

LITERATURE AND CULTURAL STUDIES**El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial**

Nelson Maldonado-Torres

Rutgers University, New Brunswick, US
nmtorres@lcs.rutgers.edu

Este artículo explora la relevancia del Caribe para entender la colonialidad, la decolonialidad, y el giro decolonial. Confronta y comienza a corregir los efectos de cierto latinoamericano-centrismo en las formas usuales de entender el giro decolonial en América Latina, el Caribe mismo, y otras regiones. Se identifican tres sentidos distintos del giro decolonial: el giro decolonial como analítica, el giro decolonial como sociogénesis histórica, y, de forma más estrecha, el giro decolonial como una red de intelectuales que se han distinguido por sus estudios sobre la colonialidad y la decolonialidad. El artículo explica cómo el Caribe, el pensamiento caribeño, e intelectuales caribeños han jugado un rol importante en cada una de estas dimensiones.

This article explores the relevance of the Caribbean for understanding coloniality, decoloniality, and the decolonial turn. It confronts and starts correcting the effects of a certain Latin American-centrism in the usual ways of approaching the decolonial turn in Latin America, the Caribbean, and other regions. The decolonial turn is presented here as analytic, as historical “socio-genesis,” and, more narrowly, as a network of intellectuals known for their contributions to the understanding of coloniality and decoloniality. The article explains various ways in which the Caribbean, Caribbean thinking, and Caribbean intellectuals have played an important role in each of these dimensions.

A Aníbal Quijano (1928–2018)

No es extraño encontrarse que la literatura sobre el giro decolonial se refiera al trabajo del sociólogo peruano Aníbal Quijano y a una amplia red de intelectuales que han estado en diálogo con su pensamiento, algunas y algunos desde los años noventa del siglo pasado. También existe una tendencia muy fuerte a referirse al giro decolonial como un proyecto intelectual fundamentalmente latinoamericano. El prominente antropólogo colombiano y también pensador decolonial Arturo Escobar tuvo un rol importante en este acercamiento cuando ya a comienzos de este siglo advirtió sobre el surgimiento de un nuevo programa de investigación en torno a la modernidad/colonialidad, al que caracterizó como latinoamericano (ver Escobar 2003). Hoy, casi dos décadas más tarde, el pensamiento expresamente llamado decolonial claramente pasa los límites territoriales de América Latina (ver, por ejemplo, Adlbi Sibai 2016; Bidaseca 2016; Bouteldja 2017; Ndlovu-Gatsheni 2013). Pero es importante reconocer también que el pensamiento decolonial nunca estuvo tan específicamente anclado en América Latina como tradicionalmente parece. En este ensayo pongo énfasis en la relevancia del Caribe para entender el giro decolonial.¹

Abordar la importancia del Caribe para entender el giro decolonial no implica que no hayan otras geografías, tales como África o Asia, u otros proyectos intelectuales, tales como el trabajo de pensadoras y pensadores indígenas y afro-descendientes en América Latina y de otras regiones, que también requiera ser estudiado con cuidado para entender las raíces y fundamentos del giro decolonial (ver, entre otros, Arias

¹ La primera versión de este ensayo se ofreció como conferencia magistral en el 43° Congreso de la Asociación de Estudios Caribeños en junio del 2018 en La Habana, Cuba. Le agradezco a la entonces presidenta de la asociación, la doctora Yolanda Wood, por su amable invitación y por las conversaciones sobre la relevancia del giro decolonial en y para el Caribe. La presentación se ofreció pocos días después del fallecimiento de Aníbal Quijano, a quien le dediqué la misma.

2018; Espinosa Miñoso, Gómez Correal, y Ochoa Muñoz 2014; García Salazar y Walsh 2017; Grosfoguel 2018; Mignolo [2000] 2003, 2005). Pero el Caribe ya ha estado muy presente, aunque escondido o invisibilizado, en el pensamiento decolonial que se ha venido presentando como latinoamericano. Se hace necesario resaltar esta presencia del Caribe tanto para contrarrestar cierto latinoamericano-centrismo que continúa limitando los estudios sobre y desde el Caribe y América Latina como para mostrar que, lejos de ser una importación al Caribe, el pensamiento decolonial es central al Caribe y viceversa.

En este ensayo presento la relevancia del Caribe para entender la colonialidad, la decolonialidad, y el giro decolonial. Discuto varias formas en que el Caribe o el pensamiento caribeño ha estado presente en tres ejes del concepto del giro decolonial: el giro decolonial como analítica o proyecto de análisis crítico y creativo, el giro decolonial como sociogénesis histórica, y, de forma bastante más estrecha, el giro decolonial como el resultado e impacto de la red de intelectuales que han estado en conversación con el trabajo de Aníbal Quijano desde los 1990s y comienzos de los años 2000. En todas estas formas, el Caribe y el pensamiento caribeño aparecen de manera fundamental pero típicamente no registradas en los estudios sobre la colonialidad, la decolonialidad, y el giro decolonial.

El Caribe, el colonialismo, y la colonialidad

No hay duda alguna que las temáticas de la colonización y la descolonización ocupan un lugar central en la historia, la cultura, el conocimiento, y en la constitución misma del Caribe como región. Dividido a lo largo y a lo ancho por diversos poderes imperiales europeos, el Caribe es una zona fragmentada, violentada, partida, y, aunque con lazos profundos, en gran medida desconectada entre sí por idioma, cultura, y sobre todo proyectos imperiales y nacionales que han mantenido a la “modernidad occidental” como normativa, aun en proyectos de independencia.

El colonialismo se suele ver como una práctica antigua de conquista, de usurpación, explotación, y sobre todo de subordinación política de un grupo por otro. Lo que se dio en el Caribe con la llegada de los Europeos fue, sin embargo, algo todavía más tenebroso que el colonialismo conocido hasta ese momento, tanto por sus presuposiciones fundamentales como por su ambición. Lo que escribe Quijano (1991b, 45) con respecto a América Latina es particularmente cierto con respecto al Caribe: “América Latina es el único espacio a mi juicio del conjunto histórico cultural del mundo contemporáneo que fue virtualmente rehecho por la invasión y la dominación europea desde fines del siglo XV”. Siguiendo esto, habría que decir que el Caribe es el espacio-tiempo donde la colonialidad comienza a desplegarse por primera vez en lo que vino a llamarse luego el Nuevo Mundo. El Caribe fue parte crucial de la formación de la colonialidad y del mundo moderno occidental.

Es esta experiencia, particularmente prominente en el Caribe, en la cual “no estamos ... solamente frente a una gigantesca catástrofe demográfica, sino a la virtual destrucción de sociedades y culturas” (Quijano 1991b, 45), y a la relacionada re-creación de mundo, que lleva a Quijano a identificar a la colonialidad. Para Quijano, colonialidad se refiere fundamentalmente al patrón de poder mundial que se va instalando globalmente a partir del “descubrimiento” y conquista de las Américas. Dos piezas fundamentales de este patrón son el capitalismo como “nueva estructura de control de trabajo” y la distribución racial de las gentes en el planeta (Quijano 2000a, 201–203). Aunque la categoría de raza no se usaba en el momento como tal, es claro que para los colonizadores y conquistadores había una diferencia abismal entre ellos y los habitantes que encontraron (Hanke 1974; Quijano 1993, 2000b; Santos 2007; Seed 1993; Wynter 1995). Dentro de ese mismo contexto se dio el secuestro masivo y trasplante sumamente violento de gentes de otro continente, llamadas “negras” y “negros”, quienes fueron concebidos como seres inferiores y esclavos y esclavos naturales. La cantidad de las y los esclavizados de África fue tal que llegaron a constituir la mayoría de la población en muchas islas de la región. Estamos hablando de una verdadera catástrofe demográfica, ambiental, y metafísica (Maldonado-Torres 2016), y de un *big bang* sociocultural y político, siendo eco de Junot Díaz (Taylor 2015, 100), sin el cual es imposible entender al mundo moderno.

