. Mbembe, la forma que adopta el pensamiento occidental es binaria, es decir que se encuentra constituida por dos categorías exclusivas y excluyentes, por pares antagónicos, por polos opuestos. Binaria asimismo es la construcción de las identidades en Occidente, sean éstas identidades de género, de clase, étnicas o políticas. En el presente trabajo nos concentraremos en las teorizaciones de algunos autores del pensamiento poscolonial que, al cruzar las dimensiones ontológica, epistemológica y política de las cosmovisiones y de las identidades, aportaron elementos para la deconstrucción de este binarismo. H. Bhabha, R. Segato, R. Paiva y G. Anzaldúa delinearon, a nuestro entender, posibles salidas a esta cosmovisión identitaria, muy especialmente a través de sus conceptos clave de 'hibridez', 'pluricultura', 'paridad' y 'mestizaje'.

Palabras clave: Pensamiento binario - Cosmovisión occidental - Estudios poscoloniales - Construcción identitaria

Abstract: As certain authors, like E. Grüner, E. Lander and A. Mbembe, have shown, Eastern thought acquires a binary form, this is, Eastern thought is constitutively built on exclusive and excluding categories, on antagonic pairs, on oppositional poles. In the same way, Eastern identities -gender, class, ethnical or political identities- are binarily constructed. In the present study we intend to focus on certain postcolonial thinkers who, by crossing the ontological, epistemological and political dimensions of ways of thinkings and of constructing identities, have suggested a number of elements for the deconstruction of binarism. H. Bhabha, R. Segato, R. Paiva and G. Anzaldúa have thus defined, in our opinion, possible departures from this worldview, specifically via the key concepts of 'hybridity', 'pluriculture', 'parity' and 'crossbreeding'.

Key words: Binary thought - Eastern worldview - Postcolonial studies - Identitary construction

I. Introducción

Tal como lo han analizado varios autores contemporáneos, la forma que adopta el pensamiento occidental es binaria, es decir que se encuentra constituida por dos categorías exclusivas y excluyentes, por pares antagónicos, por polos opuestos. Desde la lógica matemática de la identidad y el tercero excluido, pasando por el dualismo filosófico que divide entre las ideas y las cosas, todo esto reforzado por la escisión de las religiones monoteístas entre cuerpo y alma, podemos construir la extensa genealogía de este pensamiento binario (Hiernaux, 2009). Binaria asimismo es la construcción de las identidades en Occidente, sean éstas identidades de género, de clase, étnicas o políticas (Cubides et. al., 2007). Si bien ha habido teorizaciones que se limitaron a señalar y describir este hecho como inherente a la mente humana, -el caso paradigmático es el de Claude Lévi-Strauss (1987)-, ha habido también otras conceptualizaciones que buscaron proponer modos de pensamiento alternativos. Es el caso del pensamiento 'queer' o 'trans' de los estudios de género (Butler, 2001), del pensamiento 'complejo' de las diversas teorías de sistemas (Morin, 1994), y del pensamiento 'rizomático' de la filosofía posmoderna (Deleuze y Guattari, 1995), por nombrar algunos de los más conocidos. Sin embargo, en el presente trabajo nos concentraremos en las teorizaciones de algunos autores del pensamiento poscolonial (Restrepo y Rojas, 2010; Mignolo, 2005; Escobar, 2003). Consideramos que hay elementos en esta corriente del pensamiento social contemporáneo que al cruzar las dimensiones ontológica, epistemológica y política de las cosmovisiones y de las identidades, pueden efectivamente aportar al debate que aquí presentamos.

Dividiremos nuestra exposición en cuatro bloques. En el primero, realizaremos un breve estado de la cuestión, que dé cuenta del modo en que están siendo retomados en la actualidad los estudios poscoloniales, junto al delineamiento de un marco conceptual mínimo, en el que establezcamos qué entendemos por 'modernidad' y por 'cosmovisión occidental'. En el segundo bloque intentaremos sostener la hipótesis de que el pensamiento occidental es efectivamente binario. Para demostrarlo, nos apoyaremos en las críticas que a la razón moderna realizaron ciertos autores poscoloniales. E. Grüner, E. Lander y A. Mbembe trazan un mapa histórico en el que ubican a esta concepción del mundo y de los sujetos así como a sus consecuencias concretas. En el tercer bloque intentaremos desplegar las distintas propuestas que otros autores de la misma corriente han ideado como superación del pensamiento occidental binario. Nos referiremos a H. Bhabha, R. Segato, R. Paiva y G. Anzaldúa, quienes delinean, retomando las críticas de los autores anteriores, posibles salidas a esa cosmovisión identitaria. Finalmente, en un cuarto bloque, y a modo de conclusión, intentaremos enfocarnos comparativamente en los conceptos claves de 'hibridez', 'pluricultura', 'paridad' y 'mestizaje', que a nuestro entender, constituyen los cuatro potenciales núcleos de superación del pensamiento binario.

Cabe aclarar en este punto los criterios utilizados para recortar el amplio universo de los estudios poscoloniales, desde los cuales, como dijimos más arriba, nos situaremos en este trabajo. En primer lugar, nos interesaba dar cuenta, dentro de los acotados límites de un artículo, de los aportes de autores de los diversos continentes. Si bien nos concentramos de modo especial en el pensamiento latinoamericano (Grüner, Lander, Segato, Paiva y Anzaldúa), por el hecho de estar escribiendo desde esa y no otra posición geopolítica, no quisimos dejar de lado una pequeña muestra de las contribuciones africanas (Mbembe) y del sur asiático (Bhabha), dado que son estas dos regiones las más prolíficas en materia de estudios sobre la descolonización y la subalternidad, respectivamente. En segundo lugar, nos interesaba repartir de modo más o menos equitativo el espacio de enunciación del presente trabajo entre autores hombres (Grüner, Lander, Mbembe, Bhabha) y autoras mujeres (Segato, Paiva, Anzaldúa), dado que el género es otra de las dimensiones problematizadas por esta matriz de pensamiento. En tercer lugar, por supuesto, no se trata aquí de una muestra estadística del pensamiento poscolonial: los autores elegidos no lo fueron por un muestreo aleatorio sino en función de las problemáticas sobre las que se quería reflexionar.

