

REPENSANDO LA RELACIÓN ENTRE DECOLONIALIDAD Y HEGEMONÍA¹

Rethinking relationship between
decoloniality and hegemony

Carlos Rafael Rea Rodríguez²

Fecha de recepción: 26 de enero del 2015

Fecha de aceptación: 22 de mayo del 2015

.....

1- Este trabajo constituye una reflexión teórica que se inserta en una reflexión mayor sobre la relación entre diálogo de saberes, traducción y hegemonía, entendidas como operaciones no excluyentes –propongo–, que permiten pensar los caminos de la recomposición político-cultural de las sociedades contemporáneas, a partir del reconocimiento de su carácter constitutivamente plural y conflictivo (al respecto, ver Rea, Carlos. *s/f.*). Asimismo, esta búsqueda encuentra su correlato empírico en el estudio que actualmente realizo sobre los procesos que dan vida a la probable emergencia de una contrahegemonía regional en Nayarit (ver Rea, 2014 y 2015).

2- Nacionalidad: Mexicano. Grado: Doctor en Sociología. Adscripción: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Nayarit. Correo electrónico: carlosrea@yahoo.fr.

Resumen

En este trabajo se sostiene que para que la descolonización se convierta en una práctica social históricamente emancipadora, debe articularse con la construcción de una contrahegemonía que parta del reconocimiento de la inextinguible pluralidad sociocultural y de la ineluctabilidad de la diferencia y el conflicto políticos y que, por tanto, reconozca la imposibilidad de construir órdenes universales plenos y abstractos. La construcción de una contrahegemonía es posible a través de la operación de traducción propuesta por Santos, que supone la detección y acrecentamiento de lo que este autor denomina las zonas de contacto. Propongo además que la noción de contrahegemonía propuesta por Santos puede ser potenciada empleando la teoría de Laclau, para pensar de una forma más consistente el trabajo epistémico-político de articulación, que no es sólo de traducción, sino de construcción de una hegemonía democrática y radical, siguiendo a Chantal Mouffe, que entraña ineludiblemente la producción de universales histórico-concretos.

Palabras clave: Decolonialidad, traducción, contrahegemonía, universales histórico-concretos, democracia agonística.

Abstract

The present study holds that in order to transform decolonization in a social practice that is historically emancipating, it should be articulated with the construction of counter-hegemony that starts from the recognition of the inextinguishable socio-cultural plurality and the ineluctable possibility of difference and political conflict, and therefore recognition of the impossibility of building full and abstract universal orders. The construction of counter-hegemony is possible through the translation operation proposed by Santos, that assumes the identification and increase of which this author denominates the contact zones. Santos' counter-hegemony proposal may be enhanced applying Laclau's theory in order to reflect in a more consistent way the political-epistemic articulation work, that is not just translation but the construction of a democratic and agonistic hegemony, following Chantal Mouffe that inevitably entrails the production of historical-concrete universals.

Keywords: Decoloniality, translation, counterhegemony, historical-concrete universals, agonistic democracy.

Introducción

En este breve trabajo me propongo defender la tesis de que para que la decolonización se convierta en una práctica social históricamente emancipadora, requiere articularse –tal y como lo sostiene Boaventura de Sousa Santos³ (2009, 2010)- con la construcción de procesos contrahegemónicos. La contrahegemonía, pensada en relación con la decolonización, tendría que partir del reconocimiento de la inextinguible pluralidad cultural, así como de la ineluctabilidad de la diferencia y el conflicto políticos en todo universo social. Asimismo, desde la postura que aquí asumimos, debería reconocer la imposibilidad de construir órdenes universales en los que dichas particularidades queden totalmente subsumidas o disueltas, y en los que la conflictividad social sea plenamente superada. Pero al mismo tiempo, la contrahegemonía, para emerger, necesita de un proceso de producción de articulaciones entre las diferencias presentes en el universo social en cuestión, lo cual es inicialmente posible –entre otras vías- a través de la operación de la traducción, mediante la detección y acrecentamiento de lo que Santos denomina las zonas de contacto. Por mi parte, propongo que la noción de contrahegemonía formulada por Santos puede ser potenciada empleando la teoría de Ernesto Laclau. Por medio de esta operación sostengo que podremos pensar de una forma más consistente el trabajo epistémico-político de articulación, que no es sólo de traducción, sino de construcción de una hegemonía democrática y radical que entraña ineludiblemente la producción social de universales histórico-concretos (Rea, 2014), como intentaré argumentar.

Desde esta perspectiva, decolonización y contrahegemonía tendrían que entenderse como dos procesos, que aunque no se implican mutuamente de forma inevitable⁴-, sí se encuentran íntimamente relacionados, en el camino de la construcción epistémico-política de la justicia cognitiva global propuesta por Santos. En mi opinión, lo más deseable es que esto ocurra en el contexto institucional de una democracia agonística, como la que propone Chantal Mouffe (2007, 2012), basándose en la formulación teórica de Laclau y de ella misma sobre la hegemonía.