Sobre esta catástrofe se montaron varios tipos de colonialismo y de periferización incluyendo el llamado colonialismo de población (*settler colonialism*), el colonialismo de mercado, y la periferización de otras partes que no fueron directamente colonizadas. Estas relaciones globales e intersubjetivas de poder estaban orientadas por una lógica de la colonialidad: es decir, por una lógica que consideraba a las poblaciones indígenas y de origen africano no tanto como poblaciones con cultura, lengua, o religión distintas, sino como poblaciones infrahumanas y dependientes eternas de las comunidades normativas de la modernidad para poder acceder a algún tipo de civilización, lo que se consideraba —y se considera todavía— como un ideal. Una característica fundamental de la colonialidad es que frente a las poblaciones consideradas como infrahumanas y a los cuerpos infrahumanos, la meta no solo es solo explotación o dominación en vías a

la acumulación de capital, sino genocidio, linchamiento, violación, inanición, y un sadismo asesino que busca no meramente la muerte, sino condiciones que son *peores* que la muerte (Maldonado-Torres 2016). Una condición peor que la muerte es la tortura, que Frantz Fanon (1965) nos llevó a ver como elemento constitutivo de la colonización moderna. Frente a la lógica de la colonialidad, sujetos y colectivos no son solo cosificados, sino también animalizados e inclusive vistos como más amenazadores y más detestables que cualquier animal.

El punto no es que estos distintos elementos de la lógica de la colonialidad fueron necesariamente inventados por completo durante el llamado descubrimiento de las Américas y la formación de las Antillas y el Caribe, sino que este encuentro violento con grupos concebidos como “indígenas” y esta exportación forzada, violenta y masiva de individuos y familias pertenecientes a grupos étnicos de África a través del Atlántico, permitió la configuración colonial de formas de producción y de conceptualización de tiempo, espacio, y de poblaciones en el planeta. En vez de “descubrimiento”, habría más bien que referirse a la mutua constitución entre modernidad occidental, Nuevo Mundo, y colonialidad. A esto, Quijano e Immanuel Wallerstein (1992) lo llamaron “americanidad”, pero también y de forma más precisa quizás se le pudiera llamar, siguiendo una pista de Michaeline Crichlow (2009), caribeñidad (*Caribbeanness*) (Maldonado-Torres inédito).

La propuesta en este artículo es que la colonialidad no solo ayuda a entender las formas en que las relaciones de tipo colonial continuaron aún en los casos de territorios que obtuvieron sus independencias, sino que la lógica de la colonialidad, con su combinación de genocidio, esclavitud permanente, animalización y subanimalización, junto a la creación de mundos de muerte y peor que la muerte, desde temprano constituyeron una matriz colonial distinta al mero colonialismo. Es decir, no se trata de que la colonialidad comenzara a existir después del colonialismo histórico, como si el colonialismo hubiera terminado ya, sino se trata de que desde temprano la conjunción de la racionalidad emergente llamada moderna y la lógica de dominación colonial y racial creó a la colonialidad y que ésta entonces vino a redefinir a los colonialismos históricos y sus secuelas en los estados-nación todavía coloniales. El pensamiento sobre la colonialidad y la decolonialidad no desplaza al pensamiento anticolonial, sino que facilita el análisis de las raíces coloniales del mundo moderno. Esta existencia continua de colonialismo y colonialidad es particularmente visible en regiones como el Caribe, donde se empezó a gestar la colonialidad en el Nuevo Mundo y donde se han dado múltiples formas de colonialismo a lo largo de los años.

El giro decolonial

El Caribe es tan relevante para entender al colonialismo moderno y a la colonialidad como lo es para entender el giro decolonial. Considérese que la gran ola de lucha por la independencia en América Latina durante el siglo XIX comienza en el territorio de Haití, y que el Caribe también participó activamente de la segunda gran ola en el siglo XX. Ni el colonialismo ni el neocolonialismo terminaron por completo, como bien lo hacen claro los casos de Puerto Rico, las Islas Vírgenes, Martinica y Guadalupe, entre otras islas. El Caribe requiere, pues, una forma multidimensional de pensar el colonialismo y la descolonización, y esto es en parte lo que el giro decolonial promueve e intenta facilitar.

El giro decolonial representa una inversión del esquema de sometimiento de la colonialidad. Si en la visión dominante el ente colonizado aparece como problema, el giro decolonial plantea a las personas colonizadas como agentes que plantean problemas (ver Gordon 2000). El giro decolonial está conformado al menos de dos movidas o reposicionamientos: (1) una movida, o cambio de actitud, que lleva a lxs colonizadx a relacionarse de forma positiva entre ellxs mismxs y ver a la colonización moderna y a la modernidad occidental, en vez de a ellxs mismos, como problema, y (2) otra movida, a la manera de compromiso, que lxs lleva a concebir a la descolonización (entendida como descolonización del ser, del poder, y del saber y no a la modernidad occidental) como proyecto colectivo en el que estar envueltxs (Maldonado-Torres 2017).² En ese sentido, giro decolonial refiere tanto a un cambio de actitud como a la afirmación de un proyecto de acción que envuelve intervenciones políticas, artísticas, intelectuales, epistemológicas, y de otros tipos.

Si bien puede decirse que el giro decolonial, en su significado estrecho, pudiera remitirse a una región específica, tal y como América Latina, al punto que se le llame un “proyecto de investigación latinoamericano”, es más difícil concebir que el giro decolonial, en su sentido amplio, se limite de la misma forma. El giro decolonial, entendido de forma amplia, hace referencia a lo que pudiéramos llamar el Tercer Mundo, o el Sur Global, incluyendo los sures en los nortes del planeta y las zonas que existen debajo del sur geopolítico mismo. Pero cabe decir también que el giro decolonial, tanto en su versión estrecha como en su versión

² Se utilizará la *x* en distintos términos en lugar de las vocales *a* u *o* para acentuar la referencia a identidades femeninas, masculinas, y a las que desafían la categoría de género o la relación binaria entre lo masculino y lo femenino.

amplia, tiene una relación especial con el Caribe. Esta idea es importante apuntar y desarrollar porque hay una tendencia a un prejuicio continentalista, o preferencia por una visión continental del espacio geopolítico e intelectual que usualmente deja a regiones como el Caribe en segundo plano (Maldonado-Torres 2006). Esto es en parte el legado del eurocentrismo, que constituía a una pequeña región del mundo, Europa, como todo un continente, y de los estudios de área, que también se dividieron el mundo de forma más o menos continental.

El latinoamericano-centrismo reprodujo ciertos límites del eurocentrismo en su oposición al acecho político y militar de los Estados Unidos en la región. Luego el mismo también se movilizó contra la hegemonía filosófica europea. Este es un latinoamericano-centrismo que no es suficientemente crítico del hecho de que América Latina, tal y como bien ha acentuado Mignolo (2005), no es tanto una región específica como un proyecto sociopolítico inscrito dentro de la modernidad occidental que continúa sirviendo el rol de invisibilizar y colonizar las concepciones indígenas y las experiencias afro-americanas de territorio y de colectividad. Este latinoamericano-centrismo se encuentra tanto dentro de los “estudios latinoamericanos” que surgieron como estudios de área (*area studies*) en los Estados Unidos, como dentro de América Latina y en países y territorios caribeños, particularmente los que tienen una conexión más cercana con América Latina y sus discursos emancipatorios.