II. Estado de la cuestión y marco conceptual

Dados los objetivos que nos planteamos en este trabajo, resulta indispensable esbozar aquí un sumario 'estado de la cuestión'. Los estudios críticos de la modernidad occidental existen virtualmente desde el inicio mismo de dicha época histórica. En el siglo XX podemos identificar desde las teorías de la dependencia hasta los debates en torno a la transición democrática, pasando por las teorías del desarrollo diferencial y de las modernizaciones múltiples, por sólo enumerar algunas de las críticas efectuadas en Latinoamérica. Uno de los proyectos que se inscriben en esta línea está formado por las distintas escuelas y generaciones de los llamados estudios poscoloniales, siendo las más relevantes la Escuela de Estudios Subalternos de la India, cuyo representante aquí será H. Bhabha (2002), los teóricos del proceso descolonizador de África, cuyo representante aquí será A. Mbembe (2001; 2006), el movimiento de reivindicación Chicana en Estados Unidos representado por G. Anzaldúa (1999), el Programa Modernidad/Colonialidad latinoamericano representado por E. Lander (2003), y el movimiento de reivindicación de los pueblos Amerindios, representado aquí por R. Paiva (2007).

Estas escuelas, que han estado interviniendo académica y/o políticamente desde la segunda mitad del siglo XX, están actualmente siendo retomadas por estudios contemporáneos, pero poniendo el foco de atención en problemas diferentes al que aquí se propone. En efecto, dichos estudios muestran preocupaciones por cuestiones materiales como los recursos naturales, la soberanía territorial, la expropiación colonial, la dependencia económica (Seoane, 2006), así como por cuestiones más estrictamente sociales como los derechos humanos, la reivindicación de lo subalterno, la diversidad cultural o la reescritura de historias silenciadas (Rojas Blanco, 2005). En otras palabras, los estudios contemporáneos que retoman el pensamiento poscolonial lo hacen a partir de problemas sustantivos como el estado y la nación (Cruz García, 2002), el derecho y los movimientos sociales (Kintto, 2004), el territorio y la riqueza (Cajigas-Rotundo, 2011) o la memoria y la identidad (Molina García, 1996). Lo que nos interesa hacer entonces en el presente trabajo, a modo de aporte a una cuestión que consideramos insuficientemente atendida, es problematizar los supuestos ontológicos (binarios) de la cosmovisión occidental, planteando una pregunta de orden epistemológico sobre las implicancias de dicha cosmovisión en el abordaje (dicotómico) del mundo.

Para llevar esto a cabo, quisiéramos ahora dedicar un espacio a la demarcación teórica de ciertas nociones clave, que si bien no son los conceptos sobre los que se pone el foco en este trabajo, son los que sirven de fundamento al mismo. Nos referimos a las nociones, como veremos, muy cercanas, de 'modernidad', 'occidente', 'cosmovisión moderna', y 'cosmovisión occidental'. Aclaramos que este esbozo de marco teórico es justamente eso, sólo un esbozo que irá completándose a lo largo de los apartados siguientes del trabajo.

El colonialismo y la modernidad son dos procesos simultáneos y articulados que dan lugar a lo que, desde la perspectiva de Edgardo Lander, se denomina la 'modernidad/colonialidad'. La modernidad/colonialidad es una época histórica constituida por un conjunto de saberes (una cosmovisión) en el que se enmarcan un conjunto de prácticas. La cosmovisión moderna u occidental -que los autores utilizan como sinónimos, puesto que tanto 'la modernidad' como 'el occidente' son construcciones discursivas eficaces auto descriptivas de los sujetos geopolíticamente hegemónicos de dicho período histórico- implica la constitución colonial de los lenguajes, las memorias y los imaginarios de un sistema que por primera vez en la historia abarca todo el globo. Dicha cosmovisión, entonces, es tanto una forma de organizar a los 'otros' territorios y pueblos del planeta, como al 'sujeto' mismo de la colonización y la modernidad, sujeto que coincide con el lugar de enunciación de ese metarrelato. La modernidad -indisociable aquí de la colonialidad- es entonces un modelo civilizatorio presentado como universal, pero que desde la perspectiva adoptada por los autores del presente trabajo es en realidad un modelo específico, histórica y geográficamente

situado. En este sentido, se señala la existencia de una modernidad hegemónica pero también de una modernidad subalterna, periférica, o marginal, que es tan constitutiva de dicho mundo como la primera.

Pero además, siguiendo a Lander, se considera que el rasgo determinante de la modernidad es el conjunto de "las sucesivas 'separaciones' o 'particiones' del mundo de lo 'real' que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones" (Lander, 2003, p. 13). El autor se refiere aquí a las particiones operadas por la filosofía, la religión, las ciencias, la economía y la política modernas entre sujeto/objeto, immanencia/trascendencia, humanidad/naturaleza, cuerpo/mente, razón/mundo, moralidad/utilidad, lego/experto o teoría/práctica. El 'locus' enunciativo hegemónico, como sabemos, se adjudicó la subjetividad, la trascendencia, la humanidad y la racionalidad para sí, imponiendo el otro lado de las dicotomías a lo así considerado no-moderno.

En efecto, la cosmovisión moderna ha convertido el concepto de razón en uno de los elementos más importantes de su proyecto político, puesto que aparece como el 'topos' de la soberanía. Desde esta perspectiva, se concibe al hombre como sujeto completo, capaz de entenderse a sí mismo, de tener conciencia de sí mismo y de representarse a sí mismo. Por lo tanto, la política moderna se define a la vez como un proyecto de autonomía y como la consecución de acuerdos fundados en la comunicación y el reconocimiento. En esta concepción, la política aparece como opuesta a la guerra, en la que reinaría la 'sinrazón'.

Sin embargo, Achille Mbembe sugiere que no es tanto la razón la que rige la esfera pública y la relación entre colectividades en la modernidad, sino la bio- y la necro-política, es decir, la administración de la vida y de la muerte.

Mi interés se centra aquí en esas figuras de la soberanía cuyo proyecto central no es la lucha por la autonomía, sino la instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de cuerpos y poblaciones humanas. Esas figuras de soberanía no tienen nada que ver con un episodio de locura exacerbada o con la expresión de una ruptura entre los impulsos y los intereses del cuerpo y de la mente. Por el contrario son, como los campos de exterminio, lo que constituye el 'nomos' del espacio político en el que aún vivimos. Aún más: las experiencias contemporáneas de la destrucción humana sugieren que es posible desarrollar una lectura de la política, la soberanía y el sujeto diferente de la que hemos heredado del discurso político de la era moderna. En vez de considerar que la razón es la verdad del sujeto, podemos mirar hacia otras categorías de base que sean menos abstractas y más táctiles, como la vida y la muerte (Mbembe, 2006, p. 34).