Qué implica descolonizar

Pensar la condición colonial nos remite históricamente a tres escenarios posibles, que pueden o no estar imbricados entre sí: a) la dominación político-económica que sufre la población de una nación por parte de un estado extranjero; b) la dominación de una nación o grupo étnico a manos de otra nación o grupo étnico, dentro de un mismo estado (colonialismo interno) y, c) el colonialismo entendido como una gramática social (Santos, 2010). El criterio común entre estas tres formas de dominación, consiste en que, a pesar de que dicha dominación puede materializarse a partir de mecanismos de naturaleza

3- Para una revisión más detenida sobre el tema de la decolonialidad, ver por ejemplo: Dávalos, 2008; Gudynas, 2011; Lander, 2000; Lenkersdorf, 2000; Quijano, 2009 y 2011; Walsh, 2010. Este texto tiene sin embargo el interés particular de indagar en las potencialidades y limitaciones de la propuesta específica de Santos sobre este tema, y en las nuevas posibilidades que tendría al ponerla a dialogar con otra propuesta fundamental de la filosofía política de las últimas décadas, que es la de la hegemonía de Ernesto Laclau.

4- Esto lo argumentaré en la parte final del texto.

económica, política o simbólica, es la diferencia cultural entre naciones, etnias o grupos sociales, lo que está en la base de la justificación de la desigualdad y la dominación entre ellos.

Históricamente, esos escenarios de dominación colonial se vieron además imbricados durante los últimos dos siglos, con el orden de dominación capitalista, el cual se fue consolidando y expandiendo aceleradamente por todo el mundo. Esto provocó que en los países colonizados ambos órdenes se fueran entreverando hasta confundirse. Esta aparente indiferenciación ocasionó que con el advenimiento de los procesos de independencia política formal de las colonias respecto de sus metrópolis, y con la centralidad creciente que adquiriría la dinámica económico-política capitalista en cada vez más puntos del orbe frente a otros modos de producción, se haya llegado a ignorar la permanencia de la dominación de carácter étnico-racial al interior de los estados nacionales modernos.

Sin embargo, esa modalidad de colonización no se redujo a la relación de opresión abierta de unos grupos culturales a manos de otros dentro del mismo estado y con el respaldo activo del mismo aparato estatal, sino que llegó a penetrar dichas sociedades a un grado tal que el colonialismo se convirtió en

“una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, los espacios público y privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades (...) en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren” (Santos, 2010:32).

Sobre esta base se fue edificando y consolidando históricamente un orden de injusticia económico-política marcado por la impronta del capitalismo, pero fundamentado, aunque de una manera poco visible, por un poderoso orden de dominación sociocultural y epistémico de carácter colonial.

Por ello, pensar el trabajo de decolonización en cualquier sociedad sometida por el poder colonial en cualquiera de sus expresiones, significa en primer término, como tarea permanente -y en nuestra opinión, nunca plenamente realizable-, una labor deconstructiva, emancipadora, de carácter epistémico y político, que libere a los colonizados del yugo de poderes estatales extranjeros, de poderes nacionales internos al mismo estado, y de las relaciones socioculturales y las estructuras mentales en que dicha dominación se ha traducido. Pero, simultáneamente, y también de forma permanente, implica un trabajo reconstructivo que conduzca a la conformación de una contrahegemonía capaz de aportar las bases cognitivas, prácticas y políticas para establecer un orden democrático de tal naturaleza, que permita reconocer y hacer respetar la pluralidad y la diferencia, y que vuelva posible procesar el conflicto social y cultural desde una lógica agonística (este punto lo abordaremos más adelante, cuando exponamos la propuesta de Chantal Mouffe al respecto).

Decolonización y reconceptualización de la diferencia

Luchar por decolonizar implica en principio de cuentas reconocer la dominación de unos grupos étnico-culturales sobre otros en un contexto inter o intraestatal. Dicha dominación se basa en la existencia de una condición de diferencia sociocultural que permite, mediante un acto de categorización con un eminente contenido simbólico-político, atribuir a los grupos socioculturales implicados en la relación,

características natural o intrínsecamente desiguales que justificarían la prevalencia de alguno de ellos sobre el resto. Por lo tanto, sólo partiendo del reconocimiento de la diferencia inextinguible entre los grupos humanos, será posible entender el origen y la naturaleza de dicha relación de dominación colonial, así como cuestionar su legitimidad. Sólo desde ese punto de partida podrá llegar a plantearse entonces el problema de la emancipación respecto de cualquier centro imperial y, más allá, a considerar como horizonte a perseguir perpetuamente la desaparición de la condición colonial para cualquier grupo étnico-cultural. Para tal efecto, es imprescindible subvertir la relación de lo colonizado, pensándolo al mismo tiempo, como lo propone Santos, en oposición a lo imperial y fuera de las relaciones de colonización. Esta operación permitiría desmontar la idea de los universales abstractos, desde los cuales se legitima, al cuasi-naturalizarla, la supremacía de los centros imperiales y la inferiorización y subordinación de los colonizados. Igualmente, permitiría deconstruir la idea de que el de los centros imperiales es supuestamente el camino ineludible que los colonizados tendrían que recorrer para alcanzar su maduración y desarrollo históricos. Precisamente, desmontar estos universales abstractos y su papel legitimador, en este caso, de la dominación colonial, pasa por denunciar la identificación subrepticia que se hace de la perspectiva epistémica y cultural particular de los centros imperiales con la imagen de lo universal.

En opinión de Santos, construir una contrahegemonía es un proyecto factible a partir de tres operaciones íntimamente interrelacionadas: a) la sociología de las ausencias (a través de la cual se busca identificar la diversidad epistémico-cultural que ha sido convertida desde el poder en inexistente: las ecologías de saberes, reconocimientos, escalas, temporalidades, productividades); b) la sociología de las emergencias (operación que permite revivificar las posibilidades a que conduce el reconocimiento de la diversidad, repoblando, resignificando y ensanchando el presente, y que hace posible abrir el futuro a una diversidad de desenlaces posibles, al mismo tiempo que contraerlo, sujetándolo a un imperativo de cuidado prudente del mismo desde el presente), y; c) la traducción (supone el establecimiento al interior de dichas ecologías, de zonas de contactos que permitan dar crecientemente vida a un proceso de inteligibilidad recíproca y de articulación entre los distintos saberes, prácticas y actores).