Explorar el giro decolonial envuelve una superación de la manera continentalista en la que se ha pensado América, Latinoamérica y aun partes del Caribe. Hay que considerar el archipiélago del Caribe, las costas, las fronteras entre territorios tales como la “raya” entre Haití y la República Dominicana, entre otras formas de repensar el espacio caribeño y la formación de la cultura y el pensamiento en el Caribe (Flores y Stephens 2017; García Peña 2016; Maldonado-Torres 2011; Martínez San-Miguel 2018; Martínez San-Miguel y Stephens 2020). Para el giro decolonial es importante acercarse al Caribe y hacer explícita la relevancia del Caribe a procesos de envergadura mundial. No se trata de continentalizar el Caribe, sino de descolonizar la visión continental dominante en múltiples áreas del pensamiento, la teoría, y la producción científica, incluyendo a los estudios latinoamericanos y a ciertas expresiones de los estudios caribeños mismos.

La idea del giro decolonial como un giro que envuelve cambios de actitud y el compromiso con la descolonización como proyecto se encuentra plasmada en múltiples trabajos de pensadorxs caribeñxs. Tómese, por ejemplo, clásicos tales como *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra* del teórico y revolucionario caribeño Frantz Fanon. Considérese que *Piel negra, máscaras blancas* (Fanon 2009) es un estudio de las “actitudes” de personas negras (y blancas) ante lo blanco y lo negro. En un mundo donde lo blanco es signo de civilización, humanidad plena, y madurez, y lo negro significa todo lo contrario, ha de esperarse una profunda “negrofobia”, tanto por los blancos como por las poblaciones mestizas y como por sectores de la misma población negra. La “negrofobia” no se demuestra simplemente en ideas o sentimientos negativos sobre la gente negra, sino también en actitudes de complicidad con las formas de ser, de conocer, y de poder que refuerzan la hiper-humanización de lo no negro —incluyendo lo mestizo, lo “latino”, etcétera— frente a lo negro, y la deshumanización de lo negro. En ese sentido, no es difícil que cualquier persona, incluyendo una persona negra que se vea a sí misma como crítica del poder anti-negro, sea cómplice de la negrofobia en ciertos contextos. En *Piel negra, máscaras blancas* Fanon estudia con cuidado las actitudes de personas negras frente al lenguaje, al amor, al conocimiento, la cultura, y descubre en cada una de estas áreas la marca de una diferencia racial/colonial (ver Mignolo [2000] 2003 sobre la diferencia colonial). Fanon encuentra que la experiencia vivida de las personas negras está colmada de momentos traumáticos y de complicidad con el mundo de supremacía blanca. Aún el camino de lucha contra esta supremacía está lleno de vaivenes que no aseguran un triunfo. Aun así, Fanon apuesta por la idea de una lucha consciente y en la medida de lo posible consistente frente al racismo y al colonialismo, aunque sin garantías de victoria. Esta lucha se basa en un cambio de actitud: una transición de la actitud moderna/colonial de buscar el blanqueamiento a lo que pudiera llamarse una actitud decolonial donde surge una subjetividad que se afirma como generosa, que busca el contacto con otrxs, y que se plantea como cuestionadora (ver Maldonado-Torres 2016). Esta actitud decolonial representa una de las movidas o formas de reposicionamiento del giro decolonial. Las últimas líneas de *Piel negra, máscaras blancas* se pueden leer como una declaración manifiesta de esta actitud:

Mediante un esfuerzo de reconquista de sí y de despojamiento, por una tensión permanente de su libertad, los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano.

¿Superioridad? ¿Inferioridad?

¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?

Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del Tú?

Al final de esta obra, me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia.

Mi último ruego:

¡Oh cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga! (Fanon 2009, 190)

El ruego u oración introduce a una subjetividad corpórea que implora el poder generar cuestionamiento. El cuestionamiento va dirigido a retar las estructuras e ideas que hacen imposible el acercamiento consentido de cuerpos, la comunicación, el amor, y la formación del “mundo del *Tú*”.

El giro decolonial como cambio de actitud de la subjetividad colonizada que la lleva a afirmarse como una subjetividad donadora, receptiva, y cuestionadora, plantea a la descolonización como proyecto de generación de un mundo donde la subjetividad se desenvuelve y se afirma de la misma manera: como proyecto que busca hacer posible la libre donación, la receptividad, y la afirmación de la subjetividad como generadora de preguntas. A esto Fanon lo llama “el mundo del *Tú*”; este es un mundo donde el amor y la razón (entendida como comunicación que busca el entendimiento) son posibles. El giro decolonial se completa con el compromiso con la descolonización como proyecto. A esta noción de descolonización como proyecto existencial, epistémico, material, y simbólico, más allá de luchas históricas por la independencia que bien pudieron seguir estas pautas o no, es lo que, a partir del pensamiento de Fanon, puede entenderse como decolonialidad. Decolonialidad es la producción de un mundo nuevo y de una noción y práctica de lo humano nueva. Fanon ve en esta visión la posibilidad de sobrepasar los límites de la idea hegemónica occidental de lo humano. Tal y como queda indicado en la conclusión de *Los condenados de la tierra*:

Compañeros: hay que decidir desde ahora un cambio de ruta. La gran noche en la que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos.

Debemos olvidar los sueños, abandonar nuestras viejas creencias y nuestras amistades de antes. No perdamos el tiempo en estériles letanías o en mimetismos nauseabundos. Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo....

Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar. (Fanon 2001, 158–159).

La visión fanoniana de descolonización, y por extensión, de decolonialidad, refleja un itinerario de trabajo que estuvo atento a dinámicas de deshumanización y a luchas de re-existencia en distintos lugares. El desplazamiento de Fanon del Caribe a Europa y al norte del África le permitió observar de cerca distintas dimensiones del patrón de poder colonial y distintas luchas decoloniales (Maldonado-Torres 2007). La teoría fanoniana se alimenta del viaje y del movimiento, un viaje y movimiento que resultan, no de una actitud de turista, sino de una actitud de compromiso con distintas luchas. Esto refleja la segunda dimensión del giro decolonial: el compromiso con la descolonización como proyecto incompleto. Para esta lucha, Fanon no buscó refugio en la Historia ni en el Continente. Es decir, la existencia del colonizado, o en este caso del sujeto negro del Caribe colonizado por Francia, no viene a justificarse en relación a su vinculación a una gran narrativa o a una espacialidad privilegiada. La actitud fanoniana con respecto al tiempo y al espacio parecería llevar las marcas del mundo vivido caribeño: un mundo donde tanto el tiempo como el espacio ha sido dramáticamente dividido por el colonialismo y donde el presente no se puede tomar por sentado.

El Caribe es relevante no solo en cuanto a la definición y análisis—la analítica—del giro decolonial, sino también a su sociogénesis histórica. En esta sociogénesis el primer gran momento del giro decolonial ocurrió en las mismas tierras donde se dio el *big bang* de la colonialidad en el Nuevo Mundo: en La Española (Hispaniola en francés). Me refiero a la Revolución Haitiana. Si bien es cierto que existe una alta cantidad de ejemplos de insurgencia en contra del orden moderno/colonial desde el largo siglo XVI, la Revolución Haitiana se convirtió en la primera de las exitosas revoluciones por la independencia en América Latina y el Caribe. Todos los esfuerzos por silenciar, invisibilizar, y oponerse a los logros de la revolución, no lograron esconder su significado profundo (Fischer 2004; Trouillot 1995).