La instrumentalidad, la pasión, el no-reconocimiento, el exceso y la destrucción, como distintos de -o incluso opuestos a- la razón, son los elementos que intervienen en la política moderna. O mejor dicho, la modernidad abarca ambas modalidades de la política: la racional y la 'irracional', que sin embargo en general constituye, esta última, no una 'excepción' sino el mismísimo sostén material de la primera, meramente discursiva.

En esta misma línea de pensamiento, podemos decir con Eduardo Grüner que la modernidad es un proceso 'multifacético', cuya 'cara más oscura' son las múltiples 'infamias' del colonialismo. La esclavitud, la expropiación, el trabajo forzoso, la violencia, la desigualdad, y en definitiva, el imperialismo económico, político y cultural, son tan inherentemente parte de la modernidad como el discurso de la libertad, la igualdad y la fraternidad. En este sentido es que se puede hablar de una 'modernidad dividida contra sí misma', una modernidad constituida por elementos opuestos, o, dicho de otro modo, se puede hablar de una 'metamodernidad' compuesta de múltiples modernidades que parecen chocar entre sí. De hecho, y como vimos más arriba, el colonialismo no solamente no es incompatible con el régimen capitalista moderno, sino que, en gran medida, y en términos históricos, fue "su 'origen', su condición de posibilidad, su lógica más íntima aunque más inconfesable" (Grüner, 2010, p. 270). Efectivamente, el colonialismo y sus consecuencias -tanto pasadas como actuales- no constituyen una 'anomalía' moderna, sino, hablando metafóricamente, la 'base' indispensable para sostener la 'superestructura ideológica' de los (buenos) valores occidentales/modernos, presentados como universales y necesarios.

III. El pensamiento binario: Nosotros y los Otros

En su tesis *La oscuridad y las luces*, Grüner sostiene, de forma polémica, que la existencia de un Otro puede ser pensada como un claro 'síntoma' de la 'represión' sobre la que se basa el Yo occidental. La existencia de un otro no-moderno pone en escena, efectivamente, una modernidad alternativa, o el 'otro lado', oculto, de la modernidad. Para el autor, el pensamiento moderno occidental presenta una contradicción insalvable entre su costado universalista y su

costado excluyente. Si por un lado se postula, a nivel discursivo, un 'ser social' del que supuestamente 'todos' participan, lo que sucede a nivel práctico es que no todos entran dentro de ese 'ser social'. Pensemos por ejemplo en la postulación de que 'todos somos libres': para que el lema se efectivice, resulta necesario que al menos 'alguien' -y ese 'alguien' son millones de personas- no pueda gozar de ese atributo, que entonces no es un derecho sino un privilegio. Concretamente, para elegir 'libremente' mi profesión o mi consumo, preciso contar previamente con una condición económica tal que me permita acceder a cierta educación o a cierto poder de compra. Más aún, para elegir 'libremente' a un gobernante o a una legislación, necesito como prerequisite ser 'ciudadano' de una unidad territorial; y si hay ciudadanos es porque hay también no-ciudadanos, de otro modo no existiría la distinción. Nociones como las de 'libertad universal', 'igualdad universal' o 'ciudadanía universal' son productos del dispositivo del 'equivalente general' moderno, que:

"...busca eliminar las 'diferencias particulares' detrás del 'universal abstracto' de la Idea, disimulando entonces las 'desigualdades materiales' que están en conflicto con la 'igualdad jurídica' entre los hombres" (Grüner, 2010, p. 276).

El dispositivo equivalencial moderno occidental no sólo excluye a los Otros no-modernos, a sus identidades, sino que además opera ocultando esa exclusión, postulando que 'todos' somos equivalentes. Si bien esto puede ser más o menos cierto en el discurso, está claro que no sucede lo mismo en la práctica. Pero además, borrar los condicionamientos y las singularidades identitarias, como lo son las determinaciones de clase, de género, de etnia, entre otras, es quitarle visibilidad a esos sujetos 'otros', es oscurecerlos en su existencia material y en su participación histórica. Para superar esta contradicción reprimida, la modernidad colonial optó, en el mejor de los casos, por considerar a esos 'otros' como no-ciudadanos, y en el peor, como no-humanos, es decir, como no-dignos de ser incluidos en el 'ser social'. La existencia del Otro parece ser entonces, para la identidad moderna, un problema eminentemente lógico y ontológico, dadas las pretensiones universalistas de su pensamiento (Grüner, 2010; Molina García, 1996).

En el ya clásico compilado *La colonialidad del saber*, Lander afirma que la 'autoconciencia' europea de la modernidad supone ciertas separaciones que fundamentan el contraste entre lo occidental (lo europeo, lo moderno, lo avanzado) y 'lo otro' (el resto de las culturas del planeta). Este contraste entre identidades, que se presenta como esencial, se establece, según el autor, muy especialmente a partir de la experiencia colonial de la modernidad. Es en este momento cuando se comienzan a articular las diferencias culturales en 'jerarquías cronológicas', cuya base era la 'negación de la simultaneidad'. Se empieza a construir así una formación discursiva desde la posición privilegiada del colonizador, desde el lugar de enunciación del poder imperial. Lo paradójico de este discurso es que, si bien se presenta como universal, surgió a partir de la experiencia particular de la Europa colonial: es desde su localización espacio-temporal que se realiza la lectura del mundo, con lo cual el producto no puede sino ser una universalidad radicalmente excluyente.

Por ejemplo, en el campo jurídico, se estableció un orden de derechos 'para todos' los seres humanos, es decir, se estableció un único derecho que, en tanto supuestamente 'universal', negó a todos los otros derechos previamente existentes. Lo que se dio fue entonces la entronización del marco jurídico europeo, que no hizo sino quitar legitimidad a todos los demás. El 'otro' no es aquí solamente una identidad subordinada, sino una identidad inexistente, a menos que se deshaga de toda su cultura y abraza a la occidental que se le impone. Otro ejemplo de este proceso es el que se dio en el campo filosófico: el universalismo de la filosofía moderna tipo hegeliana dota de 'espíritu', es decir, de humanidad, sólo a quienes participen de los rasgos del sujeto occidental. En esta concepción, la división jerárquica del mundo no es azarosa ni está equivocada, sino que se corresponde con las diferencias esenciales entre aquellos pueblos que participan en mayor y menor medida del 'espíritu universal', cuya expresión absoluta es Europa. Luego de analizar estos ejemplos, Lander sistematiza las cuatro dimensiones básicas de la identidad moderna:

"1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la 'naturalización' tanto de las relaciones sociales como de la 'naturaleza humana' de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad ('ciencia') sobre todo otro saber" (Lander, 2003, p. 22).