En la base de la argumentación del autor lusitano se ubica la necesidad de reconocer la diferencia sociocultural como una realidad que debe emanciparse de toda forma de injusticia socioeconómica y política y, particularmente, epistémico-cultural. El horizonte que guiaría la lucha activa contra este último tipo de dominación, sería lo que él denomina como justicia cognitiva global. De inicio, es por medio de la sociología de las ausencias que puede llevarse a cabo la crítica de lo que él llama la razón metonímica (tomar la parte por el todo, lo que hizo históricamente posible hacer aparecer una visión de la realidad como la única adecuada y verdadera) y recuperar la experiencia social desperdiciada debido a la imposición de esa razón.

La diversidad sociocultural es entendida desde esta perspectiva, como una constelación de totalidades en sí mismas, que no reducen su existencia a ser partes de una totalidad única y universal, la cual, desde el argumento hegemónico, habría de regirse por una lógica que gobernara al mismo tiempo a la totalidad y a sus partes, de lo que se desprendería la completa homogeneidad entre esa supuesta totalidad y cada una de las partes. Esta operación ha cobrado forma y legitimidad a través de las categorizaciones dicotómicas concebidas para nombrar y organizar la totalidad del universo sociocultural, las cuales implican de manera intrínseca jerarquías de poder entre las partes relacionadas y, por tanto, entrañan simultáneamente –aunque se supone

que de manera provisional, desde el punto de vista histórico- la desigualdad.

Santos propone liberar cada diferencia sociocultural, tanto de las relaciones dicotómicas a las que han sido históricamente sujetas, como de la idea de totalidad universal, absoluta y abstracta, que desde el discurso hegemónico ha sido construida, para considerar en cambio dichas diferencias como totalidades en sí mismas. Lo que se busca con ello es avanzar en la visibilización y recuperación de las mismas como totalidades con vida propia (aunque tampoco éstas se entienden como internamente homogéneas o monolíticas). Con la traducción se procuraría la inteligibilidad mutua entre dichas totalidades sin destruir sus identidades y, por esta vía, se estaría recuperando la multiplicidad de formas de comprensión y de experienciación del mundo, con lo que se repoblaría y dilataría el presente y se preñaría el futuro de múltiples e inclusive aun impensadas posibilidades para su construcción social.

Además, Santos argumenta que la pertenencia de cada parte a una totalidad es precaria, pues siempre es posible que cada parte opere ella misma como totalidad o que deje de formar parte de una totalidad para integrarse a otra. De la misma manera, siempre persistirían elementos no integrados a la totalidad dominante, razón por la cual no podrían ser percibidos ni controlados por ella. Es precisamente por eso, o por la capacidad disruptiva que esos elementos pudieran poseer, que lo no percibido es socialmente producido como no existente. Y para ello llega a recurrirse a prácticas tendientes a la invisibilización de dichas diferencias o incluso a su exterminio, a lo que Santos le denomina *epistemicidio*.

Frente a ese orden dominante y a los efectos producidos por él, la sociología de las ausencias buscaría volver visibles las diferencias producidas como inexistentes, para de esa manera convertirlas en objetos posibles. Una primera tarea en esa dirección sería la detección de las *lógicas de producción de no existencia*: la monocultura del poder y del rigor del saber, la monocultura del tiempo lineal, la lógica de la clasificación social, la lógica de la escala dominante y la lógica productivista. Al poner al descubierto esas prácticas hegemónicas, se vuelve posible por oposición, ampliar el campo de las experiencias sociales creíbles, y con ello se abren las posibilidades para la experimentación social futura.

El universalismo negativo

Para llevar a cabo esta operación general de revisibilización de lo socialmente producido como inexistente, la sociología de las ausencias parte de la identificación de cinco *ecologías* fundamentales: de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las transescalas y de las productividades. Para nuestra argumentación en el presente texto, nos interesa abordar ahora algunos aspectos fundamentales de la ecología de las transescalas. En este aspecto, donde desde la visión hegemónica prevalece lo global sobre lo local y éste último se convierte en meramente residual (fenómeno al que le denomina “falso universalismo”), Santos defiende la idea de un *universalismo negativo* (entendida como la teoría general sobre la imposibilidad de la existencia de toda teoría general). Esta noción implica el reconocimiento de una pluralidad de aspiraciones universales, parciales y competitivas entre sí, que son localmente contextualizadas y que alimentan conflictos entre aspiraciones universales y globales alternativas. Frente a la

idea de la globalización hegemónica como proceso único y total, “La sociología de las ausencias opera aquí desglobalizando lo local con relación a la globalización hegemónica (...) y explorando la posibilidad de re-globalizarlo en la forma de una globalización contrahegemónica” (2009: 123). Para poder llevar a cabo esta labor, es preciso identificar “otras formaciones locales en las cuales se detecte la misma aspiración a una globalización opositoras y proponiendo articulaciones creíbles entre ellas⁵” (2009:123).