El poeta, pensador, y político afro-caribeño Aimé Césaire (1981) llamó al líder de la Revolución Haitiana, Toussaint L'Ouverture, “el primer gran líder anticolonialista que haya conocido” (como se cita en Arpini 2012, 70). Por su parte el intelectual y teórico político de Trinidad y Tobago C. L. R. James ([1938] 1989, 411) escribió: “Toussaint L'Ouverture y los esclavos haitianos trajeron al mundo más que la abolición

de la esclavitud. Cuando los latinoamericanos vieron que esa pequeña e insignificante Haití pudo ganar y mantener su independencia comenzaron a pensar que ellos deberían ser capaces de hacer lo mismo. Pétion, el gobernante de Haití, le prestó ayuda al enfermo y debilitado Bolívar hasta que se restableció, le dio dinero, armas y una prensa para ayudar en la campaña que terminó con la libertad de los Cinco Estados” (mi traducción).

Más allá de los logros de la Revolución Haitiana, para el intelectual haitiano Antenor Firmin ([1885] 2004), el proyecto republicano de Haití tenía una envergadura mundial: Haití ofrecía una refutación contundente a la tesis colonialista y racista que proponía la inferioridad de las personas negras y los pueblos negros y la desigualdad de las razas. Firmin (2011, 8) también pensaba que “las cualidades morales e intelectuales de la raza negra” en Haití proveía argumentos a favor de la “rehabilitación del África”.

La Revolución Haitiana representa un momento de gran envergadura del giro decolonial. Es una referencia indispensable en el recuento de cuestionamientos a la colonialidad y en la formación de proyectos que retan dimensiones fundamentales de la misma. Por esto es que la Revolución Haitiana y figuras centrales en la misma tal y como Toussaint L'Ouverture son tomadas frecuentemente como referencia en el contexto de la segunda gran ola de independencias en el siglo veinte (Figueroa 2015; Horne 2015). El Caribe también tomó un rol importante en ese contexto.

Tal y como se empezó a explorar anteriormente, si el Caribe es la región que ha sido expuesta por más tiempo a la colonialidad en el Nuevo Mundo, resulta que ha tenido un rol importante en las dos grandes olas de independencias mundiales: la que se dio principalmente en las Américas durante finales del siglo dieciocho y el diecinueve, y la que se dio principalmente en Asia y África en el siglo XX. Hay varias diferencias importantes entre estas olas de independencia. Mientras, con pocas excepciones como fue el caso de Haití, las revoluciones del siglo XIX en las Américas estuvieron dirigidas por y servían mayormente a los intereses de comunidades mestizas y criollas que habían emergido tras un largo colonialismo de población, en África y en Asia las revoluciones eran lideradas por sujetos nativos de esas regiones con menos relación con Europa que los revolucionarios americanos (Maldonado-Torres 2018). Otra diferencia clave es que si bien los revolucionarios latinoamericanos eran críticos del dominio español y del aparente atraso de España con respecto a la modernidad de Francia o Inglaterra, las figuras revolucionarias en Asia, África, y partes del Caribe en el siglo XX tendían a ser más escépticas del proyecto civilizatorio europeo como un todo. Esto indudablemente era un reflejo, tanto de la crítica radical a Europa que ya se había formulado en esas regiones, como de la deslegitimación general de Europa tras dos guerras mundiales.

El trabajo de Aimé Césaire fue crucial en esta expresión del giro decolonial. Por un lado, ya a partir de los años 30, Césaire, junto a Leopoldo Senghor, Paulette Nadal, Suzanne Césaire y otras y otros proponen y avanzan la idea y la causa de la “negritud”, entendido como proyecto de afirmación de la cultura y la historia negra y de la diáspora africana. Este fue un proyecto formado por estudiantes y migrantes caribeños y africanxs en París. El proyecto de la negritud se alimentaba de las producciones culturales afro-caribeñas y africanas que valoraban las contribuciones de personas de África y afro-descendientes en estas regiones. Para Césaire, la afirmación del valor de la historia, cultura, y conocimiento de pueblos que habían sido racializados como negros tenía como meta la subversión de la idea de una diferencia ontológica entre las razas y la búsqueda de un nuevo internacionalismo humanista que sobrepasara los límites del eurocentrismo y de la colonialidad.

Por otro lado, Césaire también se ocupa de ofrecer una de las críticas más contundentes a Europa tras la Segunda Guerra Mundial. En su *Discurso sobre el colonialismo* (2006), Césaire propone que Europa es una civilización “decadente” que aparece desnuda frente a millones de personas que, habiendo sido esclavas y colonizadas, se erigen como juezas y jueces. El término *decadencia* había sido popularizado para ese entonces por trabajos como los de Oswald Spengler, quien llegó a tener una influencia considerable en un número de intelectuales en América Latina y el Caribe (Birkenmaier 2013). Spengler publica el primer tomo de su texto *La decadencia de occidente* en el 1918, casi coincidiendo con la derrota de Alemania y el fin de la Primera Guerra Mundial. En el texto, escrito en alemán, se registra un pesimismo profundo sobre el futuro de Alemania y de Europa. Que Spengler estuviese intentando echar luces sobre las condiciones de la Europa del momento queda claro desde el prólogo. En 1917 escribió: “Aun cuando se trata de una filosofía general de la historia, [este trabajo] constituye un comentario, en sentido profundo, a la gran época bajo cuyo signo hanse formado sus ideas directrices. El título, decidido desde 1912, designa con estricta terminología, y correspondiendo a la decadencia u ocaso de la ‘antigüedad’, una fase de la historia universal que comprende varios siglos y en cuyos comienzos nos encontramos al presente” (Spengler [1918] 1966, 158).

Para Spengler, la historia no recorre una trayectoria lineal, sino más bien cíclica. Spengler tomaba a la naturaleza, y a los estudios sobre ella, como ejemplo e inspiración. Tal y como en la naturaleza la vida

orgánica nace, se desenvuelve, madura, y decae, así también con la historia. Spengler pensaba que Europa ya estaba en su periodo de decadencia. Alemania debía tomar cuenta de esto para así poder emerger nuevamente como “el espíritu y el alma y el catalizador militar del imperio global de la civilización, o *imperium mundi*” (Merry 2018, 346, mi traducción). La idea de que la vieja Europa estaba en decadencia inspiró la idea de que otras regiones estuvieran en otros estadios históricos. Así, como explica Lori Cole (2013, 122), “En respuesta a la sugerencia del decaimiento de Europa, los latinoamericanos a menudo tomaban la dirección del cosmopolitanismo.... El cosmopolitanismo, en este contexto, les permitía a los latinoamericanos posicionarse a sí mismos como el futuro de Europa, absorbiendo las lecciones culturales del pasado”. Cole cita la idea de Gerard Aching, quien, refiriéndose a las élites latinoamericanas que aludían al cosmopolitismo en ese momento comenta: “El cosmopolitismo fue el discurso que ellos usaron para diferenciarse de los poderes coloniales de antaño solo en la medida que esa diferenciación les daba acceso a un status igual, a un prestigio que estaba a la par con el de sus previos colonizadores” (citado en Cole 2013, 123, mi traducción). La respuesta latinoamericana del cosmopolitismo buscaba oponerse a la subordinación de América Latina ante Europa, pero, por otro lado, todavía tomaba a Europa como referente importante para definirse y aceptaba los términos del recuento espengleriano. Es distinto lo que hace Césaire, quien cambia la definición de decadencia y reta los términos de la lógica espengleriana, ofreciendo así un giro decolonial desde el Caribe, África, el Sur global, y la experiencia de los pueblos negros en el mundo en el contexto de la segunda ola de luchas por la descolonización y la emergencia de la Guerra Fría.