La identidad moderna, o la forma moderna de construir identidades, es eminentemente 'eurocéntrica'. Esto quiere decir que la misma organiza a la totalidad del tiempo y del espacio -a todas las culturas pasadas y presentes- a partir de su propia experiencia. De este modo, ubica su especificidad particular en el lugar de lo universal, convirtiéndola así

en patrón de referencia de la humanidad. Es en esta matriz colonial que se coloca a todos los demás pueblos, constituyéndose esta matriz en el prisma 'normal' y 'natural' para conocer al mundo social. Es decir que además de una construcción identitaria es un dispositivo de saber -o mejor dicho, de saber/poder-.

En este marco, todas las otras formas de ser, pero también todas las otras formas de conocer, son concebidas no sólo como diferentes, sino además como arcaicas, primitivas, atrasadas, tradicionales. Toda alternativa de ser y de saber es colocada en un momento 'anterior' del desarrollo histórico del occidente europeo, y 'anterior' en este contexto significa 'inferior'. Es que si la forma colonial de ser y de saber es la 'normal', la 'natural', todas las demás aparecen inevitablemente como 'desviadas', 'equivocadas'. Emergen aquí dos posibilidades: la más 'optimista' es considerar que las culturas inferiores pueden llegar a 'superarse' con la 'ayuda' de Occidente; la más 'pesimista', considerar que las culturas inferiores deben simplemente desaparecer. En otras palabras, pareciera que las únicas opciones para los pueblos 'otros' son o aceptar la 'civilización' impuesta, o verse directamente aniquilados. Para Lander, la salida se encuentra en un reconocimiento -tanto externo como interno- del que es considerado Otro, como un verdadero 'Sí Mismo', como un verdadero sujeto, actor y constructor, tanto de formas de ser como de conocer; un reconocimiento - y un autoreconocimiento- del Otro como un sujeto ontológico y gnoseológico pleno (Lander, 2003; Estévez y del Solar, 2002).

Para Mbembe, la cuestión de la identidad no puede pensarse sino como relación con un otro, relación siempre problemática puesto que, como bien explica la teoría política moderna, el 'otro' es siempre concebido como un potencial enemigo, a veces incluso existencial. Esto es así porque la experiencia de 'lo otro' es inevitablemente la experiencia de lo desconocido, y lo desconocido parece ser algo a lo que los hombres siempre temen, y de lo que buscan resguardarse. La existencia del Otro es percibida como una amenaza mortal, como un peligro absoluto, como un atentado contra la vida propia. Ésta, sin embargo, constituye para el autor una 'fantasía de la soberanía' moderna, que funciona como justificativo, en última instancia, de la muerte del otro. Lo que sucede es que la relación existencial con el Otro es siempre una construcción en forma de relato, es una historia narrada sostenida sobre la idea del 'derecho a existir'. El problema está en que la narrativa de la propia identidad política compite con otra por el mismo espacio, y entonces ambas narrativas resultan incompatibles. La conclusión de Mbembe es que la identidad no puede demarcarse territorialmente, a riesgo de recaer en una 'identidad definida contra el Otro'. El cruce entre la identidad entendida como narrativa y la identidad entendida como territorio es necesariamente conflictiva, puesto que en un mismo territorio conviven múltiples narrativas identitarias. La consecuencia de dicho cruce es que la identidad es siempre definida en términos negativos: una identidad contra un otro (Mbembe, 2006).

En otro texto, el autor vuelve a abordar la cuestión haciendo hincapié en la noción de 'metanarrativas'. Las metanarrativas son formas de escribir el propio 'self' inextricablemente ligadas a lo que él denomina la 'moderna filosofía del sujeto'. En este marco conceptual, Mbembe sitúa a las distintas formas de concebir al Otro desplegadas a lo largo de la historia moderna, es decir, a las distintas concepciones de lo no-moderno. Primeramente, el otro era distinto por una diferencia ontológica, tal es así que se lo concibió como parte de la naturaleza, y es de allí que derivaron las políticas de exterminio: el Otro era visto como perteneciendo al orden puramente material, y por ende, a la serie de objetos condenados a la muerte y a la destrucción. En un segundo momento, lo diferente era visto como parte de una tradición ajena, y de allí se derivaron las políticas de segregación: sobre el principio de la diferencia y de la no-similitud se eliminó toda base para la convivencia en la sociedad civil. Finalmente -y esto continúa hasta nuestros días-, lo diferente sólo podía definirse a partir de su transformación forzada, y de allí es que derivan las políticas de asimilación: la conversión del Otro es la condición para que pueda reconocérselo como compañero, y así deje de ser irrepresentable e indefinible.

La concepción moderna de la igualdad como universal no ve en lo diferente algo original sino algo avejentado; la tendencia universalizante que afirma la 'igualdad' entiende a la 'diferencia' no como singularidad, originalidad o especificidad, sino como repetición o tradición. Por todo esto es que, para el autor, el dilema actual de la identidad es concebirla o bien como igualdad o bien como diferencia. Efectivamente, el dilema oscila entre la idea de una 'identidad humana genérica' y la perspectiva de la posibilidad de 'formas culturales diversas' dentro de una misma humanidad. Para empezar a resolver el dilema Mbembe sugiere, en primera instancia, tener en cuenta que la identidad es una forma de constituir la historia misma:

"Poder narrar la propia historia es, también, poder narrar la propia identidad, lo cual parece ser lo constitutivo de cualquier subjetividad. [Es necesario] deconstruir la tradición [...] mostrando que ésta fue inventada [y que] existe apenas sobre la base del texto que la construyó como ficción" (Mbembe, 2001, p. 8-9, traducción propia).