Frente a esta diversidad de ecologías, la *traducción* intentaría captar en un movimiento deconstructivo, la relación hegemónica que pueda existir entre distintas experiencias (identificando “los residuos eurocéntricos heredados del colonialismo”), al igual que lo que en ellas no quedaría reducido al vínculo hegemónico; y, en un movimiento reconstructivo, procuraría la inteligibilidad recíproca entre las experiencias a fin de intentar revitalizar y potenciar esas posibilidades marginadas⁶.

La traducción se expresa fundamentalmente de dos formas: primero, como traducción entre saberes, es decir, como una *hermenéutica diatópica*. Este tipo de traducción implica la interpretación entre dos o más culturas para identificar “preocupaciones isomórficas” (es decir, temas considerados como de importancia similar para las partes relacionadas; por ejemplo, la dignidad humana, la vida productiva, la sabiduría, las visiones del mundo, etc.) y las respuestas que ofrecen a las mismas. La hermenéutica diatópica se basa en el principio de incompletud intrínseca de toda cultura (el universalismo negativo), que empujaría a cada diferencia, mediante un cruce de motivaciones convergentes, a la búsqueda de una traducción con otras diferencias de las cuales podría aprender, desde una lógica intersaberes sobre el aspecto isomórfico en cuestión. La inteligibilidad recíproca producida habría de permitir, como resultado de la operación de traducción, la agregación de saberes no hegemónicos desde la cual sería posible la construcción de una contrahegemonía.

Un segundo tipo de trabajo de traducción puede ocurrir *entre prácticas sociales y sus agentes*, para crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y objetivos de acción, lo que puede conducir a su articulación (con sus límites y posibilidades concretos) para constituir prácticas contrahegemónicas. Cada momento y cada contexto histórico habrá de determinar qué articulaciones tienen mayor potencial contrahegemónico.

A partir de las dos operaciones enunciadas, la traducción busca producir inteligibilidad, coherencia y articulación en un mundo diverso. Supone al mismo tiempo un trabajo intelectual y político, pero también emocional. Busca producir zonas de contacto, que son “campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticos y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan” (Santos, 2009: 144). La razón cosmopolita forjada como horizonte emancipatorio en este contacto intercultural, sostiene que cada quien debe poder decidir qué habrá de poner en contacto y con quién en la traducción (la zona de contacto). Hay entonces una selectividad activa sobre lo que se pone en juego en la traducción, y hay una selectividad pasiva, que alude a lo que se ha vuelto impronunciado en la misma cultura propia, debido a una opresión extrema y prolongada que se ha sufrido. Las zonas de contacto más prometedoras son aquellas que logran un círculo de reciprocidad más amplio, son aquellas en las que se puede profundizar en la traducción y la hermenéutica diatópica.

5- Esta idea nos acerca a la postura defendida por Laclau, aunque en mi opinión, este último autor desarrolla dicho aspecto de la articulación contrahegemónica de una manera más consistente y sistemática, como intentaré mostrar enseguida.

6- Santos retoma en este punto las tesis de Tsenay Serequeberham, para pensar los desafíos actuales de la filosofía africana (Santos, 2009: 137).

En síntesis, la traducción tendría por objetivo crear constelaciones de saberes y prácticas capaces de dilatar y enriquecer el presente, y de constituir una alternativa creíble y factible a la globalización neoliberal, que sea concebible y construible en el presente. Con la diversificación de las experiencias y la tensión que introduce con las expectativas (posibilidades de reinventar nuestra experiencia), la posibilidad de un futuro mejor depende de la reinención del presente. La imaginación epistemológica permitiría crear justicia cognitiva, y la imaginación democrática, traducción entre prácticas y agentes para crear condiciones para una justicia global.

Los límites de la traducción

Sin duda, la reflexión de Santos sobre el tema de la colonialidad y la emancipación por la vía de las sociologías de la ausencia, de la emergencia y la traducción es de una riqueza extraordinaria. Sin embargo, considero que en su planteamiento existen algunas inconsistencias que quisiera destacar. En primer lugar, si partimos de la traducción como operación que habrá de suceder de manera múltiple y diversa entre las diferencias culturales a partir de temas concretos y en contextos específicos, configurando un escenario de ejercicios múltiples de inteligibilidad recíproca y articulación práctica en un mismo horizonte sociohistórico, no se explica convincentemente cómo habrá de darse el paso desde ese *archipiélago de traducciones* a la configuración de una contrahegemonía global, capaz de desafiar la hegemonía vigente. Sobre todo, el proceso de inteligibilidad recíproca no se piensa considerando simultáneamente de forma explícita el problema del conflicto social frente al cual están situadas las diferencias o totalidades participantes del encuentro, ni al interior de cada una de ellas, ni en la relación entre ellas, ni al exterior de la relación entre las mismas.

En segundo lugar, compartiendo plenamente la renuncia a la idea de los universales abstractos, y reconociendo la existencia de diferentes aspiraciones globales que son contextuales y competitivas entre sí, tal y como Santos lo propone, considero sin embargo que el autor lusitano no argumenta convincentemente por qué y cómo es que la articulación entre ellas sería posible -más allá de la referencia a la constitutiva incompletud de toda diferencia-, incorporando en su definición al mismo tiempo articulación y conflicto.

Respecto de los dos problemas enunciados, propongo que es posible enfrentarlos movilizandolos la teoría de la articulación hegemónica de Laclau y, en ella, de la noción de los universales entendidos como significantes vacíos con una capacidad contingente para representar al conjunto de los elementos o diferencias participantes en la relación hegemónica en construcción. Al mismo tiempo, la teoría laclauiana ofrece la posibilidad de pensar simultáneamente la articulación y el conflicto sociales en el surgimiento de la hegemonía, en la medida en que entiende la equivalencia y el antagonismo como dos caras del mismo proceso. Pasemos a desplegar un poco más estas ideas.