Césaire (2006, 13) comienza *Discurso* con una definición de decadencia en una oración que también sirve de párrafo: “Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente”. Para Césaire, la decadencia de una civilización no tiene que ver con su longevidad o con leyes de la historia, sino con su capacidad y determinación para “resolver los problemas que suscita”. Para él, el problema de la civilización europea consiste en ser “incapaz de resolver los dos problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial” (13). Pero más serio que simplemente ser incapaz de resolver estos problemas, la decadencia de Europa se confirma en que es una civilización que “escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales” (13). Escoger cerrar los ojos es una acción deliberada cuya meta no puede ser otra que el engaño y el auto-engaño. Esta es la raíz de lo que Césaire identifica como “la maldición más común en este asunto”, la cual consiste en “ser la víctima de buena fe de una hipocresía colectiva, hábil en plantear mal los problemas para legitimar mejor las odiosas soluciones que se les ofrecen” (14). Para Césaire, la emergencia del fascismo y del hitlerismo en Europa son indicaciones de esta maldición auto-generada.

Césaire propone que la Segunda Guerra Mundial deja a Europa “moral y espiritualmente indefendible” (13). También argumenta que los colonizados no tuvieron que esperar hasta este momento para saber que “sus ‘amos’ provisionales mienten” (12). Eso quiere decir que la maldición y la decadencia de Europa ya se dejaba ver en las matanzas, torturas, encarcelamientos, y estragos en lugares como Indochina, Madagascar, “África negra”, y las Antillas (13). Ante estas formas de violencia sistemática Europa se mantenía alerta para producirlas, pero en general tan ciega como indiferente para confrontarlas como problemas. En esta actitud, ya Césaire identifica la existencia de Hitler. Por eso argumenta que cuando “el muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX” no le perdona a Hitler por la guerra y el genocidio lo que no le perdona “no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco ... y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África” (15). Con esto Césaire indica que el fascismo y el hitlerismo no se pueden desconectar del colonialismo; que el colonialismo tiene efectos que van más allá del sufrimiento de los colonizados. Para Césaire, el colonialismo “des-civiliza” y “embrutece” al “civilizador” (15) de tal forma que la violencia no se contiene en las colonias ni solamente afectan a los colonizados. La emergencia y propagación del fascismo y el hitlerismo no se pueden entender sin estas consideraciones. En este análisis se muestra el giro decolonial como cambio de actitud que toma a la modernidad como problema y la cuestiona mientras plantea un tipo de relación diferente, humana, con los esclavos y colonizados —una relación que los toma como personas que piensan y no como problemas—.

Hitler también se manifiesta en que el rechazo aparente del fascismo y del holocausto por parte del Europeo promedio tras la Segunda Guerra Mundial no incluya el repudio al colonialismo. Es quizás más que nada esta inconsistencia la que lleva a Césaire a escribir el *Discurso*: los discursos hegemónicos europeos de pos-guerra no solo reflejan una ceguera voluntaria frente a los lazos entre el fascismo y el colonialismo, sino que proponen que la colonización se justifica porque a través de ella se les llevó la civilización a los pueblos colonizados. A esto es lo que Césaire (2006, 14) llama “la mentira principal a partir de la cual proliferan todas las demás”. Ante esta mentira, Césaire formula una pregunta que busca desenmascarar la mentira,

constatar la hipocresía, y dirigir el pensamiento y la acción a otra dirección: ¿qué es, en su principio, la colonización? (14). A esta pregunta Césaire la llama la “inocente pregunta inicial”. Con esta pregunta vemos que la percepción de las y los esclava/os que sus amos mienten toma un carácter más formal que puede servir como instrumento o vía para la descolonización y la desmantelación del fascismo. Es decir, la pregunta refleja y aumenta un giro decolonial. Esto quiere decir que para Césaire, Europa todavía tenía al menos una posibilidad más de cambio.

Para Césaire, la decadencia en las civilizaciones no obedece leyes naturales ni históricas, sino que refleja determinaciones y patrones que inhiben la confrontación con los problemas generados por las mismas civilizaciones. Esta idea provee elementos para comprender a la colonialidad, que puede ser vista como un patrón que genera tendencias, lógicas, y deseos que llevan al genocidio, la tortura, las violaciones, y otras formas de violencia mientras a la vez produce ofuscamiento al nivel del conocimiento, la moral, y la afectividad. Al no tratarse de una ley natural, Césaire plantea que puede evitarse caer en la decadencia. Para esto, sin embargo, hay que romper con el patrón de ofuscamiento, engaño y ceguera. Como se ha visto, el *Discurso* provee al menos dos posibilidades para esto. Por un lado, el reconocimiento del conocimiento de las esclavas apunta a que existen recursos para que las y los que están en la posición de “amos” temporales puedan cuestionar efectivamente las formas de ofuscación y violencia que produce su civilización. Esto es más difícil de lo que parece porque presupone justamente que los amos vean a las personas esclavizadas como interlocutoras genuinas y no como esclavas y esclavos naturales, o personas inferiores. Es decir, recurrir a obtener recursos para salir del ofuscamiento y la violencia requiere que ya se haya alcanzado la solución. Esta situación le añade una dimensión adicional al significado de la “maldición” que, según Césaire (2006, 14), afecta a las personas que son seducidas por la “hipocresía colectiva” que busca justificar la colonización. Una maldición usualmente no se quita muy fácilmente.

Otra forma en que las personas en la posición de amo o ama pueden comenzar a apartarse de la ofuscación y la violencia es tomando en serio la “inocente pregunta” que Césaire (2006, 14) hace: “¿qué es, en su principio, la colonización?” Sin embargo, el tema de la colonización genera ansiedad en los sujetos normativos, lo que lleva a que esta pregunta se tiende a evadir o a interpretar de manera reductiva. Por eso, Césaire se toma la mayor parte del discurso intentando responderla. La idea es que el *Discurso* puede servir para provocar un giro decolonial en sujetos normativos europeos. Césaire tiene la esperanza de poder influir en el discurso político y cultural europeo de posguerra. Piensa que el contexto del fin de la Segunda Guerra Mundial, que coincide con la existencia de múltiples luchas por la descolonización y la independencia de colonias europeas en Asia, África, y el Caribe, se presenta como una oportunidad para que Europa tome un giro que la lleve a confrontar sus problemas. Para Césaire (2006, 43), ese giro llevaría a que Europa tome “la iniciativa de una política de las nacionalidades, la iniciativa de una política nueva fundada en el respeto de los pueblos y de las culturas, en África, en Oceanía, en Madagascar, es decir, a las puertas de África del Sur, en las Antillas, es decir, a las puertas de Estados Unidos”. De no hacer esto en el contexto de posguerra, Césaire plantea que “Europa habrá perdido ella misma su última oportunidad y se habrá cubierto, con sus propias manos, con la sábana de las tinieblas mortales” (45).

Se han planteado y analizado aquí pues dos momentos y expresiones distintas pero interrelacionadas del giro decolonial donde figuras caribeñas juegan un rol crucial: una en la Revolución haitiana y en una perspectiva de su formación como república, y la otra en la formación de una conciencia descolonizadora y anti-fascista que se alimenta de la larga trayectoria de la colonización y de luchas por la descolonización en el Caribe.

El Caribe y el pensamiento caribeño parecen cruciales para formular una analítica y una sociogénesis histórica del giro decolonial. A eso me refería antes con la noción del giro decolonial entendido de forma amplia. Pero también había afirmado que el giro decolonial a veces se usa de forma más estrecha. En este manejo del término el giro decolonial frecuentemente apunta al trabajo de la presunta red modernidad/colonialidad/decolonialidad a la que me he referido anteriormente. Aquí también me propongo subrayar la relevancia del Caribe.