Esto quiere decir, para el caso de los pueblos que no han podido escribir aún su propia historia, que ese debería ser un primer paso hacia la constitución de una identidad propia. Y para el caso de los que ya la han escrito -generalmente se trata de una historia de conquista-, implica el deber de re-narrarla, para poder pensarse como identidad no necesariamente contrapuesta a las identidades ajenas. Dado que los discursos dominantes sobre el 'self' se desarrollaron dentro de dicotomías (naturaleza-civilización, tradición-modernidad, etcétera), y como ya hemos visto que esto condujo a políticas de asimilación, segregación y exterminio, Mbembe sostiene la necesidad de deconstruir la base de la identidad. Es mostrando su carácter de construcción que puede luego reconstruir las identidades, o en otras palabras, mostrando su carácter permanentemente formativo. Se torna indispensable que la reconstrucción de las identidades -que implica siempre modificar la forma de narrar a las mismas-, debe hacerse con el objetivo de construir un relato en el que todos tengan lugar, y no como meros enemigos.

En términos más estrictamente ontológicos, Mbembe insiste en marcar siempre la enorme complejidad de las identidades, ya que éstas no pueden ser designadas por un único término, nominadas por una única palabra, ni subsumidas a una única categoría. Por todo esto es que las identidades no pueden ser reducidas, como ya vimos, a la geografía, pero tampoco a la sangre, ni a la raza, ni a la tradición. Existe sin embargo un riesgo, y es el de quedarse en el nivel superficial que entiende a las identidades como múltiples y no-esenciales, pero que se olvida de los múltiples obstáculos existentes a la libre narración del 'self'. No es suficiente afirmar la capacidad narrativa de generar tantas historias como sea posible, pues esto impide ver las contradicciones y los límites a la capacidad narrativa impuestas por las estructuras de poder de cada momento histórico, siendo las geopolíticas las más relevantes (Mbembe, 2001; Cajigas-Rotundo, 2011).

IV. Las salidas: Hibridez, Pluricultura, Paridad y Mestizaje

Un enfoque particular lo demarca Homi Bhabha en *El lugar de la cultura* cuando plantea que la cultura no se trata de identidades sino de diferencias. Lo que se denomina identidad es en realidad un 'in-between', un 'entremedio' donde intersectan todas las diferencias que constituyen a un sujeto como tal. Pero además, afirma que el ser sujeto sólo puede emerger como producto de una agencia política: inicialmente sólo hay individuos, pero si estos logran producir un suceso colectivo, un 'estallido monádico', entonces es que construyen su subjetividad, al recrear una historia hacia atrás que explica esa misma emergencia ocurrida. Por todo esto es que el sujeto es algo siempre latente, siempre potencialmente posible, pero no algo dado de antemano, prefijado: su identidad es siempre una construcción, y en ese mismo sentido es contingente. Expliquemos todo esto con más detalle.

Lo que innova en la teoría, y es crucial en la política, es la necesidad de pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Estos espacios 'entre-medio' [in-between] proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad [selfhood] (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad (Bhabha, 2002, p. 18, aclaraciones entre corchetes en traducción original).

Para el autor, tanto los elementos antagónicos como los afiliativos entre culturas se producen performativamente. Esto significa que la diferencia, en tanto representación de un 'otro', no puede concebirse como un simple reflejo de rasgos 'diferenciales' dados de antemano: ni la etnia, ni la cultura, ni la tradición son tales. La diferencia en la que suele articularse socialmente al 'otro' es el producto de una negociación que busca legitimar posiciones de sujeto de un momento histórico determinado. Pero dado que esa historia es transformativa, las articulaciones siempre son híbridas y, por ello, el proceso de negociación continúa siempre.

Aunque suele utilizarse a la 'tradición' como forma de identificación, es necesario no perder de vista que ésta no es más que una re-escenificación del pasado, una temporalidad cultural inventada. En este sentido, no puede hablarse, sin caer en un error, de identidades 'originarias', ni de tradiciones 'heredadas'. Bhabha explica que las identidades de la diferencia suelen construirse mediante una lógica binaria. En contraposición a esa forma de pensar dualista, él sugiere pensar a la diferencia como un 'pasaje intersticial' entre identificaciones, lo que habilitaría potenciales 'hibridaciones' culturales, que borren las fronteras fijas y las jerarquías impuestas. Esta forma alternativa de concebir el problema ayuda asimismo a redefinir nociones estancadas como las de la 'homogeneidad' de una cultura, la de la 'transmisión' de una historia, la del 'consenso' respecto a una tradición o la de la 'organicidad' de las comunidades. A su vez, esta redefinición permitiría la emergencia de historias alternativas por parte de los sujetos excluidos, de nuevas narrativas por parte de migrantes, refugiados, minorías, y la posibilidad de nuevos procesos de hibridación internacionales. De

aquí se concluye, por un lado, la importancia clave que reviste la recuperación de las historias oprimidas de los pueblos subordinados, pero, por otro, el peligro de la reificación y la fetichización de las identidades y las culturas (Bhabha, 2002; Hall, 2003).

Para Rita Segato el problema de la identidad es una cuestión indisociable del problema de la modernidad, es decir, es un problema que cambia a medida que cambian los períodos históricos. Con anterioridad, y tomando como ejemplo el caso antropológicamente estudiado de los pueblos originarios americanos, la cuestión identitaria era pensada como una 'dualidad jerárquica', es decir, como una totalidad bipartita (lo femenino y lo masculino) en la que cada uno de los dos términos constituyentes, a pesar de considerarse desiguales, tienen una plenitud ontológica y política propias. Sin embargo, la forma en que la identidad se desenvuelve en la modernidad es bastante diferente: pues en ella no hay dualidad sino binarismo. Mientras que la dualidad es una relación de complementariedad, el binarismo es suplementar, es decir que un término suplanta al otro, lo reemplaza, puede tomar su lugar porque el otro no es indispensable, no es válido por sí mismo. Efectivamente, en el mundo moderno lo masculino y lo femenino no sólo constituyen dos partes diferentes del mismo, sino que el primero es elevado a la condición de universal, mientras que al segundo elemento se lo intenta erradicar o minimizar. De hecho, esto no sucede sólo con el problema de los géneros, sino que la misma lógica opera entre naciones, etnias, culturas, etcétera. Es aquí que la autora introduce la noción de 'grilla de equivalencias universales', para explicar cómo se perciben las identidades no universales, es decir, no modernas.

De acuerdo con el patrón colonial moderno, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema, y solo dejará de hacerlo cuando sea tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias (Segato, 2011, p. 40).