La articulación hegemónica y los universales histórico-concretos

En la propuesta teórica de Ernesto Laclau (2000, 2004, 2014) se afirma que para que la sociedad se configure como tal, deben producirse entre sus miembros procesos de equivalencia y antagonismo que

permitan el establecimiento de identidades sociales diferenciadas, a partir de las cuales se organizará el conjunto del universo social. Entre esas identidades sociales existen no solamente diferencias débiles que pueden dar lugar en otros momentos y circunstancias a nuevas equivalencias entre ellas. Si éste fuera el caso, implicaría la imposibilidad de establecer las fronteras del sistema social y, por tanto, las posibilidades gramaticales para la significación al interior de ella, al dejar ilimitada y permanentemente abierto y, por tanto, diluido, dicho espacio de relaciones. Para Laclau, en las relaciones sociales existen además diferencias que son socialmente producidas como antagónicas, las cuales constituyen el referente indispensable para poder instaurar fronteras, aunque provisionales, duras, que son la condición sin la cual no pueden ocurrir los procesos de identificación, de articulación y de existencia del sistema social. Es decir, el antagonismo permite definir un afuera que amenaza y subvierte potencialmente el sistema de significación en cuestión, impidiendo su positivación plena, pero que al mismo tiempo resulta indispensable para su propia articulación interna; esto es, lo que aparece como condición de imposibilidad del sistema, es también su condición de posibilidad. Si articulamos la idea de traducción de Santos con lo hasta aquí expuesto sobre la teoría de la articulación hegemónica, las traducciones son potencialmente posibles debido a las equivalencias producidas entre las diferencias, pero simultáneamente, debido a la definición de un antagonismo que es identificado/construido como común por las partes interactuantes.

Un tercer elemento importante para entender la articulación hegemónica es la emergencia de significantes vacíos. Para que el proceso de articulación hegemónica ocurra, es necesario que alguna de las particularidades sociales o identidades se convierta en significante vacío, es decir, que se vacíe parcial y relativamente de su propio contenido para poder acoger en sí diversas demandas y propuestas sociales y políticas, erigiéndose en un momento dado –siempre precaria y provisionalmente–, como referente de lo universal –aunque permanezca en todo momento contaminada por los significados de lo particular. Cuando una particularidad es erigida en referente de lo universal, permite entonces la articulación de un campo identitario específico y, en un nivel mayor de generalización, la organización del todo social.

Así, cualquier sistema social, para poder existir, requiere que las diferencias que lo componen establezcan entre ellas relaciones de equivalencia y antagonismo, y definan los universales que permitan la articulación (Laclau, 2000). La diferencia fundamental entre la noción laclauiana de universal, respecto de los universales emanados de la modernidad (los universales abstractos), radica en que éstos últimos aparecen como la vía para superar cualquier particularismo y toda limitación histórica, para que nazca entonces una sociedad plenamente reconciliada consigo misma. Mientras que la noción de Laclau implica, por un lado, que el universal es una dimensión ontológica indispensable para poder concebir siquiera las diferencias y las particularidades, pero que nunca puede tener una realización plena, total, absoluta en la realidad social. Por otro lado, en un nivel óntico, esta posición significa que el universal sólo puede ser encarnado históricamente por un particular –que emerge como representación provisional y precaria de la totalidad del sistema, cuya realización plena es imposible pero necesaria–, que de manera contingente adquiere la condición de articulador de otras particularidades (articulación hegemónica). En este proceso, la naturaleza diferencial se ve debilitada al entrar a formar parte de la cadena equivalencial de la hegemonía –cadena que se reivindica en referencia al universal para poder ser hegemónica–, lo que hace imposible que existan particulares esenciales, absolutos, totales. Este rol hegemónico confiere a la particularidad que representa en un momento dado al universal (pero el particular no se transforma en universal, lo representa, siempre metonímicamente; en tanto que el universal es siempre un lugar vacío

que hace posible la equivalencia siempre precaria entre las diferencias), la posibilidad de predominar en el proceso de otorgamiento de significado a éste último, volviéndolo un universal relativo⁷. Sin embargo, a pesar de saber que el universal pleno, absoluto, abstracto es irrealizable en cualquier sociedad, eso no implica que desaparezca la necesidad de que existan universales para que el sistema social funcione.

En conclusión, desde esta línea de pensamiento no es concebible la defensa de un diferencialismo puro que prescindiera de toda referencia a los universales, de la misma manera que los universales son inconcebibles sin la referencia a las particularidades que llegan a simbolizarlo y a las particularidades que articula –debilitándolas como particularidades– en una relación de hegemonía. De hecho, los universales así concebidos, son indispensables para la existencia de lo político, pues de lo contrario, sólo habría diferencias entre las cuales los tipos de relación posible serían la complementariedad no antagónica o la destrucción.

En la perspectiva de Laclau, el momento y el lugar en que el proceso de articulación hegemónica tiene lugar inicialmente, así como el sujeto que lo desencadena y/o protagoniza, la dirección que dicho proceso sigue y el desenlace que éste alcanza, serán “necesariamente contingentes” (aunque estén históricamente condicionados, nunca estarán determinados). Además, esta operación nunca podrá ser definitiva, pues representa la respuesta provisional a una falta originaria inextinguible en todos los seres humanos y, por tanto, en todas las relaciones sociales (la *dislocación*; ver Butler et. al. 2011 y Critchley y Marchart, 2008), que impide la completud, la realización plena y total del ser y, por tanto, la definitividad de cualquier modo de organización social y/o política.