El giro decolonial entendido de forma estrecha: El proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad

El giro decolonial entendido de forma estrecha, es decir la red que forma lo que Escobar (2003, 51) denominó como “proyecto de investigación modernidad/colonialidad” se empieza a formar durante la década de 1990. No es casualidad que los primeros escritos publicados en los que se utiliza el concepto de colonialidad aparecieron cerca del 1992 y que ambos hacen referencia al quinto centenario del tal llamado descubrimiento de las Américas. El primero se trata de un texto de Quijano (1991a) titulado “Colonialidad y

modernidad/racionalidad” y el otro por Quijano e Immanuel Wallerstein (1992) titulado “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”. Con esto quiero destacar que la formación del concepto colonialidad no responde tanto a una particularidad de América Latina, sino a una reflexión sobre las Américas, y más precisamente aún, a una reflexión sobre las Américas desde el cuestionamiento de comunidades indígenas a celebraciones del quinto centenario del tal llamado descubrimiento.

En su explicación del significado de la colonialidad, Quijano resalta la dominación cultural europea y la elaboración e imposición de un paradigma de la racionalidad moderna occidental. Quijano ve la presencia obvia de la colonialidad en la forma hegemónica de concebir el conocimiento y de producirlo. Y esta dominación epistemológica euro-moderna toma lugar junto a la destrucción masiva de otras culturas y otras formas de producir conocimiento. Para Quijano (1991a, 13), es en América Latina donde esa “represión cultural y la colonización del imaginario”, “acompañadas de un masivo y gigantesco exterminio de indígenas” llevó a una “destrucción de la sociedad y la cultura”. Esto fue distinto que en partes como Asia y África donde hubo destrucción, pero no a la escala que en América Latina. Ahora bien, cuando Quijano se refiere al núcleo donde se dio el exterminio de indígenas en América Latina él se refiere específicamente al “área azteca-maya-caribe” y al área del mundo andino. Sin embargo, en el ensayo con Wallerstein, ellos dicen que la devastación cultural y demográfica ocurrió en “las Américas”, “salvo tal vez en las zonas mejicanas y andinas” (583). Puestas una al lado de la otra estas formulaciones indican que no fue ni en México ni en la zona andina donde más duramente se dio lo que Quijano describe como los indicios primeros de la colonialidad, sino en el Caribe. Pero ni Quijano ni Wallerstein se animan a prestarle la atención al Caribe que esta región merece; parece que tienen en mente más bien a América Latina y a los Estados Unidos. Más cerca de tomar en serio al Caribe estará la teórica jamaicana Sylvia Wynter (1995) quien también escribe sobre la relevancia teórica del tal llamado descubrimiento de las Américas para teorizar la modernidad.

En el 2003, tras ya haber explorado el tema de la relevancia del “descubrimiento” y de la esclavitud racial para entender a la modernidad occidental por al menos veinte años, Wynter escribió un ensayo en el que discute y vincula sus ideas al concepto de colonialidad. Esta no fue la primera vez que Wynter entraba en contacto con el trabajo de Quijano o con el concepto de colonialidad (Wynter 2003). Según Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007), Wynter formaba parte de un grupo de discusión sobre la colonialidad, el Coloniality Working Group (Grupo de trabajo sobre la colonialidad), que se creó en la Universidad de Binghamton a mediados de los años 90 y que fue dirigido por el sociólogo puertorriqueño Kelvin Santiago. En ese grupo también se encontraban dos otros sociólogos que han venido a ser autores muy reconocidos dentro del giro decolonial: Ramón Grosfoguel, quien era profesor de sociología, y Agustín Lao-Montes, quien en ese entonces era estudiante doctoral, ambos en la Universidad de Binghamton. Ambos formaban parte de la comunidad del Centro Fernand Braudel dirigido por Wallerstein en la misma universidad. También es importante mencionar que la filósofa latina de los Estados Unidos María Lugones, bien conocida por sus contribuciones al feminismo de mujeres de color, por sus trabajos sobre la colonialidad del género, y por su propuesta del feminismo decolonial, fue la directora del programa de Estudios Latinoamericanos y Caribeños en la misma universidad entre 1993 y 1999. Lugones conoció a Quijano durante sus estancias en Binghamton, y entre el 2003 y el 2005 participó en encuentros sobre el pensamiento decolonial en la Universidad de California en Berkeley organizados por Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, y José David Saldívar.

La presencia de los puertorriqueños Santiago-Valles, Grosfoguel, y Lao-Montes en el Coloniality Working Group dejaban clara la huella del Caribe en el proyecto en formación. El tema de la colonialidad comenzó a despuntar todavía más cuando Grosfoguel y Lao-Montes organizaron un congreso internacional, “Transmodernidad, capitalismo histórico, y colonialidad: un diálogo posdisciplinario”, donde además de Quijano y Wallerstein, contaron con la presencia del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel y del semiólogo y pensador argentino y latino de los Estados Unidos Walter Mignolo, los cuales pronto se convirtieron en figuras claves del giro decolonial. Ese congreso tuvo lugar en el 1998, año en el cual también el sociólogo Edgardo Lander organizó un simposio titulado “Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo” en el Congreso Mundial de Sociología que fue llevado en Montreal. Lander, de Venezuela, es profesor en la Universidad Central de Venezuela, en Caracas, en la costa norte del país, bañada por el mar Caribe y parte del circuito caribeño. La conclusión es que el común denominador de las primeras actividades desde donde despunta el giro decolonial —entendido de forma estrecha— es el Caribe, incluyendo sus diásporas. Es significativo también que tanto Santiago-Valles como Grosfoguel y Lao-Montes provengan de un “territorio no-incorporado”, o colonia, de los Estados Unidos en el Caribe.

No creo que sea fortuito que sean puertorriqueños y un venezolano (piénsese en lo que ha significado Venezuela para la región en los últimos veinte años en términos a la resistencia a las políticas de los Estados

Unidos en la región) los que tomen un rol crucial en la formación de lo que se convertirá en una red internacional de producción de conocimiento que tomará como eje a la colonialidad y a la decolonialidad. Es significativo también que en estos encuentros del 1998, no solo se reflejan interrogantes e inquietudes generadas por el quinto centenario del “descubrimiento”, por la caída del bloque soviético y el imperativo de repensar el pensamiento crítico, por la emergencia a nivel público del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y por discusiones acerca de los límites del posestructuralismo y del discurso poscolonial, sino que se llevan a cabo justo cien años después del 1898: año que significó una reconfiguración del poder imperial occidental y de la colonialidad en esta región y en partes del Océano Pacífico. El año 1898 fue preludeo de la acción de los Estados Unidos fuera de América del Norte, una acción que todavía se vive a flor de piel en el Caribe, particularmente en islas como Cuba, Puerto Rico, y las Islas Vírgenes.

La presencia caribeña en estos momentos de la formación del proyecto de investigación modernidad/colonialidad se ve reforzada cuando el también puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, autor de este ensayo, comenzó un contacto con Enrique Dussel, el que lo lleva a la Ciudad de México del otoño del 1998 al verano del 1999. Maldonado-Torres ya se había familiarizado con el pensamiento de Dussel en Puerto Rico y luego en territorio incorporado estadounidense con el filósofo afro-caribeño Lewis R. Gordon. Su contacto personal con Dussel se dio en el contexto de una conferencia en Duke University en 1997, donde Dussel y Mignolo participaron. Dussel estaba de profesor invitado en Duke ese año. Maldonado-Torres volvió a encontrarse con Mignolo en una mesa organizada por Dussel en el decimocuarto Congreso Interamericano de Filosofía y el décimo Congreso de Filosofía en Puebla, México, en agosto del 1999. Fue allí donde primero escuchó y tuvo la oportunidad de entrar en diálogo con Mignolo sobre el concepto de diferencia colonial, clave en la obra de Mignolo ([2000] 2003) que saldría publicada en inglés el año siguiente. Y luego en el año 2000 Grosfoguel y Maldonado-Torres coinciden en Boston e intercambian materiales relevantes al tema de la colonialidad y la transmodernidad. Ese mismo año Grosfoguel invita a Mignolo para discutir su libro ([2000] 2003) en Boston College entre los que asistió también Maldonado-Torres. El diálogo entre Maldonado-Torres y Mignolo aumentó cuando el primero se unió como catedrático asistente en Duke University, donde ya se encontraba Mignolo. Allí Maldonado-Torres estuvo por dos años antes de unirse a Grosfoguel y a José David Saldívar para continuar explorando los temas de la colonialidad, la transmodernidad, y el pensamiento fronterizo en la Universidad de California en Berkeley. Fue en Berkeley donde Maldonado-Torres organizó el evento “Mapping the Decolonial Turn” en 2005, y donde propuso el término *giro decolonial* para referirse a la gama de expresiones teóricas y filosóficas que abordan el problema de la colonización y el proyecto de la descolonización de forma fundamental (Maldonado-Torres 2017).