Vemos entonces cómo surge el problema del 'otro', unido indisolublemente al problema de la política. En la modernidad, sólo son eminentemente políticos, es decir, sólo están dotados de politicidad, los sujetos que logren reconvertir su identidad, reformulándola de modo que pueda ser expresada en términos universales, neutros. Toda identidad que no pueda procesarse a través de la grilla conmensurabilizante, permanece como resto excluido. En términos filosófico-ontológicos, la cuestión recién mencionada puede incluso traducirse de la siguiente manera: mientras que el dualismo permite la multiplicidad, el binarismo moderno y colonial es el reinado de 'lo Uno'. El dualismo implica elementos que, a pesar de su desigualdad valorativa, son siempre ontológicamente completos; el segundo elemento de una relación dual no necesita reconvertirse, ni tampoco es mero resto del primero, es un 'otro' irreductible. El binarismo, en cambio, constituye una 'episteme del expurgo', una relación lógica de exterioridad y exclusión. Pero además, con la fórmula identitaria binaria del Uno supuestamente universal y neutral, y su Otro que sólo es una sobra, una anomalía, quedan clausurados el tránsito y la circulación entre las posiciones, puesto que todas pasan a ser colonizadas por una lógica unívoca (Segato, 2011; Quijano, 2000).

En su libro clave *La nación y sus otros*, Rita Segato explica el pasaje de las luchas clasistas a las luchas identitarias como el pasaje de luchas contra 'el sistema' a demandas de inclusión al mismo. La politización clasista de antaño, basada en una concepción de la sociedad como económicamente explotadora, ha sido reemplazada, en el presente, por una politización identitaria basada en una concepción de la sociedad como subjetivamente excluyente. El problema de estas demandas por la identidad es que ya no permiten la crítica global a la estructura social, en tanto ponen su foco en formar parte de ella y no en modificarla. Además, estas demandas suelen implicar la construcción de identidades que funcionan únicamente como rúbrica del sujeto colectivo que las crea. Así, se opera una banalización de la verdadera diferencia identitaria que aplasta la inconmensurabilidad, degradándola a una variedad de nombres.

Este nuevo formato de la política, entonces, sólo puede ser verdaderamente progresista si rescata a los diversos horizontes culturales en un sentido profundo, si rescata la 'diferencia radical'. Una política progresista inclusiva no puede ser producto de un intervencionismo occidental, sino de la defensa de la autonomía cultural de las diferencias radicales de los pueblos. Sólo de este modo, sostiene la autora, es posible la defensa de una identidad que no sea un mero sello o firma para las reivindicaciones. Por ello, frente a la idea de 'diversidad', entendida como variedad de rótulos identitarios destinados a la inclusión en un mundo preestablecido, Segato incorpora la noción de 'pluralidad', entendida como la existencia de enteras cosmovisiones alternativas.

La lucha de los movimientos sociales inspirados en el proyecto de una 'política de la identidad' no alcanzará la radicalidad del pluralismo que pretende afirmar a menos que los grupos insurgentes partan de una conciencia clara de la profundidad de su 'diferencia', es decir, de la propuesta de mundo

alternativa que guía su insurgencia. Diferencia que aquí entiendo y defino no con referencia a contenidos substantivos en términos de 'costumbres' supuestamente tradicionales, cristalizadas, inmóviles e impasibles frente al devenir histórico, sino como diferencia de meta y perspectiva por parte de una comunidad o un pueblo (Segato, 2007, p. 18).

Encontramos aquí nuevamente el problema de las matrices y las identidades preformateadas. Segato sostiene que las identidades radicalmente diferenciales sólo pueden emerger de luchas localizadas, y nunca de imposiciones globales. La diferencia cultural en sentido denso es siempre regional e históricamente producida, e implica diferencias en los modos de entender el ser y el hacer de una determinada colectividad. La diferencia densa sólo puede entenderse como 'relatividad' de los valores y los proyectos de las comunidades; afirmar esa diferencia es afirmar la posibilidad de que valores y proyectos alternativos se conviertan en los orientadores de la humanidad. El pluralismo, entonces, significa tanto un rechazo de las identidades globales como un respeto profundo de las perspectivas culturales diferentes. El éxito de lo que se suele denominar 'interculturalidad' depende de respetar tanto las diferencias emergentes como aquellas que fueron abandonadas por la historia, para poder reconstruir la trama de la convivencia humana.

Sin embargo, no se trata de fomentar el fundamentalismo, la incompreensión ni el segregacionismo; no se trata de un mapa esquemático de diversidades fijadas en el tiempo, ni de una multiculturalidad chata y reificada, sino de una pluralidad dialéctica, histórica, en movimiento. No se trata de una diversidad quieta, inocua, sino de una diferencia en constante producción y creación, una diferencia emergente y conflictiva. Justamente la política de las identidades globales actual que supone unas etnicidades rígidas, resulta sumamente afín al neoliberalismo. El horizonte propuesto por la autora, en cambio, es el de una urdimbre creativa y heterogénea, que logre mantener la diferencia radical de un modo unificado: su horizonte es la alianza entre pueblos en un 'estado pluricultural'. La clave está, en definitiva, no en cómo repartir trozos de un mundo ya constituido e inmutable, sino en disputar justamente la definición misma de lo que ese mundo es (Segato, 2007; Cruz García, 2002).

Rosalía Paiva construye una explicación similar, si bien en vez de hablar del momento histórico de la modernidad-colonialidad, habla de la 'cosmovisión' de la cultura occidental, como contrapuesta a la de los pueblos originarios precolombinos. Para la autora, habría una contradicción, en la cultura occidental, entre su forma de entender el origen de mundo y la forma de entender la vida real. Mientras que el origen del mundo es concebido como una instancia lógica y abstracta constituida por una unidad primigenia, su concepción del funcionamiento de la vida concreta es la de un 'cosmos impar', cuya complejidad es producto de la enajenación y la alienación de la unidad primigenia. Es decir que la ontología de Occidente surge nuevamente de un Uno, aquí llamado unidad, mientras que su cuestión identitaria es definida como lo múltiple. Sin embargo, vemos que esa multiplicidad viva es en realidad una unidad degenerada, mal 'clonada'.