La consecuencia teórica que se deriva de conectar la teoría de Santos con la de Laclau consiste en que efectivamente podemos pensar la equivalencia a través de múltiples procesos de articulación en un universo social dado, y para que tales equivalencias emerjan se requiere que haya, o bien preocupaciones isomórficas que den lugar a la emergencia de zonas de contacto (en términos de Santos), o bien significantes vacíos (en términos de Laclau). Pero para que entre las traducciones particulares que tengan lugar en un universo social, surja un proceso articulador general que aspire consistente y durablemente a la condición de (contra) hegemonía, es indispensable la definición de universales histórico-concretos, parciales, precarios y provisionales (y no abstractos y absolutos como los concebía el discurso de la modernidad).

Traducción y hegemonía

Así pues, la traducción y la articulación hegemónica son dos formas posibles de equivalencia entre las diferencias sociales. En ambos tipos de procesos existe una conexión entre diferencias que se vuelve posible gracias a definiciones, prácticas, aspiraciones y emociones semejantes. La semejanza emerge y se desarrolla a partir de la referencia común a uno o más aspectos que son parcialmente constitutivos a cada diferencia, pero que al mismo tiempo remiten a un algo exterior a todos ellos al que los distintos particulares apelan igualmente en común; esto es, aspectos que no están propiamente contenidos en

7- Además, se trataría de un universal concreto, y sus contenidos serán algo siempre disputable y susceptible de transformación, lo que lo convierte en un universal histórico.

ellos mismos. Por tanto, la semejanza es posible gracias a la referencia a algo –un equivalente- que los elementos mismos no contienen, pues en caso de ser así, no habría tal diferencia, sino homogeneidad. Eso que permite la relación equivalente es entonces –siguiendo a Laclau- la huella de la presencia de una plenitud ausente: los universales. Los universales –en el sentido aquí defendido- se vuelven concebibles, visibles y necesarios ante la detección-definición de una situación que atenta contra la vigencia de premisas fundamentales necesarias para la existencia de órdenes óptimos de interacción social, como son la libertad, la justicia, la igualdad, la libertad, etc. Derivado de lo anterior, los universales son, al mismo tiempo, irrealizables, irrenunciables y perpetuamente evocables (al menos potencialmente). La representación –siempre precaria, temporal, parcialmente deformada- de esa plenitud ausente, correrá a cargo de un particular que habrá de operar como significativo vacío y que fungirá como representación de lo universal y como anclaje en torno al cual las identificaciones sociales podrán ser generadas. A esto Laclau le denomina hegemonía.

Pero siguiendo nuestra propia reflexión, podemos afirmar que la hegemonía no necesariamente dependerá de la capacidad de universalización de un solo significativo vacío, sino incluso de varios (en una misma escala o a distintas escalas, en una misma o en varias temporalidades, en una misma dimensión de la vida social o en diversas). De la misma manera, podemos proponer que la generación de equivalencias podrá ser un proceso con orientaciones más estratégico-políticas, más éticas y epistémicas, o incluso más espontáneas y fortuitas.

Por tanto, la traducción, para aspirar a transformar la realidad social de forma profunda y duradera, requiere plantearse la disputa hegemónica, pero a partir de la idea de los universales histórico-concretos, que es lo que haría posible la emergencia y el ensanchamiento de las zonas de contacto. Mientras tanto, tendríamos que asumir que para que la hegemonía ocurra, pueden verificarse procesos de distinta naturaleza orientación y calado: desde alianzas políticas con fines meramente estratégico-instrumentales, hasta traducciones que persigan la inteligibilidad recíproca, pasando por la formulación colaborativa de nuevos significantes y significados comunes, y hasta las articulaciones hegemónicas en sentido laclauiano (un particular representando provisionalmente al universal).

Hegemonía y decolonización

Asentemos ahora las implicaciones de esta forma de relacionar traducción y hegemonía sobre la forma en que aquí se entiende la decolonización. En primer término, la decolonización es un proceso y un fin a perseguirse perpetuamente –mas sin embargo, nunca plenamente realizable-, orientado a la emancipación colectiva e individual respecto de cualquier orden de dominación basado en diferencias de orden cultural; dicho proceso, para llevarse a cabo necesita inevitablemente de una labor (contra)hegemónica. La (contra)hegemonía se entiende como un proceso que opera como medio para lograr el predominio político y cultural de un grupo social sobre el conjunto de la sociedad; por tanto, si bien es un proceso simbólico-cultural por sus premisas y sus efectos, es fundamentalmente político por su razón de ser. Hay que precisar que la lucha (contra)hegemónica puede o no orientarse a decolonizar culturalmente; puede en cambio estar principalmente orientada a la emancipación en relación con órdenes de dominación de carácter económico o político. En esa medida, la contrahegemonía no supone necesariamente la deco-

lonización, si bien la decolonización necesita de la contrahegemonía para ser consistente; incluso una lucha social puede ser (contra)hegemónica en un sentido y reproducir un orden de dominación en otro.

Dado que la decolonización implica un proceso de emancipación de carácter fundamentalmente cultural, y que no cualquier disputa hegemónica habrá de ser de esa naturaleza, tendremos que asumir que es preciso que estos dos tipos de procesos deben ser política y culturalmente articulables, de manera que la lucha decolonial procure ponerse en sintonía con luchas emancipatorias de otro carácter distinto al epistémico-cultural, y las disputas hegemónicas deben aspirar igualmente a la emancipación epistémico-cultural para aspirar a ser más plenas e integrales.

Aquí es pertinente introducir la distinción entre contrahegemonía y alterhegemonía. La contrahegemonía existe si ocurre la disputa de al menos dos campos sociales adversarios por el control político de una misma historicidad, esto es, de unas mismas orientaciones culturales generales a través de las cuales la sociedad se autoproduce (en términos de Touraine, 1972), o de una misma racionalidad civilizatoria (a la manera de Leff, 2004 y 2008; Santos, 2009 y 2010; Marañón, 2014, y otros). En cambio, propongo que empleemos el término de disputas alterhegemónicas (Rea, 2014 y 2015), cuando un conflicto entre dos o más campos sociales adversarios, confronta dos o más racionalidades civilizatorias o historicidades. En mi opinión, si hablamos de decolonización, refiriéndonos aisladamente a alguna de las expresiones del colonialismo expuestas al inicio del texto, entonces estamos en presencia de una disputa contrahegemónica. En cambio, propongo que cuando hablamos de disputas globales, integrales, entre racionalidades civilizatorias o historicidades, debemos asociar la decolonización con procesos alterhegemónicos.

Por último, la decolonización, al nunca ser plenamente realizable, aunque siempre se mantenga como un horizonte irrenunciable, está potencialmente en una relación de tensión con la disputa hegemónica. Es decir, decolonización y hegemonía son potencialmente complementarias y articulables entre sí; pero al mismo tiempo, la disputa hegemónica representa un límite para la decolonización. Esto es así dado que la hegemonía no supone la autotransparencia plena de la sociedad liberada del conflicto y el poder, sino el reconocimiento de ambos fenómenos como constitutivos de toda sociedad. De la misma forma, implica la constatación acerca de la necesidad perpetua de detentar y ejercer el poder por parte de un sector de la sociedad, para intentar gestionar o superar –sin lograrlo nunca plenamente ni de forma definitiva– las desigualdades y los conflictos, como condición constitutiva de la propia existencia de lo social. Es aquí donde entra la propuesta de Mouffe sobre la democracia agonística.

La democracia agonística

Una última reflexión partiendo de lo argumentado hasta este momento. Decolonizar significa emancipación respecto de poderes étnico-culturales externos y respecto de estructuras mentales interiorizadas tanto por dominantes como por dominados. Pero significa también, para que dicho proceso sea una actividad sostenida, construir una hegemonía nueva, democrática, pluralista, del reconocimiento y la equidad, que se exprese en un orden institucional con esos propósitos. Y digo sostenida porque el esfuerzo por decolonizar, que implica subvertir el lugar de observación y enunciación propio y del otro, y reconcebir la relación entre ambos, no puede significar la desaparición total y eterna de los conflictos de poder. Por lo tanto, asumiendo que la desigualdad y la asimetría son socialmente inerradicables

aunque históricamente modifiquen su forma y su contenido, afirmamos que la decolonización debe ser entendida no como un estado pleno a alcanzar, sino como una tarea perpetua e inacabable, un horizonte ético-político para la acción.

Para que el esfuerzo permanente de decolonizar sea una posibilidad accesible a toda diferencia, es necesario construir el dispositivo institucional que lo permita. Eso sólo es concebible en el marco de una democracia plural y agonística, que reconozca la diferencia, el poder, pero que transforme al enemigo en adversario (Mouffe, 2007, 2012, 2014); o al menos que asuma dicho esfuerzo como una aspiración perpetua, aunque éste nunca sea completamente realizable, debido a la inextinguible necesidad de la operación antagonica para que el propio sistema social asegure su capacidad de significación y organización interna. Esto es, partiendo de que el antagonismo es constitutivo de la organización del universo social (al lado de la equivalencia), los conflictos a que éste dé lugar tendrían que partir, desde una perspectiva agonística de la democracia, por reconocer que la propia configuración identitaria y política (contra) hegemónica a la que uno se adscriba, nunca puede agotar el universo social en cuestión, nunca puede saturarlo ni suturarlo completamente. Por tanto, dicha hegemonía siempre será históricamente precaria y provisional, lo mismo que los contenidos concretos que se confieran a los universales reivindicados para articularla y el propio proyecto de sociedad que dicha diferencia enarbole. Es decir, si partimos por reconocer la condición autolimitada (precaria, provisional, contestable, modificable y/o sustituible) de cualquier proyecto hegemónico, entonces tendremos que reconocer que los otros pueden, bajo otras circunstancias y en otros momentos, dar vida y contenido a un proyecto hegemónico distinto y alternativo al que defendemos. Evidentemente, para que esta pugna transcurra sin desestabilizar radicalmente las propias bases de la vida social, tendría que prevalecer la exigencia ética de un grado mínimo indispensable de reciprocidad en el reconocimiento de la autolimitación por parte de toda diferencia y de todo orden hegemónico (por supuesto, como imperativo deseable, aunque nunca sea plenamente realizable). En esta lógica, el predominio de alguna diferencia o de un orden hegemónico habrá de depender entonces no de la capacidad de supresión del otro y del control total de la vida social (cosa que es imposible como situación absoluta y definitiva), sino, deseablemente, de la capacidad de prevalecer políticamente según las propias reglas institucionales socialmente legitimadas para procesar los conflictos. Estas reglas serían entonces la garantía de existencia para cualquier diferencia, en tanto no representen el riesgo de supresión de ninguna otra diferencia y/o del conjunto del sistema social. Entonces podremos aspirar a que el orden democrático concebido de esa manera (agonística), demande a todos los miembros y grupos de la sociedad, lealtad a las reglas de la convivencia sociopolítica y de procesamiento del conflicto, no por razones de tipo racionalista o moralista, sino de carácter eminentemente político (Mouffe, 2007, 2012).

Conclusiones

Decolonizar es una práctica ético-político-cultural-epistémica permanente, orientada a la emancipación étnico-cultural de todo grupo social; pero nunca es un estado permanente ni definitivo a alcanzar. Para aspirar a decolonizar, debemos considerar un trabajo deconstructivo y otro reconstructivo, que tendría que ocurrir de forma simultánea y permanente. En el primero, el objetivo será liberarse de órdenes de dominación político-cultural que se imponen a los grupos sociales desde el exterior, y de estructuras

mentales interiorizadas por los mismos, así como detectar aquello que de dichos grupos sociales no ha quedado subsumido a tal dominación. Simultáneamente, significa un trabajo reconstructivo que conduzca por el camino de la búsqueda de inteligibilidad recíproca y articulación entre saberes, prácticas y agentes diversos (la traducción). Sin embargo, desde la propuesta personal aquí esbozada, para que este camino pueda conducirnos a la conformación de una (contra o alter) hegemonía, es indispensable recuperar las nociones de antagonismo, significantes vacíos y universales histórico-concretos. Asimismo, para aspirar socialmente a que la disputa hegemónica entre las diferencias constitutivas de una sociedad puedan dirimir sus conflictos sin poner en riesgo la viabilidad de la misma, es preciso construir (como horizonte utópico irrenunciable aunque siempre imposible de ser alcanzado a plenitud) un dispositivo institucional-cultural y ético de tipo democrático que sea agonístico. Esta concepción de la vida cultural, social y política supondría un orden sociopolítico democrático pluralista, que articule y gestione creativamente las tensiones entre una ética de la otredad y una ética de la mismidad, así como entre una política de la diferencia y una política de la igualdad (Rea, 2014).

Bibliografía

- Argueta, Arturo; Corona-M, Eduardo y Hersch, Paul (coord.). 2011. Saberes colectivos y diálogo de saberes en México. Cuernavaca: UNAM.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj. 2011. Contingencia, hegemonía universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda. México: FCE.
- Ceseña, Ana (comp.). 2004. Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI. Buenos Aires: Clacso.
- Critchley, Simón y Marchart, Oliver (comp.). 2008. Laclau. Aproximaciones críticas a su obra. México: FCE.
- Dávalos, Pablo. 2008. "Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las teorías del desarrollo". Revista ALAI, Quito: ALAI. <alainet.org/active/25617>. 5 de agosto de 2012.-Gudynas, Eduardo. 2011. "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo". Revista ALAI (núm. 462, febrero). Quito: ALAI.
- Laclau, Ernesto. 2000. La guerre des identités. Grammaires de l'emancipation. París : La Découverte/ M.A.U.S.S.
- Laclau, Ernesto. 2014. Los fundamentos retóricos de la sociedad. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 2004. Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. México: FCE.
- Lander, Edgardo. 2000. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en Lander, E. (comp.). La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso.
- Leff, Enrique. 2004. Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza. México: Siglo XXI.
- Leff, Enrique. 2008. Discursos ambientales. México: Siglo XXI.
- Lenkersdorf, Carlos. 2010. Diccionario español-tojolobal. Idioma mayense de Chiapas, 2, México: Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM. <<http://www.rebellion.org/docs/123767.pdf>>. 10 de octubre de 2012.

- Marañón, Boris (coord.). 2014. Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales. México: IIE-UNAM.
- Mouffe, Chantal. 2007. En torno a lo político. México: FCE.
- Mouffe, Chantal. 2012. La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Mouffe, Chantal. 2014. Agonística. Pensar el mundo políticamente. Buenos Aires: FCE.
- Quijano, Anibal. 2009. Colonialidad del poder y decolonialidad del poder. Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la ALAS. Buenos Aires. <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/51.pdf>>. 30 de octubre de 2012.
- Quijano, Anibal. 2011. “Bien vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder (tema central)”. Ecuador debate: acerca del Buen Vivir. Quito: Centro Andino de Acción Popular. CAAP (núm. 84). Diciembre.
- Rea, Carlos. 2015. “Democratizar la democracia en Nayarit (México). La posible emergencia de una contrahegemonía regional”. Teresa Cunha and Boaventura De Sousa Santos (eds.). International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South Global Learnings – Proceedings. Coimbra: Centro de Estudos Sociais.
- Rea, Carlos. 2014. “Diálogo de saberes, traducción y hegemonía en Nayarit. Los nodos emergentes de una sociedad que se organiza”. Memorias del 6º. Congreso Internacional de Sociología. Construcción de ciudadanías: nuevas realidades y miradas interpretativas. Ensenada: UABC.
- Rea, Carlos. s/f. La útil relación entre el diálogo de saberes, la traducción y la hegemonía, Tepic: documento de trabajo.
- Santos, Boaventura. 2009. Una epistemología del sur. México: Clacso coediciones, Siglo XXI.
- Santos, Boaventura. 2010. Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur. México: Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores, Siglo XXI.
- Touraine, Alain. 1972. Production de la société. París: Éditions de Seuil.
- Walsh, Catherine. 2010. Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial engagements Development, 53(1), (15-21), Society for International Development 1011-6370/10. www.didint.org/development/.