El congreso “Mapping the Decolonial Turn” se propuso facilitar un diálogo más profundo entre distintas figuras del pensamiento caribeño, de latinxs de los Estados Unidos, feministas de color, y latinoamericano. Por eso no fue casualidad que hubiese un distanciamiento consciente de una interpretación latinoamericanista del proyecto de investigación que emergía en ese contexto. Pese a su gran utilidad, el artículo de Escobar sobre el “programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano” contribuyó en cierto sentido a ese latinoamericanismo, pero no se puede perder de perspectiva el contexto en el que presentó y publicó por primera vez este trabajo: el Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa en el 2002. Fue frente a esa audiencia que Escobar proponía la relevancia del proyecto de investigación que estaba emergiendo. En cambio, el evento de “Mapping the Decolonial Turn” se dio en el espacio de los llamados estudios étnicos (*ethnic studies*) en la Universidad de California, en Berkeley. Los estudios étnicos en los Estados Unidos no se refieren simplemente a estudios sobre la etnicidad en los Estados Unidos, sino que son formas de estudio que emergen del activismo social, artístico, y epistémico de minorías racializadas en los Estados Unidos. Los estudios étnicos fueron resultado de una negociación con movimientos radicales de estudiantes de distintos grupos racializados los cuales demandaron la creación de una Escuela del Tercer Mundo (Third World College), paralela a escuelas de las humanidades, de ingeniería, o de derecho, por ejemplo, en universidades.

La propuesta del Third World College era una de descolonización epistémica, y desde temprano en su formación se hablaba de colonialismos internos en los Estados Unidos. La recepción de dos puertorriqueños en el Departamento de Estudios Étnicos, de Grosfoguel primero y de Maldonado-Torres un par de años más tarde, ayudó a fortalecer la conexión ya existente (en la presencia de Gloria Anzaldúa en el trabajo de Mignolo, y en el trabajo de José David Saldívar, por ejemplo) entre los estudios étnicos y el giro decolonial. Esto quedó reflejado en el congreso “Mapping the Decolonial Turn”. Estuvo presente la feminista chicana Chela Sandoval, la feminista latina María Lugones, Sylvia Wynter, Eduardo Mendieta, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, y Lewis Gordon, entre otras y otros. Era un “mapeo” del giro decolonial desde las Américas y mirando hacia el sur global en su totalidad. Ya para entonces existía también la Asociación

Caribeña de Filosofía (Caribbean Philosophical Association), de la que tanto Gordon como Maldonado-Torres fueron miembros fundadores. Los lazos entre el pensamiento decolonial y la Asociación Caribeña de Filosofía continúan hasta hoy.

La relevancia del Caribe al giro decolonial no termina ahí. En el año 2015 la Asociación de Estudios Latinoamericanos (Latin American Studies Association) tuvo su congreso anual en Puerto Rico. En ese contexto el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) decidió rendirle tributo a Aníbal Quijano por motivo de la publicación de un volumen muy amplio con selecciones de su obra (ver Quijano 2014). Uno de los comentaristas fue el puertorriqueño Ángel Quintero, quien apuntó a un cierto andino-centrismo en la composición de la antología y en la forma en que se interpreta el trabajo de Quijano. Quintero (2015) argumenta que hay tres vínculos importantes entre el pensamiento de Quijano y el Caribe a través de Puerto Rico: (1) el reconocimiento de la relevancia mundial de la migración puertorriqueña, también llamada por Quijano (2015) mismo, como “boricua”, en los Estados Unidos, la que representó para él un “preludio” de la “subversión cultural mundial que van produciendo hoy las migraciones desde el mundo de la colonialidad hacia los centros el poder mundial”, (2) la “resonancia” que Quijano encontró entre sus estudios culturales del “cholo” en los Andes y de la “mulatería boricua” en Puerto Rico (lo que apunta también a una cercanía entre el acercamiento de Quijano a la colonización y a los estudios sobre las plantaciones en el Caribe de expertos como Sidney Mintz; uno pudiera también añadir conexiones entre el pensamiento de Quijano y el New World Group de Lloyd Best, Elsa Goveia, y otras figuras caribeñas activas a finales de los 1950s y durante los 1960), y (3) la contribución de la experiencia de Quijano (2015) en sus estadias en Puerto Rico al desarrollo conceptual de la idea de raza, y por tanto a la noción de colonialidad del poder, pero también a la colonialidad.

Una experiencia en particular fue crucial para Quijano durante una de sus estadias en Puerto Rico: el entierro del músico afro-puertorriqueño Rafael Cortijo. Termine este ensayo sobre la relevancia del Caribe para entender la colonialidad y el giro decolonial con unas palabras del muy apreciado maestro y amigo Quijano, con quien compartí por última vez en la casa de Quintero en San Juan, Puerto Rico, tras la presentación de la colección de ensayos publicados por CLACSO, sobre lo que significó para él la gran fiesta caribeña que fue el entierro de Cortijo:

Como todos los cimarrones de este mundo, sabía ... que hay una relación entre música y sociedad/cultura. Pero hasta entonces mi saber no había dejado de ser intelectual y no me había permitido entrar entero, corporalmente, al escondido espacio donde el poder y las gentes se juegan la vida cada día. Porque el ritmo era, exactamente, eso: un espacio-tiempo de confrontación entre el poder y la corporeidad... Desde entonces, en el curso de mis muchas estancias boricuas, mientras me hacía familiar con los sonidos de todos los caribes de América, fue terminando de limpiarse en mí la idea de corporeidad, liberada, por fin, de la vieja prisión eurocentrista de la dualidad cuerpo-alma, materia-espíritu, razón-emoción. Saliendo de esa cárcel de larga duración, la corporeidad emergía radiante como sede y modo de ser humano en este mundo y ponía al desnudo su relación con el poder”. (Citado en Quintero 2015)

Biografía

Nelson Maldonado-Torres es director del Instituto Avanzado de Estudios Caribeños Críticos y catedrático del Departamento de Estudios Latinos y del Caribe y del Programa de Literatura Comparada de la Universidad de Rutgers, en Nueva Jersey. Co-preside la Fundación Frantz Fanon en París, y fue presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía (2008–2013). Sus publicaciones incluyen *Against War: Views from the Underside of Modernity* (Duke University Press, 2008), la colección de ensayos *La descolonización y el giro decolonial*, publicado por la Universidad de la Tierra (México) en el 2011, y el libro co-organizado *Decolonialidad e pensamiento afrodiaspórico* (Auténtica, 2018).

Referencias

- Adlbi Sibai, Sirin. 2016. *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. México, DF: Ediciones Akal.
- Arias, Arturo. 2018. “From Indigenous Literatures to Native American and Indigenous Theorists: The Makings of a Grassroots Decoloniality”. *Latin American Research Review* 53 (3): 613–626. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.181>
- Arpini, Adriana. 2012. “De Toussaint Louverture a Joseph-Anténor Firmin. Dos expresiones de la lucha por la libertad y la igualdad en Haití”. *Revista Pucara* 24: 61–78.

- Bidaseca, Karina, ed. 2016. *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO.
- Birkenmaier, Anke. 2013. "Scenarios of Colonialism and Culture: Oswald Spengler's Latin America". *MLN* 128 (2): 256–276. DOI: <https://doi.org/10.1353/mln.2013.0021>
- Bouteldja, Houria. 2017. *Los blancos, los judíos, y nosotros: hacia una política del amor revolucionario*. Traducido por Anabelle Contreras con la colaboración de Claire Lienart. Madrid: Akal.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, eds. 2007. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores.
- Césaire, Aimé. 1981. *Toussaint Louverture: La Révolution française et le problème colonial*. París: Présence Africaine.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Traducido por Mara Viveros Vigoya. Madrid: Editorial Akal.
- Cole, Lori. 2013. "'How Do You Imagine Latin America?': Questioning Latin American Art and Identity in Print". *Global South* 7 (2): 110–133. DOI: <https://doi.org/10.2979/globalsouth.7.2.110>
- Crichlow, Michaeline. (2009). *Globalization and the Post-Creole Imagination: Notes on Fleeing the Plantation*. Durham, NC: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822392453>
- Escobar, Arturo. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa* (1): 51–86. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.188>
- Espinosa Miñoso, Yuderlys, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz, eds. 2014. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Fanon, Frantz. 1965. *Por la revolución africana*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz. 2001. *Los condenados de la tierra*. Traducido por Julieta Campos. 3ª ed. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal. DOI: <https://doi.org/10.7476/9788523212148>
- Figuerola, Victor. 2015. *Prophetic Visions of the Past: Pan-Caribbean Representations of the Haitian Revolution*. Columbus: Ohio State University Press.
- Firmin, Joseph-Antenor. (1885) 2004. *De l'égalité des races humaines: Anthropologie positive*. París: Éditions L'Harmattan.
- Firmin, Joseph-Antenor. 2011. *Un acercamiento a "La igualdad de las razas humanas"*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Fischer, Sibylle. 2004. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham, NC: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822385509>
- Flores, Tatiana, y Michelle Stephens, eds. 2017. *Relational Undercurrents: Contemporary Art of the Caribbean Archipelago*. Los Angeles: Museum of Latin American Art.
- García-Peña, Lorgia. 2016. *The Borders of Dominicanidad: Race, Nation, and Archives of Contradiction*. Durham, NC: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822373667>
- García Salazar, Juan, y Catherine Walsh. 2017. *Pensar sembrando/sembrar pensando con el abuelo Zenón*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar and Abya Yala.
- Gordon, Lewis R. 2000. *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.
- Grosfoguel, Ramón. 2018. "¿Negros marxistas o marxismos negros? Una mirada descolonial". *Tabula Rasa* 28 (enero–junio): 11–22. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>
- Hanke, Lewis. 1974. *All Mankind Is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Horne, Gerald. 2015. "The Haitian Revolution and the Central Question of African American History". *Journal of African American History* 100 (1): 26–58. DOI: <https://doi.org/10.5323/jafriamerhist.100.1.0026>
- James, C. L. R. (1938) 1989. *The Black Jacobins: Toussaint L'Overture and the San Domingo Revolution*. 2ª ed. New York: Vintage-Random.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2006. "Toward a Critique of Continental Reason: Africana Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas". En *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African-American Studies*, editado por Lewis Gordon y Jane Anna Gordon, 51–84. Boulder, CO: Paradigm Press.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Frantz Fanon, filosofía poscontinental, y cosmopolitanismo des-colonial". En *De la teoría crítica a la crítica plural de la modernidad*, editado por Oliver Kozlerek, 147–168. Buenos Aires: Biblos.

- Maldonado-Torres, Nelson. 2011. "Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique—An Introduction". *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1 (2): 1–15.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2016. "Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality". Frantz Fanon Foundation. <http://fondation-frantzfanon.com/outline-of-ten-theses-on-coloniality-and-decoloniality/>.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2017. "The Decolonial Turn". En *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*, editado por Juan Poblete, 111–127. Londres: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315158365-8>
- Maldonado-Torres, Nelson. 2018. "Colonialismo, neocolonial, colonialismo interno, lo poscolonial, colonialidad y decolonialidad". Traducido por Rafael Vizcaíno. En *Términos críticos en el pensamiento caribeño y latinoamericano: Trayectoria histórica e institucional*, editado por Yolanda Martínez-San Miguel, Ben. Sifuentes-Jáuregui, y Marisa Belausteguigoitia, 111–128. Boston: Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.
- Maldonado-Torres, Nelson. Inédito. "Caribbean Theorizing and/in the Decolonial Turn".
- Martínez-San Miguel, Yolanda. 2018. "Colonialismo y decolonialidad archipelágica en el Caribe". *Tabula Rasa* 29: 37–64. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.03>
- Martínez-San Miguel, Yolanda, y Michelle Stephens, eds. 2020. *Contemporary Archipelagic Thinking: Towards New Comparative Methodologies and Disciplinary Formations*. London: Rowman & Littlefield International.
- Merry, Robert W. 2018. "The United States as the Last Nation of the West". En *Oswald Spenglers Kulturmorphologie: Eine Multiperspektivische Annäherung*, editado por Sebastian Fink y Robert Rollinger, 345–356. Wiesbaden, Alemania: Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-14041-0_16
- Mignolo, Walter. (2000) 2003. *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís. Madrid: Ediciones Akal.
- Mignolo, Walter. 2005. *The Idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo. 2013. *Coloniality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization*. Dakar: CODESRIA.
- Quijano, Aníbal. 1991a. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena* 29: 11–20.
- Quijano, Aníbal. 1991b. "La modernidad, el capital, y América Latina nacen el mismo día". *ILLA—Revista del Centro de Educación y Cultura* 10 (enero): 42–57.
- Quijano, Aníbal. 1993. "'Raza, 'etnia, y 'nación': Cuestiones abiertas". En *José Carlos Mariátegui y Europa: El otro aspecto del descubrimiento*, editado por Roland Forgues, 167–187. Lima: Amauta.
- Quijano, Aníbal. 2000a. "Colonialidad del poder, eurocentrismo, y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 201–246. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV), Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).
- Quijano, Aníbal. 2000b. "¡Que tal raza!" *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 5 (1): 37–45.
- Quijano, Aníbal. 2014. *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Compilado por Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal, e Immanuel Wallerstein. 1992. "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 134: 583–591.
- Quintero, Ángel. 2015. "Aníbal Quijano y Puerto Rico". *80 grados*. <http://www.80grados.net/anibal-qui-jano-y-puerto-rico/>.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2007. "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges". *Review (Fernand Braudel Center)* 30 (1): 45–89.
- Spengler, Oswald. (1918) 1966. *La decadencia de occidente*. Traducido por Manuel G. Morente. Tomo 1, *Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Taylor, Taryne Jade. 2015. "A Singular Dislocation: An Interview with Junot Díaz". *Paradoxa* 26: 97–110.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Wynter, Sylvia. 1995. "1492: A New World View". En *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, editado por Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford, 5–57. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Wynter, Sylvia. 2003. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, Its Overrepresentation—An Argument". *New Centennial Review* 3 (3): 257–337. DOI: <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>

How to cite this article: Maldonado-Torres, Nelson. 2020. El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial. *Latin American Research Review* 55(3), pp. 560–573. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.1005>

Submitted: 14 July 2019

Accepted: 24 November 2019

Published: 08 September 2020

Copyright: © 2020 The Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. See <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

LARR

Latin American Research Review is a peer-reviewed open access journal published by the Latin American Studies Association.

OPEN ACCESS 