Surge aquí entonces el problema de la diferencia, o mejor dicho, surge lo diferente como problema. En la cosmovisión occidental, lo diferente es invalidado en tanto tal, y de ese modo se desata una 'guerra eterna' contra la diferencia. Vemos aquí que aquella 'unidad primigenia' no es una unidad cualquiera, azarosa, sino que es una unidad de la que sólo la cultura occidental se considera heredera legítima, la unidad del origen es la verdad de Occidente. Entonces, el objetivo de esa guerra cultural es imponer la verdad original, cuya 'voluntad de poder' es absoluta, tan absoluta como unitario se supone que era el origen del cosmos. El precio de dicha imposición, justamente, es la eliminación de la multiplicidad cultural. Es por esto que a la forma occidental de entender el mundo en su funcionamiento concreto, Paiva la denomina impar: es múltiple, pero cada una de las diferencias que componen esa multiplicidad tienen valores desiguales, asimétricos, jerárquicos, y por ello sólo unas pocas de esas diferencias merecen sobrevivir. Pero por otro lado, y como contrapuesta a esta cosmovisión, la autora busca rescatar la cosmovisión originaria andina.

La cosmovisión indígena establece que el origen de todo es la paridad, este es el principio de todo, compuesto por dos elementos diferentes, dos esencias que son complementarias y proporcionales, que componen dos cosmos paralelos pero combinados en donde la unidad no existe en tanto que tiene un correlato o contraparte que lo equipara y lo desequilibra según el momento de que se trate, pues el tiempo tiene dos momentos y oscila en dos sentidos; así se da la unión de los opuestos complementarios, de allí que una condición básica de la conciencia de la identidad humana es que uno solo puede conocerse en relación con los otros (Paiva, 2007, p. 2).

De aquí se desprenden muchas cosas. Por empezar, la cosmovisión indígena concibe a la identidad como fundada en un origen par, es decir, doble, y no ya unitario. A su vez, esta paridad es lo que conduce a concebir a las diferencias como complementarias, y no ya como meramente asimétricas y excluyentes. Pero además, si las diferencias se

complementan es porque se necesitan mutuamente para constituir su identidad, entonces ninguna de ellas puede ser eliminada o invisibilizada, a riesgo de caer en una situación de incompletitud. Según el momento histórico, las diferencias podrán tener relaciones jerárquicas o desiguales, pero estas no son esenciales ni eternas, y por ello pueden incluso invertirse en un momento histórico posterior. Pero la consecuencia en la vida social de esta paridad originaria - y es esto lo que Paiva busca resaltar como modo de superar el pensamiento occidental impar- es la conciencia de que las relaciones interhumanas, es decir, inter-identitarias, son justamente eso: relaciones. La identidad es siempre tal sólo en relación a un otro, al que identifico -y que me identifica- como su complemento (Paiva, 2007; Reyes, 2008).

Otra postura que intenta ser superadora la sostiene Gloria Anzaldúa, en su libro multilingüe *Borderlands / La frontera. The new mestiza*. Para ella, ya no se trata ni de unidad ni de dualidad, sino de una tercera posición que trascienda todas las separaciones anteriores, una síntesis. La autora propugna así la creación de una forma de ser 'mestiza', una identidad inclusiva, una 'conciencia fronteriza'. Una forma de ser mestiza se define como una forma de 'estar rota' en varias partes, de estar fragmentada, producto de la 'transferencia' cultural entre grupos. Una forma de ser mestiza es como estar constituido por una 'raza mixta', o como encontrarse permanentemente frente a un dilema identitario. Sin embargo, no se trata de optar por uno de aquellos fragmentos, por alguna de esas partes, por una de esas razas. El dilema no se resuelve ubicándose 'de un lado de la costa', y criticando desde allí al otro lado, pues esto lo encierra a uno, inevitablemente, en un duelo sin fin entre opresor y oprimido.

Por supuesto que este momento antagónico es indispensable, pues constituye una primera instancia de emancipación; pero no puede tratarse de un antagonismo continuo, porque entonces no habría momento superador. Es necesario abandonar el 'combate a muerte', es necesario 'curar las heridas' que fragmentan; es necesario, en definitiva, poder estar 'en ambos lados de la costa' al mismo tiempo. Esto último no debe entenderse como una lucha interna entre opuestos, como indecisión o inseguridad: para superar este sentimiento interno, inherente a la identidad fragmentada, se torna indispensable generar una 'tolerancia frente a la ambigüedad'. Es requisito, para lograr una identidad mestiza, poder flexibilizar las propias fronteras psicológicas, para poder saltar entre formaciones distintas. La rigidez, aquí, implica la muerte: hay que apartarse todo patrón 'objetivo', 'duro', 'fijado', y tener una perspectiva abarcadora, que acepte las contradicciones, que incluya antes que excluir.

No solo hay que afirmar las contradicciones, sino convertirlas en algo diferente [...] Es entonces cuando emerge la posibilidad de unir lo que está separado. Esta unión no es una donde simplemente se juntan pedazos separados. Tampoco es un mero balance entre fuerzas opuestas. Al intentar una síntesis, el yo ha agregado un tercer elemento que es superior a la suma de las partes (Anzaldúa, 1999, p. 101).

No se trata meramente de tolerar las disidencias, sino de crear algo nuevo con ellas. En otras palabras, se trata de borrar los estrictos compartimentos binarios de las normas sociales de identificación, y pensar a las identidades como transitando a lo largo de un continuo. Poner los trozos rotos uno junto al otro los acerca, pero no los funde en algo novedoso; balancear o complementar oposiciones o contrapartes puede generar un todo que las supere, pero aún subsistirían las diferencias internas. El objetivo es más bien borrar las diferencias y crear una nueva unidad que sin embargo no sea homogénea, sino infinitamente múltiple y variada.

Finalmente, la autora propone la forma específica que podría tomar dicha síntesis. A partir de una 'moción creativa' continua, que quiebre el aspecto unitario de los paradigmas identitarios, puede construirse un nuevo 'mythos', una nueva forma de concebir tanto a la realidad como a nosotros mismos. Así es como puede romperse la dualidad sujeto-objeto, trascendiéndola al curar la 'herida originaria', aquella separación identitaria que se nos imprime a los sujetos en el inicio mismo de nuestra vida. Los dualismos que acentúan las diferencias, valorándolas jerárquicamente, es justamente lo que se nos impone en el fundamento mismo de nuestra vida: al nacer, o incluso antes, la identidad es impuesta en casilleros combinados. Este mismo casillero de origen es el que se intenta des-dualizar y heterogeneizar (Anzaldúa, 1999; Suárez Navaz, 2008).

V. Conclusiones

Vimos, en primera instancia, cómo el pensamiento occidental moderno presenta una contradicción que, a primera vista, se presenta como insalvable. Si por un lado se aspira a la universalidad, por otro se piensa en términos binarios. Grüner conceptualiza esto mostrando cómo la modernidad reduce la complejidad del mundo a partir de su grilla del 'equivalente universal', a la vez que concibe al 'otro' como represión del 'yo'. Lander, por su parte, explica cómo el dispositivo colonial de saber/poder dador de identidades es una 'matriz universalizante', que paradójicamente

funciona estableciendo 'jerarquías cronológicas' entre las culturas. Mbembe nos muestra este mismo binarismo al afirmar que las identidades occidentales son construidas negativamente, es decir, negando la alteridad como medio para la propia afirmación, y concibiendo a esa alteridad ya sea como naturaleza, como tradición o como diferencia asimilable.

Sin embargo, vemos cómo estas críticas pueden ser disparadoras de modos de pensar superadores. Bhabha ofrece una primera salida al binarismo a partir de su noción de 'hibridez'. Las identidades son aquí 'lugares' intersticiales, 'entre-medios'; la identidad no es aquí más que el punto en el que se cruzan sus múltiples condicionamientos, el 'espacio' límite atravesado por ellos. Esta definición 'vacía' de las identidades es lo que permite que entre ellas haya distintas hibridaciones, o combinaciones, potenciándose así las posibilidades de agencia subjetiva y colectiva. Una segunda solución al pensamiento binario la presenta Segato a partir de su noción de 'pluricultura'. Si bien esta autora defiende la radicalidad de las diferencias culturales, sostiene simultáneamente la necesidad de que éstas convivan en un mismo mundo, cuyo modelo es el del Estado pluricultural. Lo importante de que las diferencias radicales convivan es que todas ellas se tornan así legítimas y potenciales definidoras de lo que ese mundo común debe ser. En tercer lugar tenemos la salida de Paiva, constituida en torno a la noción de 'paridad'. Las diferencias aquí no son excluyentes sino complementarias, y juntas construyen una identidad, que entonces nunca puede ser unitaria. La identidad, por ello, es inherentemente una relación entre pares, una relación donde el 'otro' es siempre necesario para la completud. Finalmente, contamos con la superación del binarismo que despliega Anzaldúa en torno a la noción de 'mestizaje'. La identidad mestiza es constitutivamente fragmentaria, partida, dividida, dilemática; y sin embargo, la fragmentación, la partición, la división y el dilema son sólo un momento intermedio, luego del cual se crea una conciencia fronteriza, no separada en fronteras, sino uniendo esas fronteras. La identidad mestiza es un tránsito continuo entre diferencias, es la heterogeneización de las matrices homogéneas, es la ambigüedad convertida en fundamento.

La relevancia de las propuestas de 'salida' al binarismo radica entonces, no sólo en el hecho de dar cuenta de una realidad, sino muy especialmente en la intención de proponer su superación. Consideramos especialmente acertada la idea de que, para iniciar la construcción de una nueva realidad, es necesario construir categorías nuevas que la orienten. Como podemos ver, el carácter antagónico, negativo y binario de las cosmovisiones y de sus dispositivos identitarios no es insalvable. Como intentamos mostrar, éste puede efectivamente salir a la luz de su ocultamiento tras el velo del pensamiento universalista. Y quizás puede incluso, a partir de una 'vuelta de tuerca' teórica, comenzar a ser deconstruido.

V. Bibliografía

- ANZALDÚA, G. (1999), *Borderlands / La frontera. The new mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books.
- BHABHA, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial.
- BUTLER, J. (2001), *Deshacer el género*, México: Paidós.
- CAJIGAS-ROTUNDO, J. C. (2011), "La biocolonialidad del poder. Cartografías epistémicas", *Youkali*, 59-74.
- CRUZ GARCÍA, A. (2002), "La fabricación de las identidades nacionales: algunas consideraciones", *Revue de Civilisation Contemporaine*, 2: 1-10.
- CUBIDES, H., ESCOBAR, M. R. y ZULETA, M. (eds.) (2007), *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*, Bogotá: Siglo del Hombre.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1995), *Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós.
- ESCOBAR, A. (2003), "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa modernidad-colonialidad", *Tabula Rasa*, 51-86.
- ESTÉVEZ, J. y DEL SOLAR, J. (2002), "Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana, una reflexión sociológica", *Ciencias Sociales*, 12: 77-92.
- GRÜNER, E. (2010), *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires: Edhasa.
- HALL, S. (2003), "¿Quién necesita identidad?", *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu.
- HIERNAUX, J. P. (2009), "El pensamiento binario. Aspectos semánticos, teóricos y empíricos", *Cultura y Representaciones Sociales*, 3 (6): 25-42.
- KINTTO, L. (2004), *Rebeliones indígenas y negras en América Latina*, Abya Yala, Quito.

- LANDER, E. (2003), "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- LÈVI-STRAUSS, C. (1987), *Antropología estructural*, Buenos Aires: Paidós.
- MBEMBE, A. (2001), "As formas africanas de auto-inscrição", *Centro de Estudos Afroasiáticos*, 23 (1): 171-209.
- MBEMBE, A. (2006), "Necropolítica", Enwezor, O. (comp), *Lo desacomodador. Escenas fantasmas en la sociedad global*, Sevilla: Fundación BIACS.
- MIGNOLO, W. (2005), "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto", disponible en www.tristestopicos.org, visitado en mayo 2013.
- MOLINA GARCÍA, P. (1996), "Identidad y diferencia. Reproducción social y negación del otro", *Gazeta de Antropología*, 12 (5): 1-11.
- MORIN, E. (1994), *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa.
- PAIVA, R. (2007), "Feminismo paritario indígena andino", *Eco Portal*, disponible en: http://www.ecoportel.net/Temas_Especiales/Pueblos_Indigenas/Feminismo_Paritario_Indigena_Andino.
- QUIJANO, A. (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, 11 (2): 342-386.
- RESTREPO, E. y ROJAS, A. (2010), *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Colombia: Universidad del Cauca.
- REYES, L. A. (2008), "La pareja como orden ontológico", *El pensamiento indígena en América*, Buenos Aires: Biblos.
- ROJAS BLANCO, C. E. (2005), "Voces que silencian y silencios que enuncian", *Nóesis*, 15 (28): 15-32.
- SEGATO, R. (2007), *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo.
- SEGATO, R. (2011), "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: Godot.
- SEOANE, J. (2006), "Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina. Resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas", *Sociedade e Estado*, 21 (1): 85-107.
- SUÁREZ NAVAZ, L. (2008), "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales", *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra.