

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales



Cuando surge el coquí en la carne: Pistas desde la hyparqueología de Antonio González para un proyecto decolonial radical en Puerto Rico

TESIS que para obtener el **GRADO** de
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: **BRYAN RIQUEL TORRES SANTIAGO, SJ**

Director: **DR. PEDRO ANTONIO REYES LINARES, SJ**

Tlaquepaque, Jalisco. Febrero de 2025.

A Irving, Sharon, Valeria y Jeremías.

A mi querida Borinquen.

A mis compañeros jesuitas.

A Pedro, por acompañarme y animarme a lo largo del camino.

Ad maiorem Dei gloriam.

RESUMEN

Puerto Rico, al igual que tantas otras realidades latinoamericanas, se ha configurado bajo la sombra del régimen de la modernidad/colonialidad. El pensamiento decolonial de la colectividad modernidad/colonialidad se propone estudiar, analizar y desarticular este régimen. Sin embargo, sus observaciones y propuestas decoloniales se quedan cortas, en mi opinión, puesto que carecen de un principio de radicalidad que le permita comprender a fondo el régimen moderno/colonial y procurar una decolonialidad auténticamente radical. Para atender este problema acudo a la hyparqueología –el estudio del surgir– del fenomenólogo español Antonio González. La hyparqueología nos revela el surgir y, en particular, la carne, en tanto que *locus* corpóreo del surgir, como verdad primera. Es en la carne donde descubrimos el punto de partida seguro del filosofar desde el cual se puede emprender un estudio adecuado del régimen de la modernidad/colonialidad y su impacto en la diversidad de experiencias carnales en la isla a lo largo de su historia. Además, el análisis de la carne nos muestra regímenes distintos a aquel que rige en la actualidad que podrían orientar la búsqueda de nuevas posibilidades para el Puerto Rico contemporáneo. En fin, mi objetivo en este trabajo es ofrecer pistas desde la hyparqueología para una mayor radicalización del pensamiento decolonial que permita, a su vez, una decolonialidad verdaderamente radical en Puerto Rico. Para ello, mi exhortación al lector es de “ir a la carne”.

Palabras clave: Puerto Rico; pensamiento decolonial; decolonialidad radical; Antonio González; hyparqueología; surgir; carne.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
PRIMER CAPÍTULO: EL PENSAMIENTO DECOLONIAL.....	9
SEGUNDO CAPÍTULO: LA HYPARQUEOLOGÍA DE ANTONIO GONZÁLEZ	33
TERCER CAPÍTULO: UNA BREVE HISTORIA DECOLONIAL RADICAL DE PUERTO RICO	52
REFLEXIONES FINALES.....	90
FUENTES DOCUMENTALES.....	94

INTRODUCCIÓN

*La tierra de Borinquen donde he nacido yo, es un jardín florido de mágico primor.
Un cielo siempre nítido le sirve de dosel. Y dan arrullos plácidos las olas a sus pies.
Cuando a sus playas llegó Colón exclamó lleno de admiración:
“¡Oh! Esta es la linda tierra que busco yo”.
Es Borinquen la hija, la hija del mar y el sol.¹*

Himno nacional de Puerto Rico

Es poco aquello que puede interpelar tan intensamente el alma como el escuchar el himno nacional de la patria, especialmente cuando vives en el extranjero. Han pasado unos doce años desde que dejé esa bella tierra de mágico primor para mudarme a los Estados Unidos. Me dirigía al estado de Pensilvania para comenzar mis estudios universitarios. Naturalmente, iba muy entusiasmado, pero, también, con un cierto temor ante la incertidumbre de lo desconocido. No era la primera vez que viajaba a Estados Unidos, pues visitaba frecuentemente a familiares que se habían trasladado desde la isla, pero sí era la primera vez que viviría en el país. ¡Y solo! Tomé la decisión de estudiar allá porque, desde pequeño, mis padres insistían en las increíbles oportunidades que se me abrirían al hacerlo. El puertorriqueño, como muchos otros en el sur global, tiende a mirar hacia el norte como horizonte. Mi familia no era la excepción. Puerto Rico es un territorio no incorporado de Estados Unidos y, como tal, la influencia del país norteamericano en la vida de la isla es innegable. Bastaría escuchar el “Spanglish” con el que comúnmente nos comunicamos para darse cuenta. Es notable el número de palabras en inglés que hemos incorporado a nuestro uso cotidiano, aunque –claro– pronunciadas a nuestro modo, que seguramente no le parecerá tan correcto al oído anglófono. Sin embargo, a pesar de la presencia centenaria de Estados Unidos en la isla y el continuo influjo de la cultura estadounidense, Puerto

¹ Justia, *Laws of Puerto Rico, Title One - The Commonwealth (§§ 1 — 5289), Chapter 3 - Flag; Coat of Arms; Great Seal; Anthem; and Instruments (§§ 31 — 40b) § 39 - Anthem of the Commonwealth—Lyrics of anthem*, 2023, <https://law.justia.com/codes/puerto-rico/title-one/chapter-3/39/> Consultado: 31/VII/2024.

Rico no ha sido asimilado por ella. Prevalece una fuerte identidad nacional que se resiste a ser totalmente absorbida. Esto siempre me ha llamado la atención.

Los años viviendo fuera de Puerto Rico me han expuesto a un mundo más grande que el de cien por treinta y cinco millas al que estaba tan acostumbrado. En Estados Unidos conocí gente estupenda. No obstante, me encontré, también, con un etnocentrismo desconcertante que albergaba ciertos prejuicios con respecto a todo lo que fuera diferente. Recuerdo una vez llegar a un restaurante en Filadelfia cubierto de pegatinas que decían “Speak English, this is America”. Evidentemente, el dueño desconocía, en primer lugar, que “América” es mucho más grande que Estados Unidos y que, en segundo lugar, el país no tiene un idioma oficial precisamente para no equiparar la nacionalidad con el idioma, puesto que esto excluiría a millones de estadounidenses que tienen otras lenguas maternas, como el español o el mandarín, por mencionar algunas. Me enfrentaba a una fuerza tan poderosa como enigmática, al régimen de la modernidad/colonialidad que desarrollaré más adelante. Claro, en aquel momento, no le ponía nombre, pero, sí comenzaba a percibir cada vez más su modo de imponerse sobre mí y sobre otros.

Las materias de la licenciatura en historia que cursé me ayudaron a problematizar la forma en que se escribe o enseña tradicionalmente la historia en las escuelas y universidades de Occidente en las que me he formado, una forma que privilegia particularmente una perspectiva eurocéntrica o estadounidense sobre cualquier otra. En un curso de la Edad de Oro del islam, por ejemplo, el profesor nos expuso a fuentes primarias que narraban las Cruzadas desde una óptica islámica, por la cual, hasta ese entonces, ni siquiera me había preguntado. Esta fijación con el punto de vista europeo o estadounidense en la que estaba inmerso, sin percatarme, sofocaba cualquier interés por explorar perspectivas distintas. Sin embargo, mientras avanzaba en mis estudios de historia, iba emergiendo progresivamente una inquietud por estas perspectivas alternas que han sido excluidas y olvidadas con el paso del tiempo. Tras mis estudios universitarios, tuve la oportunidad de vivir por un año en una zona rural de un departamento marginal en Honduras como voluntario en una pequeña escuela secundaria. Allá en Olancho siguió arraigándose esta inquietud.

Mi experiencia en Centroamérica me remitía inevitablemente a Puerto Rico. Pensaba cada vez más en nuestra historia a la luz de lo que iba viviendo y aprendiendo. Reflexionaba sobre el impacto del gobierno colonial en la isla, tanto el español como el estadounidense. Me preguntaba si habíamos superado ese pasado con el establecimiento del Estado Libre Asociado en 1952.

Siempre llegaba a la misma conclusión: nuestro estatus político actual es, a pesar de su apariencia de soberanía, un estatus colonial. Más aún, notaba cómo todavía en el presente operaba la misma lógica de las administraciones coloniales, aunque quizá no de manera tan burda. Es la razón por la cual el puertorriqueño, como decía anteriormente, tiende a mirar hacia el norte, hacia Estados Unidos. En fin, la conclusión a la que llegué entonces es la misma que hoy sostengo. El estatus político de Puerto Rico es colonial, pero su naturaleza colonial no se limita únicamente a su configuración jurídico-política actual, sino a algo más profundo. Un par de años después de mi voluntariado en Honduras me mudé a Guadalajara para realizar los estudios de filosofía propios de la formación jesuita. Allí conocí el pensamiento decolonial² y la hyparqueología³ de Antonio González, discípulo de Xavier Zubiri. Ambos me dieron mucho que reflexionar sobre las bases de un pensamiento riguroso y radical, sobre la historia de Puerto Rico, el impacto del gobierno colonial, las perspectivas descartadas, el estatus político de la isla, la grave crisis actual que atraviesa, los posibles caminos hacia adelante y la importancia de la situacionalidad en la consideración de estos temas. He aquí el origen de este trabajo de investigación.

Dicho trabajo pretende ser un diálogo entre mi experiencia como puertorriqueño viviendo ya hace más de diez años en el extranjero y las reflexiones que han surgido a partir de mi exposición al pensamiento decolonial y la hyparqueología de Antonio González. En el primer capítulo, esbozaré los planteamientos principales del pensamiento decolonial, pues sugiere unas categorías especialmente útiles para comprender cómo se ha constituido un orden mundial —el cual introduje anteriormente como el régimen de la modernidad/colonialidad— sobre la base tanto de la modernidad como de la colonialidad. Esto nos ayudará a entender en qué consiste la lógica colonial que rige, por ejemplo, en Puerto Rico. No obstante, el pensamiento decolonial mostrará, en mi opinión, no ser suficiente, pues carece de la radicalidad de una filosofía primera. Por ello, acudiremos, en el segundo capítulo, a la hyparqueología de González en busca de un principio de radicalidad que pueda complementar las reflexiones del pensamiento decolonial. Ese principio radical será la carne (σάρξ) en cuanto lugar del surgir. A partir de ella, realizaremos, en el último

² En términos generales, el pensamiento decolonial se refiere a una corriente de pensamiento que no solamente problematiza las bases coloniales sobre las cuales se ha configurado el mundo moderno, sino que también propone vías para desarticularlo a través de un proyecto político.

³ A grandes rasgos, la hyparqueología es el nombre con el que el filósofo español Antonio González bautiza a su proyecto fenomenológico en el que procura realizar un análisis del surgir como principio radical e indudable de una filosofía primera.

capítulo, un breve abordaje histórico decolonial de Puerto Rico tomando en cuenta cómo las distintas experiencias carnales⁴ han sido marcadas por el régimen de la modernidad/colonialidad a lo largo de la historia. Asimismo, impulsados por la impronta práctica del pensamiento decolonial, consideraremos cómo la carne puede revelar otros mundos posibles que no procedan a la exclusión propia del mundo moderno/colonial. La carne podría, entonces, informar el proceso de formulación de un proyecto político decolonial radical que recupere el valor irrepetible de cada experiencia carnal particular en su diversidad desde la unidad fundamental que les vincula como sede del surgir. Habiendo trazado el camino a seguir, dispongámonos a iniciar este recorrido.

⁴ Este término no puede entenderse desligado de la definición de “carne” que ofrece Antonio González en su *hyarqueología* y que abordaremos con más detalle en el segundo capítulo. Cuando hable de “experiencias carnales” en este trabajo, me refiero al modo en el que resuenan o quedan (acompañados por un temple afectivo) los actos en el cuerpo humano y, en particular, a la manera en el que el régimen de lo surgido (es decir, las cosas, cualesquiera que sean: el mundo moderno/colonial, por ejemplo) ha resonado en los cuerpos de la amplia gama de individuos tan diversos que han formado parte de la larga historia de Puerto Rico.

PRIMER CAPÍTULO

EL PENSAMIENTO DECOLONIAL

En este primer capítulo expondré a grandes rasgos los planteamientos centrales del pensamiento decolonial⁵, ya que considero que formula conceptos y categorías que pueden ser útiles a la hora de abordar el tema de la particular situación colonial de Puerto Rico e, incluso, la idoneidad de los diversos programas políticos que han surgido en respuesta a esta complicada realidad. Desde luego, el pensamiento decolonial no es una escuela de pensamiento monolítica, puesto que existe una variedad de posturas y puntos de vista –por lo que se podría hablar incluso de pensamientos decoloniales– que, sin embargo, coinciden en la centralidad de la colonialidad en la formación de la modernidad y la urgencia de un proyecto decolonial.⁶ Vale la pena puntualizar que, para propósitos de este escrito, al referirme al pensamiento decolonial, estaré aludiendo a la producción intelectual de la colectividad modernidad/colonialidad, un grupo particular de pensadores, en su mayoría latinoamericanos, que han configurado juntos un proyecto tanto intelectual como político que denominan decolonial.⁷ Esta colectividad de argumentación, aunque no es una comunidad uniforme, ha construido sus postulados comunes sobre las bases de la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación latinoamericana y las reflexiones de figuras como los martiniqueses Frantz Fanon y Aimée Césaire y el brasileño Paulo Freire.⁸ Entre sus miembros más destacados se encuentran Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres. La inflexión decolonial

⁵ En este trabajo optaré por el término “decolonial” que favorece Catherine Walsh en lugar de “descolonial”, el cual prefieren Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel y Walter Dignolo, puesto que el prefijo “de-” no posee el mismo sentido de negación que supone el prefijo “des-”. Creo, junto con Walsh, que el término “descolonial” sugiere la probabilidad de algo imposible, es decir, de des-hacer o revertir el impacto que ha tenido la modernidad/colonialidad en el mundo. Sí considero posible una transformación, pero no la anulación de la huella que ha marcado en nuestro mundo. Véase: Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p. 37.

⁶ Nelson Maldonado-Torres, “Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique—An Introduction” en *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, University of California, Merced, vol. 1, no. 2, 2011, pp. 1-15, p. 2.

⁷ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 31.

⁸ Víctor Manuel Andrade Guevara, “La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, Ciudad de México, año 65, no. 238, enero/abril de 2020, pp. 131-154, pp. 137-138.

busca cuestionar el papel preponderante que ha tenido Europa (y luego Estados Unidos) en la historia mundial desde la conquista de América y la edificación de un saber que privilegia una episteme europea sobre la de sus periferias, desenmascarar la mentira de la benevolencia de las pretensiones civilizatorias de la modernidad/colonialidad y despertar la conciencia de los sujetos coloniales para que sean impulsores de un proyecto decolonial.

Cabe advertir que no pretendo aquí absolutizar los aportes de los pensadores de esta colectividad decolonial, puesto que ciertamente tienen sus limitaciones e, incluso, entre ellos, sus discrepancias. Pero, sí quisiera resaltar las numerosas pistas que brindan para comprender mejor la coyuntura y plantear posibles criterios para la consolidación de nuevos proyectos políticos que imaginen –dadas las circunstancias actuales– un futuro más esperanzador para el pueblo concreto de Puerto Rico. Los conceptos que revisaremos serán varios, pero, en el fondo, quisiera destacar uno, el concepto de “corpo-política”⁹ del sociólogo puertorriqueño y miembro activo de la colectividad modernidad/colonialidad Ramón Grosfoguel, ya que abre paso con su énfasis en la situacionalidad a las consideraciones que realizaré en capítulos posteriores con el concepto de carne¹⁰ del fenomenólogo español Antonio González. Por el momento, basta saber que estoy convencido de su increíble potencial para enriquecer las intuiciones de Grosfoguel y contribuir a lo que quisiera proponer más adelante como una mayor radicalización del pensamiento decolonial. Asimismo, la carne, según entendida por González, puede servir como punto de partida para la formulación de programas políticos decoloniales y, además, como criterio fundamental para juzgar su valor y eficacia, especialmente cuando presumen conocer y atender las necesidades y deseos del pueblo.

El valor de la reflexión decolonial para este escrito radica en la perspectiva que ofrece sobre la configuración de la modernidad y la lógica colonial que inauguraron los conquistadores europeos a finales del siglo XV e inicios del siglo XVI en su llegada al continente que nombraron posteriormente “América”, una lógica cuya vigencia perdura en pleno siglo XXI, incluso en países independientes. Puerto Rico, como excolonia española y –actualmente- territorio no incorporado de los Estados Unidos, no es la excepción. La perspectiva decolonial figura como lente valioso para analizar la historia de la isla y las bases del estatus colonial actual que creo vital para cualquier

⁹ Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, p. 21.

¹⁰ Antonio González, *Surgimiento: Hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, Bogotá, 2014, pp. 215-218.

ejercicio de apropiación del pasado y de soñar la construcción de un nuevo mañana para la isla. Enseguida comenzaré la introducción al pensamiento decolonial con la esperanza de que puedan irse esclareciendo paulatinamente las contribuciones de este para el abordaje del tema.

Antes de esbozar el pensamiento decolonial como tal, valdría la pena explicitar el contexto intelectual en el que se origina, a saber, la filosofía latinoamericana y el giro decolonial. Sobre la filosofía latinoamericana se podría decir mucho. De hecho, se ha debatido vigorosamente sobre la posibilidad de hablar propiamente de tal cosa.¹¹ Bastará señalar que no se trata solamente de una filosofía pensada desde unas coordenadas geográficas específicas –aunque esto también es importante–, sino de un filosofar que “intenta responder a la soberbia pretensión europea de autoconstituirse como el paradigma de lo humano sin más”.¹² Esta se desarrolla a partir de la experiencia de violencia y opresión perpetuadas por Europa (y luego por Estados Unidos) a las poblaciones de América Latina desde los tiempos de la conquista hasta el presente.¹³

El pensamiento decolonial que se gesta en el interior de la filosofía latinoamericana responde al giro decolonial, uno de varios “giros” que transformaron la reflexión filosófica en el siglo XX. Podemos pensar, por ejemplo, en el giro hermenéutico (Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer), en el giro lingüístico (Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein) o en el giro revolucionario (Thomas Kuhn).¹⁴ Si bien han existido reflexiones y esfuerzos descolonizadores desde los inicios de la colonización (pensemos en figuras como el fraile dominico Bartolomé de las Casas), el giro decolonial, como un cambio en la manera en que distintos sujetos colonizados percibían su realidad y posibilidades, se propagó rápidamente a nivel mundial sobre todo en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial como producto de un desencantamiento generalizado con la Europa ilustrada y civilizada que, tras dos guerras sumamente destructivas, ya no encontraba cómo justificar su supuesta preeminencia sobre las demás regiones del mundo.¹⁵ Lo que inspira este movimiento es justamente la convicción de que hay un proyecto inacabado de descolonización

¹¹ Héctor Garza Saldívar, “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Diálogo con Enrique Dussel” en *Xipe totek*, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Tlaquepaque, Jalisco, año 31, vol. II, no. 118, julio/diciembre de 2022, pp. 40-63, p. 42.

¹² *Ibid.*, p. 41.

¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ John Caputo, *Philosophy and Theology*, Abingdon Press, Nashville, 2006, pp. 63-67.

¹⁵ Nelson Maldonado-Torres, “La descolonización y el giro des-colonial” en *Tabula Rasa*, Bogotá, no. 9, julio/diciembre de 2008, pp. 61-72, p. 68.

tras el declive de Europa, curiosamente aun al haberse alcanzado la independencia en muchos países del mundo.

Y es que pensadores como Ramón Grosfoguel sostienen que existen dos tipos de descolonización.¹⁶ La primera descolonización consistió meramente en la independencia jurídico-política de las colonias pertenecientes a las potencias europeas que comenzó a finales del siglo XVIII con las revoluciones en los Estados Unidos de América y Haití y que continuó en países como México y Brasil a principios del siglo XIX. En cambio, la segunda descolonización –aquella que, como veremos luego, llaman “decolonialidad” en el pensamiento decolonial– conlleva desarticular el mundo moderno/colonial que ha sido artífice de una aniquilación y exclusión a gran escala para, a su vez, abrir paso a la edificación de un nuevo mundo. Para ello tomará en cuenta algunos factores que no consideró la primera descolonización tal como la compleja red de los dispositivos heteronómicos que forman parte del sistema de poder colonial. Esta segunda descolonización o decolonialidad requiere de un nuevo lenguaje que pueda entender el poder colonial, ya no como una estructura jerárquica, sino como una heterárquica, es decir, una cuyas partes no se determinen por la influencia de una única lógica que gobierna sobre todas las demás, más bien, una estructura en la que los distintos niveles del sistema –género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad¹⁷– “ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas”.¹⁸ Más adelante, revisaremos con mayor detenimiento el concepto de heterarquía. Por el momento, será suficiente saber que es fundamental para entender la colonialidad y emprender la segunda descolonización de la que habla Grosfoguel.

Planteábamos previamente que el giro decolonial es el que impulsa toda la actividad reflexiva del pensamiento decolonial. El filósofo puertorriqueño Maldonado-Torres precisará que este giro supone un desvelamiento de las tecnologías de la muerte inventadas y ocultadas por el mundo moderno/colonial, tecnologías que afectan desigualmente a los sujetos coloniales¹⁹, tanto colonizados como colonizadores.²⁰ Asimismo, supone un reconocimiento de la heterarquía del

¹⁶ Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial...*, p. 17.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 46.

²⁰ Nelson Maldonado-Torres, “La descolonización y el giro des-colonial”, p. 66.

poder colonial que mencionábamos anteriormente y la urgencia de analizar el conocimiento producido y la experiencia vivida de las víctimas más afligidas por el sistema moderno/colonial a fin de poderlo entender y dismantlar, por supuesto que no sin antes proponer alternativas a este.²¹ Pero ¿a qué se debe esta peculiar revolución? Maldonado-Torres ofrece al respecto una respuesta iluminadora. El giro decolonial parte, ante todo, de un grito de espanto, el grito de un sujeto colonizado que se encuentra ante un orden mundial –la modernidad/colonialidad– que promueve una agenda civilizatoria que sostiene la desechabilidad de ciertos individuos en pos de un aparente bien común.²² Recordarán que los orígenes de la filosofía en la Antigua Grecia se remontan, a fin de cuentas, al asombro que experimentó el ser humano ante la grandeza de la naturaleza y que le abrió todo un horizonte nuevo de vida. En este sentido, la filosofía decolonial también se puede rastrear hasta un estado afectivo muy concreto, pero, a diferencia de la filosofía occidental, esta no parte del asombro y la admiración, sino, por el contrario, del horror ante la cultura de la muerte del mundo moderno/colonial al que han sido inmersos todos los sujetos coloniales.²³ Agregaré Maldonado-Torres:

*Se trata primeramente no de una idea como tal, sino de un sentimiento y sentido de horror ante el despliegue de las formas coloniales de poder en la modernidad, formas que se encargaron de dividir el mundo entre jerarquías de señorío y distintas formas de esclavitud basadas, ya no en diferencias étnicas o religiosas, sino más propiamente en diferencias presumidamente naturales; esto es, ancladas en la corporalidad misma de sujetos considerados como no enteramente humanos.*²⁴

Uno de los momentos cruciales del giro decolonial estriba en la transición del individuo de una actitud natural a una actitud decolonial a partir del horror, es decir, el paso de una actitud de ignorancia, indiferencia o, incluso, hasta complicidad con el sistema moderno/colonial a una actitud que trasciende la indiferencia para adoptar una postura crítica ante este mundo de la muerte.²⁵ Más aún, es un pensamiento motivado por un interés eminentemente práctico: descolonizar los dispositivos de la muerte de la modernidad/colonialidad y construir un nuevo

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, p. 67.

²⁴ *Ibid.*, p. 66.

²⁵ *Idem.*

mundo.²⁶ En este sentido, podría decirse que comparte el ímpetu prático de la filosofía de Marx cuando declara que “los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es transformarlo”.²⁷ El giro decolonial no propone –así como sugiere, por ejemplo, Aristóteles en el libro X de su *Ética Nicomáquea*²⁸– dedicarse a la contemplación como actividad primordial de la vida humana, sino a la transformación del mundo.

El giro decolonial consiste, entonces, en un cambio de actitud y un compromiso serio con un proyecto de acción cuyo fin es la decolonialidad.²⁹ Recordarán que una dimensión fundamental de la decolonialidad es la edificación de un mundo nuevo que podríamos llamar, siguiendo la propuesta de Frantz Fanon, el “mundo del Tú”.³⁰ Fanon visualiza un mundo en el que cada subjetividad pueda ser respetada en su dignidad como persona donadora, receptiva y cuestionadora, o sea, como persona capaz de darse a sí, de acoger con reverencia la donación de otros y de preguntar y preguntarse sobre aquello que le concierne y le apasiona. La garantía de la capacidad de realizar libremente estas tres acciones esenciales –que en síntesis refieren al amor y a la razón– constituye la base del “mundo del Tú”. En su célebre libro “*Piel negra, máscaras blancas*”, Fanon reflexionaba sobre la posibilidad de este mundo:

*Por un esfuerzo de reconquista de sí y de despojamiento, los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano. ¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no simplemente intentar tocar el otro, sentir al otro, revelarme al otro? Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el Mundo del Tú?*³¹

El “mundo del Tú” de Fanon es un mundo de encuentros con el otro que abren la puerta a una convivencia más acorde a la dignidad que le es propia al ser humano. No puede haber lugar en este nuevo orden mundial para la perpetua naturalización de relaciones asimétricas como la descrita en la dialéctica del amo y el esclavo de G.W.F. Hegel (colonizador-colonizado, opresor-oprimido).³² No obstante, como deja claro el martiniqués, este proceso no es sencillo, sino que

²⁶ *Ibid.*, p. 67

²⁷ Karl Marx, *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de París. Manifiesto del Partido Comunista. Crítica del Programa de Gotha*, Gredos, Madrid, 2012, p. 158.

²⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Política*, Porrúa, Ciudad de México, 2010, pp. 187-189.

²⁹ Nelson Maldonado-Torres, “El Caribe, la colonialidad y el giro decolonial” en *Latin American Research Review*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, vol. 55, no. 3, 2020, pp. 560-573, p. 562.

³⁰ *Ibid.*, p. 564.

³¹ *Ibid.*, p. 563.

³² Nelson Maldonado-Torres, “La descolonización y el giro des-colonial”, p. 67.

supone un esfuerzo enorme, consciente y constante de renuncia y desprendimiento del “mundo del yo”, ese mundo cerrado y autocentrado que tiende a sospechar de todo aquello que sea otro o distinto a tal grado que decide, incluso, suprimir la diferencia para incorporarla a su mismidad; sin duda, fue esta lógica del “mundo del yo” la que orientó ese memorable encuentro de dos mundos en el Caribe a finales del siglo XV. Este espíritu ascético de renuncia y despojo es imprescindible para la actitud decolonial sin la cual no se puede llevar a cabo adecuadamente el giro decolonial.

Ahora, el giro decolonial es efectuado por una razón que juzga al colonizador (el amo) como un mentiroso, pues ha prometido y presumido una “civilización” superior que el colonizado (esclavo) ha desenmascarado como opresión, violencia, muerte y barbarie. Es lo que Maldonado-Torres denomina la razón decolonial.³³ La razón decolonial es una respuesta a –o, según la dialéctica hegeliana, una negación de– la mentira de la razón colonial sobre la cual se sostiene todo el edificio de la modernidad/colonialidad. Esta mentira hace una equivalencia entre la colonización y la civilización de tal forma que la empresa colonial es considerada una exigencia de la razón, una caridad para con los pueblos “bárbaros”, ya que conlleva rescatarlos de la oscuridad en la que estaban sumergidos para que puedan disfrutar de las bendiciones de la Ilustración. Recordemos que los inicios de la filosofía moderna se suelen datar a principios del siglo XVII con el pensamiento de René Descartes. Uno de los aportes cartesianos más distinguidos fue la duda metódica. El filósofo francés recomendaba al respecto lo siguiente: “Dado que entonces deseaba ocuparme solamente en la investigación de la verdad, pensé [...] rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiese imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo en mi creencia que fuese indudable”.³⁴ Es sólo a través de la duda metódica que llega a esta creencia indubitable a la que se refiere, al punto de partida de la filosofía que buscaba afanosamente, es decir, la certeza del “*cogito, ergo sum*”, puesto que “queriendo yo pensar –decía Descartes– que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa”.³⁵

Así como Descartes propuso la duda como método para alcanzar la verdad desde la razón moderna –y que, como hemos ido viendo y explicitaremos más adelante, es completamente colonial–, Maldonado-Torres plantea que el “Discurso sobre el colonialismo” del intelectual

³³ *Ibid.*, p. 70.

³⁴ Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía. Volumen 2. Tomo IV*, Planeta, Barcelona, 2015, p. 64.

³⁵ René Descartes, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*, Grupo Editorial Tomo, Ciudad de México, 2010, p. 48.

martiniqués Aimée Césaire es el nuevo “discurso del método” de la razón decolonial.³⁶ El pensador puertorriqueño arguye que la razón decolonial debe poner en duda todo lo erigido por la razón moderna/colonial para llegar a la conclusión de que el mundo que ha construido es un engaño, que el discurso de los colonizadores (amos) respecto a la colonización como civilización es una mentira.³⁷ La colonización, antes que civilizar, des-civiliza y embrutece al colonizador, de modo que el proyecto colonial no solamente afecta a los colonizados, sino que también a los colonizadores, pues todos son sujetos que forman parte de la misma situación colonial.³⁸ Quizá uno de los ejemplos más ilustrativos en la historia reciente del continente europeo sobre los efectos estructurantes de la situación colonial en la población es el Holocausto orquestado por el Führer del Tercer Reich, Adolf Hitler, en la primera mitad del siglo XX. Los mismos europeos que se gloriaban de la majestad de su civilización se vieron reducidos al salvajismo del genocidio, un salvajismo fratricida que era la conclusión natural de la empresa colonial que habían inaugurado siglos antes. Césaire insiste en que no fue un desliz, sino el corazón de su civilización manifestándose en todo su esplendor o –quizá más apropiadamente– su horror.³⁹ Por tal razón, el martiniqués los acusa de hipócritas que, para colmo, únicamente admiten la barbarie de los actos cometidos porque sus víctimas no estaban en las periferias.⁴⁰ La conclusión a la que arriba el giro decolonial es que, a fin de cuentas, Europa es indefendible.⁴¹ Por eso, exhorta Fanon a todos los pueblos colonizados, a esos que llama los “condenados de la tierra” a:

*[...] 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. 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.*⁴²

³⁶ Nelson Maldonado-Torres, “La descolonización y el giro des-colonial”, p. 69.

³⁷ *Ibid.*, p. 70.

³⁸ Nelson Maldonado-Torres, “El Caribe, la colonialidad y el giro decolonial”, p. 565.

³⁹ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 45.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Idem.*

⁴² Nelson Maldonado-Torres, “El Caribe, la colonialidad y el giro decolonial”, p. 564.

Es este cambio de rumbo el que intentaré trazar de manera resumida en las siguientes páginas a partir de la propuesta de la colectividad modernidad/colonialidad. El grupo modernidad/colonialidad se ha ido conformando gradualmente desde finales del siglo XX⁴³ y tiene como figuras centrales a Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Enrique Dussel, aunque se han ido sumando otros pensadores de diversas disciplinas que han aportado considerablemente a la investigación, reflexión y divulgación de la colectividad.⁴⁴ La investigación que realiza la colectividad busca proponer alternativas a la colonialidad que repercuta en tres ámbitos específicos: el poder, el saber y el ser.⁴⁵ A esta triple intervención de la colonialidad en la vida de los sujetos coloniales se le conoce como la tríada colonial. Primero, echaremos un vistazo panorámico del giro decolonial, después lo contrastaremos con otros enfoques teóricos relevantes y, finalmente, estudiaremos sus elementos centrales con un especial enfoque en la tríada colonial.

Iniciaremos nuestra visión panorámica de la inflexión decolonial partiendo del concepto de colonialidad. Primeramente, sería pertinente hacer una distinción entre colonialidad y colonialismo. Según Quijano, el colonialismo es un modo de dominación y explotación de carácter material “en donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial”.⁴⁶ El mismo se inauguró en América con las expediciones de Cristóbal Colón en el momento en que declaró las tierras “descubiertas” territorios de los Reyes Católicos de Castilla y Aragón⁴⁷, o sea, una entidad política extranjera que quiso imponer su soberanía e intereses sobre los habitantes de esas tierras. El fin del colonialismo llegó en los siglos XIX y XX en algunas regiones del mundo gracias a la independencia que alcanzaron muchos países que estuvieron sujetos a poderes coloniales europeos.⁴⁸ Ahora bien, la colonialidad, en cambio, es un patrón de poder, sobre todo de carácter inmaterial, asociado a la empresa colonial que estructura al sistema mundo moderno a partir de la naturalización de jerarquías geográficas, raciales, sexuales, culturales y epistémicas que favorecen la particular posición del colonizador

⁴³ Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial...*, pp. 9-10.

⁴⁴ Jhon Jairo Lozada, “Los estudios poscoloniales y su agenciamiento en el pensamiento crítico latinoamericano” en *Criterios, Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Política Internacional*, Bogotá, vol. 4, no. 1, enero/junio de 2011, p. 266.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁶ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 103.

⁴⁷ El matrimonio de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla marcó un hito importante en el camino de la unificación de la nación que hoy conocemos como España.

⁴⁸ Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial...*, p. 17.

(entendida en términos de raza, sexo, lengua, religión, lugar de origen, etc.) y cuyo resultado, por lo tanto, es la subalternización de todas aquellas personas que queden fuera de esas coordenadas específicas.⁴⁹ La subalternización ocurre cuando los europeos se encuentran con la alteridad –o lo “otro” – en su llegada a diferentes regiones alrededor del mundo previamente desconocidas o de las cuales poseían un conocimiento muy acotado. Lo “otro (-alter)” pasa a ser no sólo distinto, sino que inferior (*sub-*) respecto a lo “mismo” de lo europeo. La subalternización es justamente este proceso de inferiorización de la alteridad respecto a Europa.⁵⁰

Como veíamos previamente, la colonialidad repercute en tres dimensiones: el poder, el saber y el ser. Estas dimensiones corresponden a los dos componentes de la influencia colonial: el discursivo y el ontológico. El discursivo, al que pertenecen la colonialidad del poder y del saber, se refiere a los imaginarios culturales, lo cognitivo y lo simbólico, mientras que el ontológico, al que pertenece la colonialidad del ser, alude a la internalización del discurso colonial y de las estructuras coloniales en la vida de los sujetos coloniales.⁵¹ La colonialidad del saber, por ejemplo, deriva en la destrucción de conocimientos autóctonos por ser considerados supersticiosos o irracionales en comparación con la certeza infalible y la razonabilidad de la episteme europea. La colonialidad del ser se hace sentir cuando las personas negras son consideradas inferiores por los europeos blancos por la simple diferencia fenotípica del color de piel o, peor aún, cuando las mismas personas negras se estiman defectuosas respecto al ideal de blancura modelado por los europeos, es decir, cuando las poblaciones colonizadas asimilan las jerarquías artificiales que establecen los colonizadores para justificar su dominación. No resultará difícil admitir que estas dinámicas de subalternización continúan operando en la actualidad. En el caso de Puerto Rico, no son pocos los jóvenes que sueñan con realizar sus estudios universitarios en Estados Unidos porque, alimentados por el discurso colonial que han asimilado, creen firmemente en la superioridad de la calidad de la educación en dicho país en comparación con el propio. Se tiende a valorar más un título de una universidad estadounidense que uno de una universidad local tanto por la supuesta calidad superior como por las posibilidades profesionales y laborales que facilita. Es claro, pues, que estas jerarquías han perdurado a lo largo de los siglos y siguen ejerciendo una

⁴⁹ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, pp. 15-16.

⁵⁰ María Eugenia Borsani, “Procesos de subalternización en filosofía política: otras genealogías posibles” en *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, no. 25, diciembre de 2013, pp. 67-81, p. 69.

⁵¹ Jhon Jairo Lozada, “Los estudios poscoloniales...”, p. 276.

gran influencia en nuestro mundo “poscolonial”. En fin, es importante para el pensamiento decolonial reconocer que la colonialidad aún sigue vigente, que no acabó con los procesos de independencia política, sino que persiste hoy con un alcance todavía mayor al que tuvo históricamente debido a la globalización.⁵² Admitir que sigue haciéndose presente hoy es vital para poder, entonces, trabajar enérgicamente, no por una mera superación del colonialismo –la descolonización⁵³–, sino por la decolonialidad⁵⁴, que implica tanto el desmantelamiento del patrón de poder colonial como la creación, según la máxima zapatista, de un “mundo donde quepan muchos mundos”⁵⁵.

Un segundo aspecto importante en este recorrido general del giro decolonial es resaltar la relación que existe entre modernidad y colonialidad. Mientras algunos prefieren destacar el potencial emancipatorio de la modernidad desestimando las atrocidades de la colonización como una desvirtuación desafortunada, el pensamiento decolonial planteará abiertamente la colonialidad no como accidental, sino como intrínseca a la modernidad. Más aún, su vínculo es de co-constitucionalidad, o sea que depende una totalmente de la otra.⁵⁶ No se puede hablar de modernidad sin tomar en cuenta la colonialidad y viceversa. Algunos miembros de la colectividad modernidad/colonialidad llamarán a la colonialidad el “lado oscuro” de la modernidad.⁵⁷ Es una realidad tan violenta e inhumana que es preferible ocultarla para no ofuscar la supuesta benignidad del proyecto universalista civilizatorio de la modernidad. El surgimiento de la modernidad tuvo como consecuencia nefasta la definición de lo que es moderno y, por lo tanto, también de lo que no lo es, de modo que el choque de mundos de la Era de los Descubrimientos provocó una tensión entre lo moderno y lo no-moderno, entre lo mismo y lo otro, que se resolvió finalmente con el violento proceso de la conquista. Esta distinción que producen los europeos al concebir tanto la modernidad como todo aquello que se encuentra en su exterioridad, es decir, la no-modernidad, es lo que los pensadores decoloniales designan como la diferencia colonial.⁵⁸

⁵² *Ibid.*, p. 270.

⁵³ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 16.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁵⁵ Judith Schacherreiter, “Un Mundo Donde Quepan Muchos Mundos: A Postcolonial Legal Perspective Inspired by the Zapatistas” en *Global Jurist*, De Gruyter, Berlin, vol. 9, no. 2, artículo 10, 2009, pp. 1-40, p. 36.

⁵⁶ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 17.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 17-18.

El tercer elemento que revisaremos es el fuerte cuestionamiento que se hace desde el giro decolonial a las narrativas eurocéntricas de la modernidad. Ante el empeño de los europeos en fijar los orígenes de la modernidad en el antiguo continente, el pensamiento decolonial sugiere una perspectiva distinta que piense la modernidad ya no como fenómeno exclusivo de Europa, sino como fruto de las interacciones que se fueron dando en el naciente sistema-mundo.⁵⁹ Este sistema-mundo que se consolida con las expediciones colombinas fue el caldo de cultivo de la modernidad. En otras palabras, el pensamiento decolonial sostiene que la modernidad nace en 1492 con la llegada de España y luego de Portugal a lo que hoy día conocemos como América Latina.⁶⁰ En buen sentido hegeliano, este choque de mundos desencadenó, como hemos sugerido previamente, una empresa de conquista militar en la que la mismidad –en el esquema eurocéntrico– de la modernidad europea se encargó de negar la alteridad a la que se enfrentó en el Nuevo Mundo para asimilarla a sí, de manera que pudiera domesticarse la diferencia que percibiera el conquistador. Según esta lógica, asegura Dussel, el europeo les llama a los pueblos originarios “indios” definiéndoles como nativos del continente asiático que, por las relaciones comerciales que guardaba con él, ya le era familiar.⁶¹ Dussel insiste en que la modernidad debe comprenderse en dos momentos históricos distintos. La primera modernidad corresponde al surgimiento del sistema-mundo eurocéntrico como producto de la conquista hispano-lusitana iniciada a finales del siglo XV.⁶² Es el período durante el cual se despliega lo que Dussel llama el “*ego conquiro*”, es decir, la subjetividad conquistadora del europeo que busca subsumir la alteridad a su mismidad.⁶³ Es esta lógica del “*ego conquiro*” la que posibilita la segunda modernidad que se inaugura a finales del siglo XVII, ya no en la Península Ibérica, sino en la Europa del Norte, particularmente en Holanda, Alemania, Francia e Inglaterra, con la Ilustración y la Revolución Industrial.⁶⁴ El filósofo argentino-mexicano afirmará que sin el “*ego conquiro*” de la primera modernidad, no puede articularse el “*ego cogito*” cartesiano de la filosofía moderna.⁶⁵ Esta discriminación que propone Dussel es útil para combatir las abundantes narrativas eurocentradas de la modernidad.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 81-82.

⁶² *Ibid.*, p. 85.

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 85.

El eurocentrismo que visibiliza y critica el pensamiento decolonial se sustenta en el “mito de la modernidad”.⁶⁶ El “mito de la modernidad” determina que la civilización moderna europea se autopercebe como más desarrollada que las formas de vida de los pueblos no-europeos. Esta superioridad implica un compromiso moral cuyo objetivo es “civilizar”, según el modelo civilizatorio europeo, a los pueblos más primitivos para emanciparlos de la oscuridad en la que están sumergidos al no gozar de las bondades de la modernidad europea. Esta encomienda civilizatoria es indispensable e inevitable, de modo que, aún en medio de las posibles resistencias que puedan expresar los pueblos bárbaros, Europa se verá obligada a utilizar cualquier medio necesario, incluso la violencia, para lograr el fin justo que se ha propuesto. Cualquier violencia que pueda llevarse a cabo siempre estará justificada por el bien mayor de la modernización e integración de los pueblos primitivos a la civilización moderna europea.

Un cuarto elemento importante que orienta el giro decolonial es su insistencia en ser para la filosofía un “paradigma otro”.⁶⁷ La intención de los miembros de la colectividad modernidad/colonialidad es dejar claro que la perspectiva decolonial no es una de tantas que ha surgido desde el interior de la modernidad. Como “paradigma otro”, el giro decolonial brota desde la situación particular de exterioridad de los colonizados, desde la diferencia colonial. El giro decolonial afirma el privilegio epistémico de “los otros”, ya que “la exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos vernáculos, dominados, pobres [...]; ellos son los maestros de los sabios y la filosofía es sabiduría”.⁶⁸ Posturas como estas ponen en evidencia la influencia tanto de Freire como de Dussel y sus reflexiones en torno a la categoría de “los oprimidos” que el pensamiento decolonial suele materializar en “el otro”, un otro racializado: el indio y el negro.⁶⁹ En este sentido, el pensamiento decolonial quiere rescatar el papel fundamental de la situacionalidad. Todo pensar es pensamiento *in situ*, localizado en unas coordenadas históricas, corporales y geopolíticas particulares de las que no se puede prescindir. Al reconocer el carácter situado de todo pensar, el pensamiento decolonial critica lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez llama elocuentemente la “*ὕβρις* del punto cero”⁷⁰, es decir, la pretensión

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 82-83.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁰ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, p. 42.

de la ciencia y la filosofía modernas eurocéntricas de pensar desde una plataforma neutra de observación libre de todos los condicionamientos espacio-temporales a los que estamos inexorablemente sujetos como seres humanos.

El quinto aspecto característico de la inflexión decolonial es procurar la mundialización de la colonialidad a partir de la expansión europea en América y otras regiones del mundo como África y Asia.⁷¹ El resultado de esta expansión es la creación de un nuevo orden global en el que regiones distintas y lejanas ya no pueden pensarse en aislamiento, sino en su innegable interconexión. El pensamiento decolonial plantea, pues, abordar el complejo tejido colonial desde el sistema-mundo moderno. El sexto –y último– aspecto que marca el giro decolonial es, como ya hemos ido viendo hasta el momento, su carácter político. El pensamiento decolonial no busca únicamente problematizar la colonialidad, sino que apuesta por un proyecto decolonial. El proyecto decolonial –o, alternativamente, la decolonialidad– no puede entenderse como mera superación del patrón de poder colonial, al menos, no de manera exclusiva, puesto que exige también la “creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas”.⁷² Según Catherine Walsh, esta sería la génesis de una pluriversalidad, el “mundo donde quepan muchos mundos” al que habíamos hecho referencia anteriormente a partir del movimiento zapatista.⁷³

Habiendo realizado este recorrido panorámico de la inflexión decolonial, pasemos a examinar ahora, también con cierta fugacidad, sus principales contrastes con otros enfoques teóricos relevantes, particularmente el postcolonialismo y el marxismo. Comencemos por el postcolonialismo. Los estudios postcoloniales son impulsados en gran medida por el trabajo del intelectual palestino-estadounidense Edward Said quien en 1978 publicó un libro llamado “Orientalismo” en el que ilustra cómo Occidente ha construido una representación reduccionista de Oriente a partir del imperialismo europeo en la región.⁷⁴ Entre sus teóricos más destacados se encuentran, junto a Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak. Un contraste notable entre la teoría decolonial y los estudios postcoloniales es el que gira en torno al concepto de colonialidad. Mientras que los estudios postcoloniales analizan el ámbito abierto por el colonialismo, la teoría

⁷¹ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 19.

⁷² *Ibid.*, p. 175.

⁷³ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 23.

decolonial se enfoca en la colonialidad que, como ya hemos visto, es más compleja que el colonialismo.⁷⁵ Otra diferencia radica en el contexto en el que se origina y desde el cual se piensa. Por un lado, el pensamiento decolonial surge desde la diferencia colonial producida por la colonialidad instaurada por España y Portugal en América Latina y el Caribe durante los siglos XVI al XIX; por otro, el postcolonialismo nace en respuesta a la colonización de Asia y África que inauguraron Francia, Inglaterra y Alemania durante los siglos XVIII al XX.⁷⁶ Por último, ambas escuelas se nutren de tradiciones intelectuales distintas. Los estudios postcoloniales fundamentan sus posturas sobre la base del postestructuralismo francés al que pertenecían filósofos como Michel Foucault y Jacques Derrida.⁷⁷ En cambio, la reflexión decolonial se alimenta de los planteamientos de las teorías de la dependencia y del sistema-mundo, de la filosofía de la liberación latinoamericana y de las reflexiones sobre el colonialismo de pensadores caribeños como Fanon y Césaire.⁷⁸

Ahora bien, en tanto que el marxismo es una ideología concebida en el seno de la modernidad, el pensamiento decolonial, a pesar de aceptar la pertinencia de algunas de sus observaciones y críticas al capitalismo, toma su distancia del mismo y le hace una crítica por considerarlo cómplice de los procesos de subalternización en América Latina. Bastan los comentarios de sus fundadores respecto a la invasión estadounidense de México para ilustrar las razones de la crítica decolonial al marxismo. Friedrich Engels, compartiendo tanto su opinión como la de su colega Karl Marx, escribe en un periódico belga en 1848⁷⁹:

*En América hemos sido espectadores de la conquista de México y nos hemos alegrado por ella. Es un progreso que un país que hasta ahora se ocupaba exclusivamente de sí mismo, desgarrado por eternas guerras civiles y retraído a todo desarrollo [...], se vea lanzado por la violencia al desarrollo histórico. Es en interés de su propio desarrollo que estará colocado en el futuro bajo la tutoría de los Estados Unidos. Es interés de toda América que los Estados Unidos, gracias a la conquista de California, lograrán el dominio del Océano Pacífico.*⁸⁰

⁷⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ Víctor Manuel Andrade Guevara, “La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial...”, pp. 137-138.

⁷⁹ Hermann Güendel, “Marx sobre América Latina, revisión crítica de una enunciación eurocentrada” en *Revista PRAXIS*, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, no. 67, julio/diciembre de 2011, pp. 91-106, p. 100.

⁸⁰ Leopoldo Zea, “Visión de Marx sobre América Latina” en *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, no. 66, mayo/junio de 1983, pp. 59-66, p. 63.

En otro artículo periodístico de 1849 en el que debate con el anarquista ruso Mijaíl Bakunin, Engels escribe⁸¹:

*¿Acaso es una desdicha que la magnífica California haya sido arrancada a los holgazanes mexicanos, que no sabían qué hacer con ella? La "independencia" de algunos españoles de California y Texas sufrirá, quizás; la "justicia" y otros principios morales puede que sean afrentados aquí o allá, ¿pero qué significa todo esto ante tantos hechos de este tipo en la historia universal? Todas esas pequeñas naciones impotentes deben estar reconocidas, en suma, a quienes, siguiendo necesidades históricas, las agregan a un gran imperio, permitiéndoles así participar en un desarrollo histórico al cual abandonadas en sí mismas, habrían permanecido completamente ajenas. Es evidente que ese resultado no podría ser realizado sin aplastar algunas dulces florecillas. Sin violencia no se puede llevar nada a buen fin en la historia.*⁸²

En fin, para ambos, la colonización y la difusión de la civilización occidental son las condiciones *sine qua non* el socialismo jamás podría alcanzarse en los pueblos de América Latina, Asia y África, pues el estadio capitalista es su precursor indispensable. La sombra de Hegel es evidente. Desde luego, esta postura es rechazada por la inflexión colonial porque favorece la creación de un sistema filosófico a partir de la universalización de una experiencia histórica concreta europea que no toma en cuenta las particularidades de otros contextos y que, por lo tanto, no puede aplicarse de manera universal. El pensamiento decolonial se rehúsa admitir una dialéctica histórica que justifique, por ejemplo, la necesidad de la dominación colonial, junto con la subalternización y destrucción que conlleva, como medios irremediables para alcanzar el fin que sueña. En esto consiste la distinción entre el marxismo y la inflexión decolonial.

Luego del breve recorrido panorámico y la exposición de las distinciones importantes con otros enfoques teóricos, procedamos a explorar más detenidamente cada uno de los componentes de la tríada colonial que plantean los miembros de la colectividad modernidad/colonialidad. Comencemos con la colonialidad del poder. La conceptualización de la colonialidad del poder es quizá el aporte más valioso de Aníbal Quijano al pensamiento decolonial.⁸³ Quijano sugiere esta categoría para explicar la estructura peculiar de dominación de índole discursivo que se puso en

⁸¹ Hermann Güendel, "Marx sobre América Latina...", p. 101.

⁸² Leopoldo Zea, "Visión de Marx sobre América Latina", pp. 63-64.

⁸³ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 91.

práctica en las colonias americanas desde 1492.⁸⁴ La dominación consiste en una relación de poder entre los colonizadores y los colonizados basada principalmente en la idea de “raza”.⁸⁵ Si bien la clasificación de la población en términos de sus diferencias biológicas se había vuelto práctica común en Europa, especialmente en la Península Ibérica debido a la Reconquista y la historia de convivencia entre “razas” distintas, no fue hasta la colonización de América que cobró un lugar central en la misión civilizatoria de la empresa colonial.⁸⁶ Quijano sostiene que la colonialidad del poder parte de la jerarquización de las diferencias fenotípicas, como, por ejemplo, el color de la piel, de distintas poblaciones de manera que unas terminen percibiéndose superiores a otras; la dominación colonial quedaría, entonces, legitimada por la naturalización de esta jerarquía artificial en torno a la raza.⁸⁷ Maldonado-Torres advierte sobre el peligro de esta clasificación racializada de la población mundial. Las poblaciones subalternizadas a partir de la raza, los indios y los negros en América, sufren una fuerte deshumanización. Frente al paradigma de humanidad que representa la raza “superior” blanca, la humanidad de los subalternos es puesta en entredicho y vista con sospecha.⁸⁸

Otra característica vital de la colonialidad del poder es que su patrón de dominación no es necesariamente coercitivo –al menos, no de manera exclusiva–, sino, como habíamos mencionado anteriormente, discursivo. “Consiste [...] –dirá Quijano– en una colonización del imaginario de los dominados. La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación”.⁸⁹ El objetivo de esta forma de dominación discursiva es la naturalización e internalización del imaginario cultural europeo por parte del colonizado en aras de transformarlo en un hombre nuevo según el paradigma de humanidad europeo.⁹⁰ En medio del debate sobre la esencia de la identidad racial, algunos expresarán que la idea de “blancura” no tiene que ver solamente con rasgos fenotípicos, sino también con la asimilación de este extraño imaginario.⁹¹ Sin duda, la evangelización de los misioneros cristianos en el Nuevo Mundo supuso un medio

⁸⁴ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero...*, p. 62.

⁸⁵ Jhon Jairo Lozada, “Los estudios poscoloniales...”, p. 278.

⁸⁶ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero...*, p. 62.

⁸⁷ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 117.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁹ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero...*, p. 62.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁹¹ *Ibid.*, p. 64.

excepcional para lograr esta transformación que, en lenguaje religioso, se llamó “conversión”. No obstante, para lograr esto, el aparato colonial incurrió en un grave acto de violencia epistémica que implicó la eliminación de las diversas formas de imaginarios (culturales, religiosos, epistémicos, etc.) propios de las poblaciones nativas y sus respectivos modos de expresión artística.⁹² La destrucción de objetos sagrados o templos de religiones precolombinas y la edificación de iglesias cristianas sobre las ruinas de estos responde a este proceso. A fin de cuentas, la colonialidad del poder representó una severa alienación de las poblaciones subalternizadas, puesto que la naturalización del imaginario europeo conllevó, en algunos casos, una demonización de su propio imaginario hasta el punto de repudiarlo o menospreciarlo.⁹³ Una consecuencia directa, aunque no la única, de esta estigmatización del imaginario nativo fue la creciente fascinación con la cultura europea. “La cultura europea –asegura Quijano– se convirtió en una seducción; daba acceso al poder. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial”.⁹⁴ Como consecuencia, la reproducción de la colonialidad del poder no era obra exclusiva de la dominación de los colonizadores y sus descendientes directos en las colonias, sino también de los mismos colonizados, todos aquellos que se educaban bajo la hegemonía europea e iban asimilando su imaginario.⁹⁵

Hacia el principio del capítulo presentábamos la necesidad de un lenguaje nuevo para comprender la colonialidad. Gracias a las contribuciones del sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos, el pensamiento decolonial –y, en especial, Aníbal Quijano– se ha apropiado de la categoría “heterarquía” para dar cuenta de la complejidad de la colonialidad del poder.⁹⁶ Considerábamos cómo el poder colonial es una estructura heterárquica en la cual no existe un solo nivel determinante en el sistema, como en el caso del análisis marxista en el que el factor económico es el que prima, sino que se descubre toda una malla de dispositivos diferentes influyendo mutuamente los unos en los otros. La colonialidad del poder consiste en una red de relaciones de explotación y dominación articuladas en torno a la disputa por el control de distintos ámbitos de la existencia social, cinco para ser precisos: 1) el trabajo y sus productos, 2) la naturaleza y sus recursos de producción, 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie,

⁹² *Ibid.*, p. 63.

⁹³ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 99.

⁹⁴ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero...*, p. 63.

⁹⁵ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 104.

⁹⁶ Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial...*, p. 18.

4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, entre los cuales está el conocimiento y, finalmente, 5) la autoridad y sus instrumentos, especialmente aquellos coercitivos, para garantizar la reproducción de este patrón de poder.⁹⁷ El aporte particular de Quijano radica en subrayar, ante la tendencia a optar por visiones reduccionistas del sistema, la diversidad de niveles que estructuran y determinan el poder colonial y la variedad de dimensiones de la vida humana que se ven afectadas por tal dominación.⁹⁸ En suma, la colonialidad del poder es el patrón de poder global de relaciones de dominación, explotación y conflicto en función del trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad.⁹⁹

Procederemos con el segundo componente discursivo del orden colonial, la colonialidad del saber. La colonialidad del saber concierne a la dimensión epistémica de la colonialidad trabajada sobre todo por Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez. El contacto con los pueblos nativos de las Américas evidenció más aún la multiplicidad epistémica del mundo. Desde luego, Europa era consciente de los distintos saberes producidos por las diferentes poblaciones alrededor del mundo: el islámico, judío, indio, chino, africano, nativo-americano y, por supuesto, el propio. Sin embargo, el eurocentrismo que alimentaba el discurso colonial derivó en la canonización del conocimiento europeo que ya venía transformándose por la incipiente ciencia moderna.¹⁰⁰ Dicho eurocentrismo no toleraba la multiplicidad de saberes e, incluso, en algunos casos, afirmaba la imposibilidad de que los pueblos nativos recién descubiertos tuvieran tan siquiera la facultad para la reflexión intelectual, puesto que carecían de una lengua que les permitiera el pensamiento abstracto sin el cual les resultaría imposible desarrollar un conocimiento que obedeciera los criterios particulares de la ciencia moderna.¹⁰¹ El nuevo conocimiento científico europeo exigía representaciones claras y distintas del mundo basadas únicamente en la certeza de las operaciones internas del entendimiento humano impensables sin un lenguaje abstracto.¹⁰² Consideremos, a propósito de lo dicho, la opinión que expresó en 1745 el explorador y pensador ilustrado francés Charles Marie de La Condamine tras su visita a las misiones jesuitas en la Amazonía:

⁹⁷ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 105.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰⁰ Jhon Jairo Lozada, "Los estudios poscoloniales...", p. 280.

¹⁰¹ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero...*, p. 191.

¹⁰² *Ibid.*, p. 24.

*Todas las lenguas de la América Meridional de las que tengo alguna noción son muy pobres, [...] a todas les faltan vocablos para expresar las ideas abstractas y universales, prueba evidente del poco progreso realizado por el espíritu de estos pueblos. Tiempo, duración, espacio, ser, substancia, materia, cuerpo, todas estas palabras y muchas más no tienen equivalentes en sus lenguas; [...] no pueden expresarse entre ellos más que imperfectamente y por largas perífrasis.*¹⁰³

Escribiendo desde el exilio en 1781, el jesuita novohispano nacido en Veracruz Francisco Javier Clavijero responde –con una chispa de sarcasmo– a la entonces generalizada tesis de La Condamine que compartían muchos de sus contemporáneos ilustrados, tales como el holandés Cornelius de Paw, respecto a la deficiencia intelectual de los aborígenes a causa del carácter primitivo de sus lenguas:

Paw, sin salir de su gabinete de Berlín, sabe las cosas de América mejor que los mismos americanos, y en el conocimiento de aquellas lenguas excede a los que las hablan. Yo aprendí la lengua mexicana y la oí hablar a los mexicanos muchos años y, sin embargo, no sabía que fuera tan escasa de voces numerales y de términos significativos de ideas universales, hasta que vino Paw a ilustrarme [...] Yo sabía, finalmente, que los mexicanos tenían voces numerales para significar cuantos millares y millones querían; pero Paw sabe todo lo contrario y no hay duda de que lo sabrá mejor que yo, porque tuve la desgracia de nacer bajo un clima menos favorable a las operaciones intelectuales.

A pesar de la proliferación de perspectivas como la de Clavijero, la opinión predominante era la de La Condamine. Al considerar que los nativos carecían de lenguaje abstracto, que eran incapaces, por tanto, de desarrollar conocimiento científico según el paradigma europeo y que, como resultado, los “saberes” que podían producir eran inferiores a los suyos, los europeos justificaron la consagración de su conocimiento como único conocimiento verdadero y legítimo. El lado oscuro de esta consagración fue la sistemática descalificación de la producción intelectual no-europea.¹⁰⁴ Otros europeos como el misionero jesuita español José Gumilla justificaban el eurocentrismo epistémico de los colonizadores en razón de su origen étnico.¹⁰⁵ Según la genealogía del padre Gumilla, los indios americanos son descendientes de Cam, el hijo maldito de Noé, que primero poblaron África y eventualmente llegaron al continente siglos antes de los viajes de

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 190-191.

¹⁰⁴ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 136.

¹⁰⁵ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero...*, p. 188.

Colón.¹⁰⁶ La naturaleza “defectuosa” de los africanos y los indios nativos se debe a la maldición de su antepasado Cam. Lo cierto es que, independientemente de las razones que se utilizaran para defender su posición de superioridad, los europeos orquestaron la subalternización de la multiplicidad epistémica no-europea como consecuencia de la falta de adecuación de esta a los criterios de producción de conocimiento occidentales determinados por la ciencia y filosofía moderna.¹⁰⁷ Esto es justamente lo que intenta describir el pensamiento decolonial con el concepto de colonialidad del saber.

La ciencia moderna le aporta, además, a la colonialidad del saber otro aspecto fundamental para consolidar y garantizar su postura eurocéntrica. Uno de los principios que demanda la ciencia moderna, y que ciertamente adopta la filosofía que brota de ella con el pensamiento cartesiano, es la superación de los condicionamientos espacio-temporales a los que el ser humano está sujeto naturalmente.¹⁰⁸ El científico o filósofo moderno se empeña en abstraerse de su peculiar lugar de observación para entrar en un nuevo lugar (o no-lugar: οὐτόπος) supuestamente neutral y libre de los límites que establecen el espacio y el tiempo.¹⁰⁹ Tomar en cuenta el contexto particular del observador sería una postura anticientífica, pues toda consideración de la situacionalidad del conocimiento está inevitablemente contaminada por la mancha de la falibilidad.¹¹⁰ Sólo desde este distanciamiento de sí, desde este “punto cero”, puede producirse conocimiento riguroso e irrefutable. Ahora bien, este afán europeo de poner el punto cero como punto de partida epistemológico absoluto es una aspiración excesivamente ambiciosa y desmesurada. En esto radica lo que autores como Castro-Gómez considerarán la “ὕβρις del punto cero”.¹¹¹ A este conocimiento supuestamente desincorporado y desligado de toda situacionalidad, como en el caso del “*ego cogito*” cartesiano que pretende pensar desde un mítico punto cero epistemológico, Grosfoguel denominará la “ego-política del conocimiento”.¹¹² El pensamiento decolonial, a diferencia de la ciencia moderna, denuncia el absurdo del punto cero entendido de esta forma y la insensatez de la “ego-política del conocimiento”, proponiendo, en cambio, hablar mejor de una “corpo-política” y “geo-política” del conocimiento en las que se vuelva a poner sobre la mesa la ineludibilidad, pero,

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰⁷ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 136.

¹⁰⁸ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero...*, p. 24.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹¹⁰ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 138.

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² *Ibid.*, p. 139.

más aún, la centralidad de la ubicación corporal y geo-política desde la cual el ser humano produce y se apropia del conocimiento.¹¹³ Por más que la colonialidad del saber quiera afirmar lo contrario, el lugar de enunciación, que recoge en sí tanto la corpo-política como la geo-política del conocimiento, no es prescindible.¹¹⁴ La postura de la inflexión decolonial respecto a la ego-política del conocimiento favorecida por la colonialidad del saber y ejemplificada por el “*cogito, ergo sum*” cartesiano queda elocuentemente plasmada en el “soy donde pienso” de Maldonado-Torres.¹¹⁵ El sujeto, por más que lo desee e intente, jamás podrá divorciarse de la contingencia en la que está inmerso. Pretender lograrlo es una ilusión, una que, sin embargo, impulsó un enorme epistemicidio. Específicamente sobre la corpo-política trataré más adelante desde el pensamiento de Antonio González, pero subrayo la importancia de la situacionalidad para mis reflexiones posteriores.

La última arista de la tríada colonial consta de la colonialidad del ser. Mientras que las primeras dos pertenecen a la dimensión discursiva de la colonialidad, esta última corresponde a la dimensión ontológica. El autor que más desarrolla la colonialidad del ser es Nelson Maldonado-Torres, aunque cabe destacar que es el menos elaborado de la tríada. Este concepto nace a partir de “la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida” de los sujetos coloniales, tanto subalternos como colonizadores.¹¹⁶ Si bien ambos grupos se ven afectados por la colonialidad, sus efectos evidentemente se viven de manera distinta en cada uno. Mencionábamos anteriormente que la empresa colonial embrutecía al colonizador. En su empeño de dominación y subalternización de los sujetos colonizados, el colonizador se va deshumanizando, convirtiéndose gradualmente en la misma “bestia” que procura civilizar por medio de la colonización. La colonización le convierte eventualmente en una “bestia” capaz de los horrores de la Alemania nazi y de la Rusia estalinista. Ahora, la deshumanización que experimentan los dominados excede la de los colonizadores pues recoge toda la subalternización engendrada por la naturalización de la supuesta supremacía de la raza, la cultura, las costumbres, la religión, la episteme y la política –entre otras cosas– europeas, una subalternización que, además, era invisibilizada o desmentida por la colonialidad. La subalternización de los colonizados

¹¹³ *Ibid.*, pp. 140-141.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 141.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 142.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 158.

conllevaba “marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispensación y muerte”.¹¹⁷ Fanon inmortalizó en sus escritos la experiencia vivida de los subalternos coloniales, especialmente los negros, designándolos como “*les damnés de la terre*”, es decir, “los condenados de la tierra”, aquellos que viven atormentados constantemente por el dolor, la miseria y la muerte que la colonialidad supone para ellos.¹¹⁸ Esta experiencia marca profundamente a los condenados de la tierra y representa para ellos una herida, la herida de la diferencia. La diferencia que los autores decoloniales llaman “diferencia colonial” es producida por la tríada colonial al determinarse una exterioridad (un ser-otro) a la que pertenecen los condenados de la tierra en relación con la mismidad de la modernidad europea que se autopercebe como la referencia absoluta del ser.¹¹⁹ Para la inflexión decolonial, los sujetos que viven la diferencia colonial son los indios y los afrodescendientes, pero recientemente se ha ido ampliando la lista para incluir a toda una gama de sujetos subalternizados por la colonialidad, tales como las mujeres, los migrantes y los miembros de la comunidad LGTTTIQ+, por mencionar algunos.¹²⁰

En fin, para concluir esta introducción al pensamiento decolonial, me permitiré citar a Eduardo Restrepo y Axel Rojas, autores del libro “Inflexión Decolonial”, ya que me parece que sintetizan magistralmente lo que aquí hemos revisado hasta el momento.

La inflexión decolonial puede ser entendida [...] como el conjunto de los pensamientos críticos sobre el lado oscuro de la modernidad producidos desde los “condenados de la tierra” que buscan transformar no sólo el contenido sino los términos-condiciones en los cuales se ha reproducido el eurocentrismo y la colonialidad en el sistema-mundo inferiorizando seres humanos (colonialidad del ser), marginalizando e invisibilizando sistemas de conocimiento (colonialidad del saber) y jerarquizando grupos humanos y lugares en un patrón de poder global para su explotación en aras de la acumulación ampliada del capital (colonialidad del poder).¹²¹

Ahora bien, el objetivo de esta revisión del pensamiento decolonial de la colectividad modernidad/colonialidad es, aunque de manera general, familiarizarnos con sus observaciones y postulados principales, primero, para considerar qué podría aportarle la propuesta fenomenológica de Antonio González y, segundo, para ayudarnos a examinar de manera crítica la historia de Puerto

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 163.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 161.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 37-38.

Rico y el modo en que la colonialidad en su triple dimensión ha impactado las vidas de los sujetos coloniales en la isla a lo largo de su historia y poder, así, de la mano de González, pensar en posibles elementos que fundamenten una decolonialidad verdaderamente radical. Este elemento fundamental –argüiré– es la *σάρξ* del planteamiento de González, la carne concreta del puertorriqueño. Esta insistencia en la centralidad de la carne, como núcleo de situacionalidad corporal y, a la vez, radicalidad metafísica, es una conclusión personal a partir de las reflexiones del pensamiento decolonial y la propuesta fenomenológica de González. La carne puede ofrecerle al pensamiento decolonial una mayor radicalización de su propuesta, una radicalidad que en su articulación actual carece y que impide, efectivamente, que pueda conseguir lo que se propone. Pasemos, ahora, a examinar el proyecto fenomenológico de Antonio González para aclarar cómo puede contribuir al pensamiento decolonial de la colectividad modernidad/colonialidad que hemos estudiado en este capítulo.

SEGUNDO CAPÍTULO

LA HYPARQUEOLOGÍA DE ANTONIO GONZÁLEZ

En el primer capítulo estudiamos los planteamientos y categorías principales que caracterizan al pensamiento decolonial propio de la colectividad modernidad/colonialidad y su particular relevancia para abordar de manera crítica, aunque incompleta, la historia de Puerto Rico. En este segundo capítulo, el objetivo será introducir, de la mano de Antonio González, un aporte único de la fenomenología al pensamiento decolonial, cuya crítica, a pesar de sus intuiciones válidas y útiles, no es lo suficientemente radical, ya que carece de un principio indudable y verdadero sobre el cual pueda basar sus reflexiones sobre la modernidad/colonialidad. Este principio radical sería el concepto de carne, la cual es lugar del surgir, aquello que González plantea como objeto de la filosofía primera. Para mostrar en qué sentido la carne sería este principio radical, revisemos, pues, *grosso modo* la propuesta fenomenológica de Antonio González según expuesta en “Surgimiento: Hacia una ontología de la praxis”.

Conviene enfatizar que no por estimarlo insuficientemente radical significa que las contribuciones del pensamiento decolonial no sean valiosas. Como hemos visto, creo que tiene grandes aciertos y algunas intuiciones que lo lanzan en dirección hacia una mayor radicalidad. Recordemos, por ejemplo, la centralidad de la situacionalidad –ya sea histórica, corporal, geopolítica o de cualquier otro orden– en la reflexión decolonial en respuesta a lo que considera la “ὄψις del punto cero” de la modernidad/colonialidad. Es precisamente este carácter *in situ* de nuestros actos (v.g. el pensar) el que impulsa al pensamiento decolonial a tener un especial cuidado y una singular atención a la experiencia vivida, situada y localizada en el “cuerpo” de los sujetos coloniales, particularmente los subalternos. He aquí el origen de categorías como la de “corpo-política” de Grosfoguel que remiten a la ineludible situacionalidad corporal. No obstante, sin negar la profundidad y utilidad de sus categorías y reflexiones, considero que todas son, desde un punto de vista fenomenológico, elaboraciones teóricas que no parten de un análisis riguroso del surgir como lo último y más radical, como el objeto de una filosofía primera, sino que parten de lo surgido, es decir, lo que brota del surgir.¹²² Todo acto implica un surgir y todo surgir consiste en

¹²² Antonio González, *Surgimiento...*, p. 295.

un acontecer que es anterior a la realidad y al ser.¹²³ Dirá Antonio González que “en el surgir nos encontramos con los niveles máximos de radicalidad metafísica”.¹²⁴ Y es esto precisamente a lo que aspiro: ofrecer pistas desde el análisis fenomenológico de Antonio González que lleven a una mayor radicalización de las reflexiones del pensamiento decolonial. Consideraremos cómo la carne puede convertirse no solamente en el principio radical del pensamiento decolonial, sino en su punto crítico, entiéndase, el punto desde el cual realiza su crítica, una crítica ya no fundada en supuestos, mas en el *locus* mismo del surgir. La carne podría servir, también, como punto de contrastación a cualquier teoría que emerja con el fin de comprender en general la colonialidad y sus implicaciones, pero también comprender, en nuestro caso particular, la historia de Puerto Rico, el modo en que la isla ha padecido la colonialidad en carne propia, la configuración de su identidad(es) y, por último, verificar la radicalidad de iniciativas (decoloniales u otras) que procuren la transformación de Puerto Rico. La idea es exponer el planteamiento central de Antonio González en “Surgimiento” para ir aclarando en qué sentido puede ser la carne este punto crítico-radical del pensamiento decolonial.

Comencemos con la insistencia de Antonio González sobre la urgencia de una filosofía primera verdaderamente radical. Él le llama praxeología o filosofía de la praxis, pues está convencido de que, en el fondo, consiste en un análisis de la praxis humana. Pero, ¿qué entiende él por praxis? González descarta la contraposición aristotélica entre *πρᾶξις*, actividad que tiene su fin en sí, y *ποιήσις*, actividad cuyo fin está fuera de sí.¹²⁵ Tampoco tolera la comprensión moderna de la praxis que se limita a la producción y/o transformación de su entorno.¹²⁶ Según González, la praxis es el proceso integrado de todos los actos humanos.¹²⁷ Y ¿en qué consisten los actos? González describe los actos no como una “actualización”, un “hacerse presente” o un “darse”, mas como un surgir.¹²⁸ Así, la praxeología que propone sería el análisis del surgir, no solo de las cosas, sino primeramente en cuanto a surgir de los actos.¹²⁹ Siguiendo una lógica similar a la que llevó a Descartes al sujeto pensante, aunque obviamente con conclusiones distintas, el filósofo afirma que puede dudarse de lo que aparece en los actos, pero no de la inmediatez primera de los actos

¹²³ *Ibid.*, pp. 262-263.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 296.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 307

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ *Ibid.*, p. 308.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 155-156.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 185.

misimos.¹³⁰ En otras palabras, se podría dudar del contenido del acto de pensar, pero no del hecho de que se está pensando. Entonces, González pretende construir a partir de los actos un saber primero desde el cual broten todos los demás.

Ahora bien, este saber primero al que quiere llegar supone una investigación de carácter fenomenológico.¹³¹ Como sugiere su etimología, la fenomenología indaga el fenómeno, pero el fenómeno admite dos acepciones. El fenómeno es tanto lo que aparece como el aparecer mismo, los actos y su contenido.¹³² No obstante, González coincide con el filósofo francés Michel Henry al afirmar que es preciso recuperar el proyecto originario de la fenomenología de Edmund Husserl, el cual consistía en el análisis de las “cogitaciones” –en lenguaje husserliano–, o sea, del aparecer, de los actos.¹³³ Este enfoque inicial se descuidó por las consideraciones que surgieron acerca del carácter intencional de los actos. Por eso la necesidad de regresar a los orígenes de la fenomenología como el estudio del aparecer.

Entonces, ¿qué función tiene el término “surgir” en la propuesta de Antonio González? El ovetense opta por él a raíz de una necesidad de encontrar el término más apropiado para la tarea fenomenológica de descripción de los actos que se propone. El vocablo proviene del verbo latino “*surgere*” compuesto por el prefijo “*sub-* (debajo)” y el verbo “*regere* (regir)”, que, a su vez, es una traducción del griego ὑπάρχειν.¹³⁴ Su idoneidad reside en su capacidad de reunir en sí una variedad de sentidos diferentes que llegó a comunicar su versión griega. “De alguna manera, la etimología de ὑπάρχειν –sostiene González– muestra un tránsito desde el surgir mismo hacia lo que ya ha surgido y está presente como algo a la mano”.¹³⁵ González descubre en él un instrumento privilegiado por medio del cual explorar no solo el acto del surgir, sino también lo que surge, pues, como veremos más adelante, aquello que surge –la realidad– es inseparable del mismo surgir, aunque el surgir, como acto, guarde siempre primacía en este proyecto descriptivo.¹³⁶ Veamos qué nos va revelando González en su descripción del surgir para así esclarecer por qué lo considera el objeto de la filosofía primera, cómo nos conduce naturalmente a la carne y, finalmente, por qué

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹³¹ *Ibid.*, p. 10.

¹³² *Idem.*

¹³³ *Ibid.*, p. 135.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 156.

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 263.

podría servir ella de punto crítico-radical en el pensamiento decolonial para abordar el tema de la modernidad/colonialidad en Puerto Rico.

Una de sus primeras observaciones es que el surgir conlleva una alteridad radical de aquello que surge respecto al acto mismo de surgir.¹³⁷ Las cosas cuando aparecen se hacen presente de un modo radicalmente independiente al aparecer.¹³⁸ Pensemos en el sonido del coquí, esa pequeña rana endémica de Puerto Rico y símbolo emblemático de la isla. Todo puertorriqueño reconoce el ubicuo sonido que emiten los machos y que da origen a su nombre: “co-quí”. La señora que escucha este sonido sentada en la mecedora del balcón de su casa mientras se pone el sol lo percibe como completamente independiente del acto de escucharlo, es decir, acontece de tal forma que puede aparecer ante otros y, por lo tanto, ser escuchado por otros. González mantiene que hay un regir (*regere*/ἄρχειν) de lo que surge, en este caso, el sonido del coquí, que consiste precisamente en su imposición como algo, en términos zubirianos, “de suyo”¹³⁹, como algo distinto de su audición, algo radicalmente otro, en fin, como alteridad radical.¹⁴⁰ El regir en alteridad de lo que surge supone una cierta dominancia de las cosas.¹⁴¹ El sonido del coquí se le presenta no solo a la señora, sino a cualquiera que lo escuche, como radicalmente otro e independiente. Nada puede hacer la señora para cambiar el modo propio de aparecer del coquí ante ella. Las cosas surgidas se imponen con un cierto régimen, con un cierto poder, pero, a fin de cuentas, ese régimen pende completamente del único acto del surgir que constituye la mismidad entre el surgir y lo surgido, los actos y las cosas, el ser humano y el mundo.¹⁴² Sin el desgarramiento originario de la mismidad del surgir, no hay cosas ni, por ende, un regir de las cosas. Esto es fundamental para entender la preeminencia del surgir como lo más radical y, por lo tanto, para apreciar el valor de la carne en el contexto de la reflexión decolonial. Con esto, sin embargo, no queremos sugerir un dualismo entre el surgir y las cosas que surgen, puesto que la alteridad radical está contenida esencialmente en la mismidad del surgir.¹⁴³

¹³⁷ *Ibid.*, p. 160.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 158.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 160.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 162.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 162-163.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 295.

Recordemos que el análisis fenomenológico de Antonio González se trata de una descripción del surgir en tanto que propio de todo acto. El filósofo añade que el surgir es fundamentalmente dinámico por tres razones. En primer lugar, es dinámico porque significa un hacerse presente de la cosa –previamente ausente– ante nosotros.¹⁴⁴ En segundo lugar, es dinámico debido a que supone una ruptura originaria entre el surgir y lo que surge.¹⁴⁵ Por último, el surgir es dinámico porque consiste en una remisión hacia el “desde dónde” del surgir.¹⁴⁶ La remisión apunta hacia algo que trasciende el acto mismo del surgir. Esta es otra razón por la que González opta por el verbo “surgir” (*sub-regere*), porque expresa en el “*sub-*” este dinamismo de remisión que le es constitutivo.¹⁴⁷ Imaginemos que llega un turista mexicano de visita a Puerto Rico por primera vez. Al escuchar el sonido del coquí que percibe como surgido en alteridad radical, la remisión propia del surgir lo impulsará a preguntarse por el origen desconocido de ese sonido que va más allá de su aparecer mismo. Evidentemente, la causa del sonido no está en el acto de escuchar el sonido del coquí, sino en el coquí mismo. Este momento en el que el turista se aventura a explorar las posibles causas de este peculiar sonido, trascendiendo así el acto mismo del surgir el sonido ante él, es el principio de la investigación teórica. Las elaboraciones teóricas son producto de la curiosidad por desentrañar la incógnita del “desde dónde” a la que remiten los actos; aunque estas conducen más allá de los actos, lo cierto es que se construyen a partir de ellos.¹⁴⁸ De ahí que se comience, por ejemplo, a especular sobre la capacidad del pequeño anfibio de producir tan intenso sonido o sobre la propia facultad humana para detectarlo con nuestros órganos auditivos. Desde luego, esto no le ocurre solamente al turista por ser extranjero, sino también a la señora puertorriqueña que lo escucha desde el balcón de su casa, aunque, en su caso, el aparecer del sonido le remite a un “desde dónde” ya no desconocido, sino familiar, puesto que ha vivido toda su vida en la isla.

Conviene subrayar la importancia de esto, puesto que aquí yace el origen de la crítica decolonial como teoría sobre cómo se ha configurado la modernidad/colonialidad y cómo estructura el mundo en el que habitamos hoy día. Al igual que cualquier otro saber, el pensamiento decolonial brota justamente en respuesta al dinamismo de remisión del surgir que busca penetrar

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 165.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 166.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 168.

el fondo siempre abierto de las cosas. Categorías como “colonialidad”, “ego-política” y “diferencia colonial”, por mencionar algunas, son fruto de este esfuerzo. Son formas de nombrar y describir lo que surge en el mundo y se impone como régimen en alteridad radical. No obstante, al tratarse el pensamiento decolonial de un saber que no se basa en el análisis de los actos, existe una tentación de anquilosamiento en cuanto a las conclusiones a las que pueda llegar. El análisis fenomenológico del surgir exige una fidelidad a los actos y a lo que estos, en su riqueza, puedan manifestar, de modo que los conceptos, categorías o, incluso, proyectos políticos que puedan elaborarse deben permanecer en constante revisión.¹⁴⁹ Corresponde, entonces, siempre contrastarlos con lo más radical y último, el surgir, para que así vayan naciendo nuevos conceptos cada vez más adecuados.¹⁵⁰ Así lo resume González:

*Los actos, en cuanto algo inmediatamente dado, son susceptibles de un análisis siempre abierto, pero siempre contrastable. La filosofía primera se ejecuta en el análisis de los actos, contrastando con ellos los propios conceptos, creando nuevos conceptos o sustituyéndolos por otros más adecuados. Sin embargo, estos análisis no son arbitrarios, sino que siempre han de ser contrastados con lo que es más inmediato a nosotros mismos, que son precisamente nuestros actos. La filosofía primera es una ciencia primera porque analiza, de un modo abierto y nunca concluso, la verdad primera de nuestros actos y todo lo que aparece en ellos.*¹⁵¹

En este sentido, la filosofía primera propuesta por Antonio González supone tanto una advertencia para el pensamiento decolonial sobre el peligro del desarraigo y las conclusiones cerradas, como una oportunidad para que su crítica sea más acertada y su propuesta política más adecuada. Ahora bien, cabe enfatizar que la insistencia de González en la radicalidad del surgir no comporta el aislamiento de un solipsismo en el que los actos estén totalmente cerrados sobre sí.¹⁵² Al contrario, como hemos podido ver, la dinámica de remisión del surgir lanza inexorablemente hacia una indagación del fondo del surgir de las cosas y, en tanto que este “desde dónde” de las cosas nos atañe a todos –al turista mexicano, a la señora puertorriqueña, al herpetólogo–, pues la remisión es constitutiva a todo acto, a todo aparecer, esta empresa inquisitiva también nos concierne a todos.¹⁵³ Las implicaciones de esto no son menores. Toda búsqueda del fondo de las

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁵⁰ *Idem.*

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 180-181.

¹⁵² *Ibid.*, p. 169.

¹⁵³ *Idem.*

cosas —toda ciencia, todo saber, el pensamiento decolonial mismo— es esencialmente comunitaria, una ocasión para indagar juntos. Debe ser un ejercicio colectivo incluyente y no excluyente, de modo que todos sean tomados en cuenta, no solo en el proceso de investigación, sino también en el análisis de la situación y las conclusiones al respecto. Esta búsqueda no puede ser privilegio de unos pocos.

Prosigamos, entonces, con la descripción del surgir, la cual conduce a González a descubrir características adicionales. El ovetense observa que mientras las cosas son visibles, los actos son invisibles.¹⁵⁴ El aparecer de los actos es distinto al aparecer de las cosas. Se podría decir que los actos no aparecen, sino que trasparen, es decir, posibilitan el que las cosas puedan ser percibidas como tales en el surgir.¹⁵⁵ La transparencia de los actos es la condición gracias a la cual las cosas son visibles. Asimismo, el surgir es patente, pero su patencia no consiste en ser tangible. La patencia del surgir obedece más bien a su capacidad de “abrirse” a todas las cosas, como señala González siguiendo las pistas que sugiere el origen etimológico del vocablo “patente”.¹⁵⁶ La patencia se refiere a la extensión ilimitada de lo que el surgir permite trasparer en alteridad radical.¹⁵⁷ Además, el surgir es un surgir vivo que, en su esencia y no de manera secundaria, está acompañado de un estado afectivo que se manifiesta en su aparecer.¹⁵⁸ Retomemos el ejemplo del coquí. El puertorriqueño que deja su isla por motivos de trabajo y luego de varios meses viviendo en el extranjero recuerda el sonido del coquí, lo hace con cierta nostalgia. El recuerdo de este añorado sonido surge acompañado de un temple de ánimo nostálgico que afecta el aparecer mismo del recuerdo. A esto nos referimos cuando hablamos del carácter viviente del surgir.

El acto del surgir es también inmediato y, como tal, no está mediado por nada.¹⁵⁹ Proponerse llegar a los actos mediante un ejercicio reflexivo, por ejemplo, es correr el riesgo de convertirlos en algo que no son, es decir, en una cosa. Dirá González que los actos son lo más inmediato a nosotros, aquello que nunca nos podremos sacudir de encima; sólo la muerte podría librarnos de ellos.¹⁶⁰ En este sentido, el surgir es intimidad, algo completamente inseparable de lo

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 170.

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 172.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 173.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 176.

¹⁶⁰ *Idem.*

que somos.¹⁶¹ El ovetense advierte contra el confundir la intimidad del surgir con nociones más coloquiales de intimidad que podrían insinuar una especie de encierro excluyente y afirma poéticamente que “nuestra intimidad está siempre llena de personas, de lugares, de situaciones, de ideas y de cosas”, recordando así la mismidad originaria del surgir y lo surgido.¹⁶²

Ahora bien, Antonio González sostiene que el surgir es la verdad primera, la verdad indubitable a la que intentó llegar –sin éxito– la filosofía moderna. Ella consiste precisamente en algo que ya hemos enunciado, a saber, que es posible dudar de todo menos del acto mismo de dudar. La verdad primera, entonces, no parte de las cosas, sino que parte de los actos.¹⁶³ La verdad primera es la verdad propia de los actos y, puesto que todos ellos consisten en la transparencia patente del surgir, el filósofo concluye que el surgir es la verdad primera de su filosofía primera. Por ello, el surgir también podría considerarse el ἀρχή o primer principio de la misma porque es aquello que caracteriza y le es propio a todos los actos, la estructura de nuestros actos.¹⁶⁴ Además, se podría hablar de la trascendentalidad del surgir, una que se debe no al descubrimiento de características “más allá” de los actos, sino a que todo acto surge siempre con las mismas características que hemos ido exponiendo.¹⁶⁵ En medio de la variedad infinita de los actos y las cosas que surgen, un análisis del surgir siempre revelará un desgarramiento de la mismidad originaria del surgir y lo surgido, una alteridad radical, una remisión hacia el “desde dónde”, una transparencia patente, etc. El surgir, pues, en su trascendentalidad, es el principio de todas las cosas y de todo saber que pretenda indagar el fondo de ellas, incluyendo, por supuesto, al pensamiento decolonial. Un saber que no funde su conocimiento en el riguroso y continuo análisis del surgir es un saber que corre el riesgo de convertirse en un ejercicio intelectual superficial, insuficiente e inconsecuente.

Hasta el momento, hemos ido exponiendo la praxeología de Antonio González, la cual se propone realizar una descripción fenomenológica del surgir. Esa descripción nos ha mostrado varias características del surgir. Las que a continuación abordaremos apuntan al concepto central de este capítulo y parten de una observación que hizo Husserl sobre el aparecer. El filósofo alemán

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Ibid.*, p. 178.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 183.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 181.

se percató de que el cuerpo humano es el “punto de orientación cero”, el aquí y ahora respecto al cual todas las cosas aparecen.¹⁶⁶ Un minucioso análisis fenomenológico del surgir mostrará el hecho innegable de que todo acto está siempre referido a un cuerpo.¹⁶⁷ El acto de ver está ligado a un cuerpo frente al cual se observa, por ejemplo, una taza de café. El acto de tocar refiere a la mano con la que sostengo dicha taza. Aún en el acto de imaginar en el caso de un sueño, por más desincorporado que pueda parecer, hay necesariamente una perspectiva desde la cual se contempla, por dar algún ejemplo, el cosmos infinito. El análisis de Husserl le conduce a discernir una “doble constitución” del cuerpo humano, ya que este no sólo aparece como cuerpo físico (*Körper*), tal como las otras cosas físicas en el mundo, sino, también, como cuerpo vivo (*Leib*), es decir, como lugar de todas las sensaciones posibles.¹⁶⁸

González añade al análisis husserliano sus propias precisiones. No podría hablarse únicamente de la localización de las cosas que surgen en los actos, sino que también de la localización de los actos mismos.¹⁶⁹ Retomemos el ejemplo del coquí. La señora puertorriqueña mira al diminuto anfibio cuando este salta frente a ella desde la bugambilia que arropa buena parte de su balcón. Las notas percibidas aparecen como radicalmente otras a su acto de ver y, además, surgen en un lugar específico: la loseta del piso frente a la mecedora en donde se encuentra sentada, pues justamente allí se encuentra el coquí. Dicho esto, es importante entender que el acto de ver está localizado en el aquí y ahora del cuerpo vivo de la señora, de manera que es el cuerpo el lugar de los actos, el lugar del surgir. Y, mientras que la ubicación de las cosas que surgen en los actos puede variar —el coquí puede escucharse en la distancia de la maleza tropical o verse en la proximidad de la loseta—, la localización del surgir —del acto de escuchar o de ver— permanece igual: el cuerpo humano.¹⁷⁰ El surgir de las cosas, entonces, entraña el surgir de la propia corporeidad.

Antonio González afirma que en los actos hay un “yo”, aunque use el término con mucho cuidado y de modo provisional.¹⁷¹ No obstante, el ovetense se distancia enérgicamente de los supuestos y las conclusiones a las que llegaron filósofos como Descartes o Husserl en cuanto a

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 204.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 203.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 205.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 212.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 213.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 216.

este “yo”, pues, incapaces de librarse del peso de la tradición occidental decisivamente influenciada por Aristóteles, se precipitaron a deducir de un acto una subjetividad metafísica que los ejecuta sin ningún tipo de fundamento en la experiencia inmediata.¹⁷² Esto comentará González al respecto:

*En ambos casos tenemos un presupuesto, que consiste en pensar que los actos (como el cogito) son simples predicados, propiedades o accidentes de una realidad que los soporta, de modo que el descubrimiento de ese acto significa de modo inmediato el descubrimiento de su soporte sustancial o subjetual.*¹⁷³

Antonio González atribuye, además, un origen lingüístico al supuesto subjetivista.¹⁷⁴ Las principales lenguas desde las cuales se ha articulado la reflexión filosófica en Occidente a lo largo de la historia –el griego, el latín, el francés y el alemán– comparten una herencia común indoeuropea que ha marcado profundamente la filosofía. Todas ellas comparten esquemas lingüísticos que “consideran a los actos [expresados a través de verbos] como predicados del sujeto gramatical” de manera que “la estructura filosófica refleja una estructura gramatical”.¹⁷⁵

En fin, el “yo” de González no es producto de especulaciones o supuestos, todo lo contrario, es fruto de una descripción rigurosa de la experiencia inmediata de los actos, que, como hemos visto hasta ahora, nos conducen no a un sujeto, sino al surgir como carácter de todo acto. Cualquier formulación de un posible “yo” debe fundarse exclusivamente en el análisis del surgir. En esta empresa, González descubre que existe en el cuerpo una duplicidad en el surgir que corresponde, hasta cierto punto, con la distinción que hace Husserl entre cuerpo físico y cuerpo vivo.¹⁷⁶ El cuerpo es algo que aparece y que puedo sentir y, a la vez, el lugar de algo que no aparece; es una cosa que surge, pero también algo que no surge, y esto que no surge es el surgir mismo. A esta duplicidad del surgir, al cuerpo surgido y al surgir que no surge, pero que, no obstante, se encuentra localizado en el cuerpo, González denomina “carne” (σάρξ).¹⁷⁷ La carne es, al mismo tiempo, un

¹⁷² Manuel Leonardo Prada Rodríguez, “El ser humano es un acto encarnado: alternativa praxeológica al supuesto subjetivista de la fenomenología” en *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, año 38, no. 77, julio/diciembre 2021, pp. 117-139, pp. 124-125.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 126.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 125.

¹⁷⁶ Antonio González, *Surgimiento...*, p. 216.

¹⁷⁷ *Idem.*

surgir situado corpóreamente y un cuerpo surgido y situado en el mundo.¹⁷⁸ Desde la perspectiva husserliana, la carne es tanto cuerpo físico como cuerpo vivo, pues comparte propiedades con las demás cosas físicas que aparecen en el mundo y, además, es sede de nuestra facultad de sentir. Sin embargo, la praxeología de González insistirá, como hemos visto, en que la carne, como cuerpo vivo, no es únicamente sede del sentir, sino de todos los actos y su surgir.¹⁷⁹ Esta es la dimensión de la carne que González acentúa en su análisis, su dimensión más radical, la del surgir corpóreamente localizado.¹⁸⁰ Evidentemente su énfasis se debe a la primacía de los actos en su praxeología. La situacionalidad, tan fundamental para el pensamiento decolonial –como exhiben algunas de las categorías que estudiamos: “corpo-política”, “geo-política” y “lugar de enunciación”–, permanece en el planteamiento de González, pero ahora como modo de quedar medido el surgir en un lugar sumamente único, la carne, que, como hemos visto, no es un lugar más entre tantos otros, sino el punto mismo de partida del filosofar.¹⁸¹

Según lo visto hasta el momento, si la praxis, entendida como el conjunto de la actividad humana caracterizada por el surgir que acontece corpóreamente, es lo más íntimo e inmediato al ser humano, entonces, en el fondo de ella no nos encontramos con un sujeto metafísico, como concluyen algunos sin justificación, sino con algo más radical: una carne. Así, el “yo” fenomenológico que nos muestra el análisis de González es el surgir en cuanto carne.¹⁸² Quisiera subrayar dos puntos adicionales. Primero, en la carne reside la mismidad originaria del surgir. Si bien es cierto que el surgir y lo surgido son distintos, permanecen inseparablemente unidos por su primigenia mismidad.¹⁸³ Esto significa que guardan una relación especial que posibilita e, incluso, requiere cierta comunicación, cierta correspondencia entre ambos. Aludíamos a esto al hablar del surgir como fuente abierta e infinita a la luz de la cual se deberían verificar las elaboraciones teóricas –como la de la crítica decolonial– que broten a raíz de su carácter remisario. En este sentido, la carne, como hogar del surgir, juega un papel esencial en la producción de un saber radical que comprenda de fondo la realidad del mundo en el que estamos inmersos –realidad que, desde una perspectiva decolonial, llamarán modernidad/colonialidad– y que permanezca siempre

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 217.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 215.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 217-218.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 217.

¹⁸² *Ibid.*, p. 218.

¹⁸³ *Idem.*

abierto a una constante revisión de sus paradigmas. También facilita el pensar en la articulación de un plan de acción que responda a las necesidades concretas de la carne y no a cosmovisiones desarraigadas y desactualizadas. De ahí que pueda proponerse como punto crítico y de contrastación ideal para cualquier saber o proyecto con aspiraciones decoloniales, pero insuficientemente radical y, por consiguiente, escasamente interesado en atender el clamor de la carne concreta. Segundo, el cuerpo humano no surge únicamente como cosa, sino como carne. Como hemos visto, la carne humana es principalmente el surgir situado corpóreamente. “La fibra de mi frágil carnalidad –dirá González– es el surgir mismo de todas las cosas”.¹⁸⁴ Nuestra frágil carnalidad es fuente de una riqueza abierta e infinita. Allí reside el valor de cada carne concreta, la mía, la tuya, la nuestra, no en su ser cosa surgida, sino en la riqueza de su ser sede del surgir mismo. Como veremos más adelante, en esto consiste la llamada “dignidad humana”. Ante los modos de quedar marcada, reprimida, subyugada o hasta desechada la carne por regímenes que atentan contra ella –como muestra especialmente la colonialidad del ser–, el análisis del surgir en cuanto carne que plantea González promete rescatar su indiscutible e incalculable valor para pensar y construir un mundo nuevo con una lógica distinta a la del mundo moderno/colonial que retrata el pensamiento decolonial.

Antonio González desarrollará a partir de la carne su concepto de persona que examinaremos de manera breve, pues lo considero como derivado de su noción de la carne, el “yo” fenomenológico de su propuesta, cuya radicalidad reside en ser precisamente hogar corpóreo de la verdad primera del surgir como punto de partida del filosofar. El filósofo repasa la etimología latina del término “persona” que significa literalmente “sonar a través de”.¹⁸⁵ Dado su origen etimológico, el uso común de esta palabra se refería a la “máscara” que utilizaban los actores en el teatro como medio *a través del cual sonarían* sus voces. De igual forma, se refería a los roles que estos asumían en el escenario. La filosofía moderna heredó de las reflexiones de la era patrística cristiana una noción sustancialista de la subjetividad que quedó plasmada en la definición clásica de persona que formuló Boecio, uno de los primeros grandes pensadores del medioevo: *naturae rationalis individua substantia*, es decir, “sustancia individual de naturaleza racional”.¹⁸⁶ González se opone a esta definición por las razones que ya hemos considerado. Su análisis

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 232.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 233.

fenomenológico del surgir le conduce del cuerpo que surge a una carne que se distingue principal, aunque no exclusivamente, por ser el ámbito del surgir situado corpóreamente. La persona, entonces, es, según el ovetense, el “resonar carnal de los actos en nuestro cuerpo”.¹⁸⁷ Es la capa creada por el resonar de los actos en la carne cuyos contornos van tomando forma de cuerpo humano según los actos van surgiendo y extendiéndose en él.¹⁸⁸ La persona no se encuentra oculta en el interior del cuerpo, en un lugar desconocido que permanece fuera del alcance de la experiencia inmediata, sino que se encuentra en el cuerpo, de modo que no debe entenderse como un concepto abstracto, desincorporado o desencarnado. Ahora bien, la persona no es el cuerpo. La persona es la carne como sede del surgir en cuanto resuena en nuestro cuerpo, es la capa de actos que no surgen, pero que se sitúan en la carne. La persona, al ser el acto del surgir corpóreamente localizado en la carne, no aparece, pero sí se manifiesta en la carne, pues es en ella donde resonando hace acto de presencia.¹⁸⁹ La carne es la “máscara” a través de la cual se manifiesta la persona.

El análisis de los actos de González lo distancia de las elaboraciones tradicionales del concepto de persona para revelar, en cambio, algo único, una carne en la que surgen las cosas. En esto consiste la dignidad de la persona, en que la persona no es cosa que surja, sino el acto del surgir encarnado.¹⁹⁰ Cualquier discusión en torno a la dignidad humana y a posibles derechos humanos debe fundamentarse en esta verdad elemental. De lo contrario, corre el riesgo de no representar adecuadamente el valor inestimable de la persona y, así, de corresponder exclusivamente a las limitadas interpretaciones de aquellos con el poder para determinar en qué consiste la persona humana y su dignidad. Dicho esto, es importante reconocer también que no puede pensarse la persona sin su cuerpo y que, de la misma manera, no puede contemplarse la dignidad humana al margen del cuerpo físico en el que resuenan los actos de las personas.¹⁹¹ “La dignidad de la persona –sostiene González– no es la dignidad de un sujeto separable de su cuerpo. La protección del cuerpo humano y el respeto del mismo –continúa– son siempre protección y respeto de la persona humana”.¹⁹² Afirmar y defender la dignidad de un surgir etéreo que no aparece puede resultar un tanto inverosímil o confuso, por lo que es imprescindible tener siempre

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 235.

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 238.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 236.

¹⁹¹ *Idem.*

¹⁹² *Idem.*

presente que la persona es un surgir encarnado –no etéreo– en un cuerpo concreto, un cuerpo con necesidades básicas que atender y un respeto mínimo que exigir. El cuerpo debe ser motivo de admiración y maravilla, pues en él surge la persona como resonar de los actos en la carne.

González llega a unas conclusiones interesantes sobre la dimensión social de los actos que resultan muy pertinentes para nuestra reflexión. Recordarán que, en su descripción de los actos, el ovetense observa que las cosas aparecen como independientes de su acto de aparecer. El coquí que escucha la señora en el balcón aparece como independiente de su acto de escucharlo croar. La alteridad radical del surgir permite que el sonido del coquí pueda también surgir ante otros actos, aparecer ante otras personas, ante los vecinos de la señora, por ejemplo. Por tal razón, el mundo que habitamos es un “mundo para cualquiera”, un mundo para cualquier acto, cualquier persona.¹⁹³ Dirá González: “Mi mundo es siempre nuestro mundo, y nuestro mundo es siempre un mundo abierto a todos”.¹⁹⁴ El “mundo para cualquiera” se constituye a partir de la apertura que se da desde nuestra propia unicidad a toda otra unicidad que surja carnalmente y que supone, además, una comunicación entre ellas, dado que son todas igualmente sede corpórea del surgir, igualmente dignas de asombro, respeto y escucha atenta de su resonar. Estas reflexiones me remiten al “mundo donde quepan muchos mundos” del zapatismo o al “mundo del Tú” de Fanon que expusimos en el primer capítulo. El “mundo para cualquiera” es una contribución crucial desde la praxeología de González a la crítica decolonial que ciertamente, como hemos visto, intuyen algunos dentro del pensamiento decolonial, pero no entendida con la radicalidad de una filosofía primera. La propuesta de González tiene implicaciones sociales claras que deben tomarse en serio si se pretende transformar nuestro mundo de tal manera que refleje realmente esa característica que muestra el análisis de los actos, es decir, la de ser un “mundo para cualquiera”.

Ahora concluiremos la exposición de la praxeología de Antonio González con la introducción de un término de origen hebreo que él mismo propone por su idoneidad para reunir algunos rasgos centrales del surgir. El filósofo sugiere el uso de un término libre –según él– de cualquier carga histórica que pueda ofuscar el sentido de lo que ha observado en su análisis y que, además, logre recoger toda su riqueza, pues el surgir incluye tanto el acto del surgir como lo surgido, el acontecer como la realidad. Para ello propone el “hayah”, que en español se traduce a

¹⁹³ *Ibid.*, p. 242.

¹⁹⁴ *Idem.*

“surgimiento”.¹⁹⁵ González lo recomienda porque, “en definitiva, [...] no es otra cosa que un surgir culminando en algo que surge”.¹⁹⁶ En el surgimiento se reúne el acontecer de los actos y la realidad de las cosas que surgen en ellos. Basado en una acepción del “μετά” como “con”, el análisis de González puede ser considerado una metafísica, aunque con un sentido distinto al que se le suele atribuir. En tanto que el surgir y lo surgido son inseparables en su mismidad originaria, aún en medio de la ruptura de la alteridad radical, la metafísica de González se figura como una ciencia que acompaña (μετά) a la física, entendida como el estudio de las cosas que surgen, orientándola en su quehacer a fin de que nunca pierda de vista el propio surgir como verdad primera y radical.¹⁹⁷ González le llama de manera alternativa a esta empresa metafísica suya una “hyparqueología”, o sea, un estudio del ὑπάρχειν.¹⁹⁸

Antes de sintetizar a modo de conclusión la relevancia de la hyparqueología de Antonio González para mi tesis central, repasemos en líneas generales lo visto en este capítulo. Comenzamos viendo como González insiste en la urgencia de una filosofía primera. El ovetense se propuso retomar seriamente el proyecto original de la fenomenología de Husserl con su praxeología, cuyo objeto de estudio son los actos, puesto que son lo más inmediato, aquello de lo que no se puede dudar, la verdad primera, el punto de partida del filosofar. Los actos consisten en surgir, razón por la cual llama, también, a su análisis de los actos “hyparqueología”: el estudio del surgir. El análisis del surgir desvela varias cosas. En medio de su mismidad originaria, González distingue dos momentos en el surgir: el propio surgir y lo surgido. Para referirse a ello, adoptará del hebreo la palabra castellana “surgimiento”, ya que recoge todo el despliegue del surgir cuya ἐντελέχεια es la “realidad”, las cosas surgidas.¹⁹⁹ Debido a la ruptura que ocurre en el surgimiento entre el surgir y lo que surge, las cosas surgen como distintas al acto mismo de surgir. Las cosas surgen con un régimen que se impone, el régimen de la alteridad radical. Sin embargo, este regir en alteridad radical es derivado del surgir y el surgir no es regir, sino un dar posibilitante de todo regir.²⁰⁰ González continúa en su análisis describiendo las cosas que surgen como remitiendo a un “desde dónde” como fuente de su surgir. Esta dinámica de remisión del surgir es el origen de todo

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 293.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 293-294.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 294.

¹⁹⁸ *Idem.*

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 263.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 296.

saber que se pregunte por el fundamento de lo que surge, toda ciencia que se proponga investigar el fondo de las cosas surgidas en alteridad radical. Asimismo, el surgir, como acto, es transparente, es decir, invisible, pero, capaz de dejar ver *–trasparecer–* las cosas que surgen. El surgir es, además, patente en tanto que está abierto a la infinitud de cosas que pueden aparecer en los actos. La patencia, pues, es apertura ilimitada.²⁰¹ Entraña, también, un *παῖθος*, un temple anímico, de modo que las cosas aparecen siempre acompañadas por un estado afectivo vinculado a su surgir.

A partir de las reflexiones de Husserl sobre la corporeidad, González sostiene que el cuerpo es el “punto de orientación cero”, debido a que es el eje de referencia en torno al cual surgen las cosas. De igual forma, es siempre el lugar del acontecer de los actos. Las cosas que surgen en esos actos localizados en el cuerpo pueden tener localizaciones distintas, pero la ubicación del propio surgir de los actos siempre será el cuerpo. El ovetense observa una doble constitución del cuerpo. Por un lado, el cuerpo es algo que surge y, por otro, sede de un surgir que, dada su transparencia, no surge. Aunque ciertamente incluye ambas, la carne es principalmente esta dimensión radical del cuerpo como *locus* del surgir situado corpóreamente. De ahí emerge el concepto de persona como el resonar carnal de los actos en el cuerpo humano. Por último, González aborda la dimensión social del surgir. El surgir puede aparecer tanto ante mí como ante otros actos corpóreamente localizados, otras carnes. Por esta universalidad que abre la alteridad radical, el mundo es fundamentalmente un “mundo para cualquiera”, aunque no necesariamente se viva así en la práctica.

Veamos finalmente a modo de cierre cuál es la relevancia de la hyparqueología de Antonio González para la tesis central de este trabajo. ¿Qué posibles luces puede ofrecer al pensamiento decolonial, a una crítica decolonial en Puerto Rico y a la articulación de un proyecto decolonial? ¿En qué sentido puede la carne ofrecer un mayor nivel de radicalidad en el pensamiento decolonial? ¿De qué manera puede ser, además, punto de contrastación con teorías o programas que enarbolan un supuesto carácter decolonial? Serán ocho los aportes de la hyparqueología de González que resumiré de manera sintética, pues ya los he ido introduciendo a lo largo del capítulo. En primer lugar, el surgir es la verdad primera, el *ἀρχή* de la filosofía primera, el principio seguro e indudable sobre el cual debe edificarse todo saber que aspire a ser radical, riguroso y relevante. Si el pensamiento decolonial no toma en cuenta el surgir, carece de la radicalidad necesaria para

²⁰¹ *Ibid.*, p. 173.

comprender a fondo las cosas surgidas y, por ende, el régimen del mundo moderno/colonial. En segundo lugar, la carne es el surgir corpóreamente localizado. Por tal motivo, la situacionalidad, tan repudiada por la ciencia moderna/colonial, no debería ser vista como fuente de error. Antes bien, convendría considerarla como característica esencial del surgir que –insisto– es principio de radicalidad de todo saber, el punto de partida del filosofar. Así, el pensamiento decolonial, que se percibe como un saber situado, se enriquecería ampliamente si contemplara tomar la carne como criterio de radicalidad de su empresa inquisitiva. En tercer lugar, la mismidad originaria del surgir implica que el surgir y lo surgido, a pesar de su desgarramiento, guardan una relación íntima que supone una correspondencia entre ambos. Cualquier elaboración teórica, cualquier categoría o propuesta política fruto de la dinámica de remisión del surgir hasta el “desde dónde”, incluso aquellas en sintonía con la decolonialidad, debe ser continuamente verificada y contrastada con lo que revela la carne como criterio de radicalidad y de adecuación al surgir. Este esfuerzo exige una fidelidad al análisis de la carne como sede del surgir. En cuarto lugar, si bien es cierto que hay una dominancia de las cosas al surgir en alteridad radical, su regir es derivado del surgir, pues sin el desgarramiento que ocurre en él, no habría cosas. Es decir, hay una primacía del surgir sobre el regir. Las cosas que surgen en alteridad radical podrían regir de otra manera, pues el surgir es el que posibilita el régimen, por ejemplo, de la modernidad/colonialidad. “La afirmación de que la realidad se impone –dirá González al respecto en respuesta a formulaciones zubirianas– ha de ser considerada críticamente desde el análisis mismo de esa imposición como una forma del surgir”.²⁰² Un análisis cuidadoso de la carne en cuanto surgir encarnado mostrará otros regímenes posibles. La tríada colonial es manifestación de uno de estos posibles regímenes que domina en la actualidad y que deja su huella –resuena– en la carne de los sujetos coloniales, especialmente los subalternos. Son tres ámbitos de los que se ha apoderado ilegítimamente la colonialidad. Sin embargo, los tres están sujetos de manera primigenia a otro régimen, en realidad, al dar posibilitante mismo del regir, a saber, la carne en cuanto sede corpórea del surgir. En este sentido, la carne es principio, y no súbdito, del poder, el saber y el ser. La decolonialidad, propiamente entendida, debe ser un ejercicio de carácter político –poder–, epistemológico –saber– y ontológico –ser– ordenado a dismantelar el régimen de la tríada colonial para edificar un “mundo para cualquiera” fundado en el principio de todo regir.

²⁰² *Ibid.*, p. 295.

En quinto lugar, el ser humano no surge únicamente como cosa, sino principalmente como carne. Allí reside precisamente el valor infinito de cada persona, no en el ser cosa, sino en el ser el surgir corpóreamente localizado en la carne, una carne que reclama regímenes que celebren y defiendan su dignidad, no que se destaquen por tratarla como cosa fácilmente desechable. Precisamente porque los subalternos en su carne no son cosa, no sería apropiado definirlos, por ejemplo, como “exterioridad”. Lo correcto sería acceder a la riqueza de cada experiencia carnal para descubrir en ella su dignidad, la misma que exige una comprensión más amplia que simplemente pensarles siempre, como hace la modernidad/colonialidad, en referencia a lo que no son. En sexto lugar, el carácter viviente del surgir se manifiesta en el estado afectivo que le acompaña. Hay ciertos regímenes, como el de la modernidad/colonialidad, que pueden estar tan internalizados que surgen, en los subalternos, por ejemplo, con la calidez de un sentimiento de familiaridad. Más aún, el imaginar regímenes distintos puede surgir con cierta desconfianza o hasta temor a lo desconocido. Urge prestar atención a esta patencia viva del surgir para identificar esos estados afectivos que necesitan un remedio decolonial. Se precisa una ruptura con la familiaridad de la modernidad/colonialidad que pueden experimentar los subalternos. Esto solamente se puede lograr acudiendo a la carne, como sede del surgir, para poder discernir otros regímenes que promuevan el bienestar, el florecimiento y la plenitud de la persona humana. En séptimo lugar, la dinámica de remisión es constitutiva a todo acto en toda carne. Por tal razón, la indagación por el fondo de las cosas nos atañe a todos, o sea, supone un esfuerzo comunitario. Todo intento de soñar y concebir regímenes nuevos debe ser una labor colectiva en la que no quede ninguna carne excluida, pues cada una puede enriquecer esta labor de manera única e insustituible. El pensamiento decolonial necesita nutrirse de voces que representen la diversidad de las carnes. Por último, debido a la alteridad radical con la que surgen las cosas ante los actos, el análisis del surgir revela un mundo para cualquier acto, cualquier persona, sin importar raza, origen étnico, lengua, religión, clase social, sexo, identidad de género, etc. González fundamenta este “mundo para cualquiera” desde un análisis del surgir y no desde una mera especulación. Recordemos que toda teoría que explore la posibilidad de regímenes distintos, incluso aquellas que apuntan hacia lo que el mismo surgir pueda revelar, como en el caso del “mundo del Tú” de Frantz Fanon, debe estar cimentada en el análisis del surgir. De lo contrario, sus reflexiones pueden quedar en un orden superficial o, si no se contrastan constantemente con la carne, caer en un anquilosamiento que suprime la exigencia de volver al surgir como fuente infinita de verdad.

En fin, espero con esto haber explicitado suficientemente algunas pistas que brinda el planteamiento de Antonio González para una mayor radicalización del pensamiento decolonial. Procederemos en el siguiente capítulo con la importante tarea de examinar brevemente la historia de Puerto Rico para poder ir detectando de qué manera ha ido operando la colonialidad y cuáles han sido las huellas que ha dejado en la isla desde el momento de la llegada de los españoles a finales del siglo XV hasta el presente. Espero poder enriquecer, además, la lectura histórica decolonial con una mirada desde la hyarqueología de Antonio González prestando especial atención a los subalternos en cuyas carnes resuena la modernidad/colonialidad.

TERCER CAPÍTULO

UNA BREVE HISTORIA DECOLONIAL RADICAL DE PUERTO RICO

*[...] el camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento más profundo del pasado.*²⁰³

Aimée Césaire

Condensar cinco siglos de historia en unas pocas páginas no es tarea sencilla. Sin embargo, es indispensable, puesto que el pensamiento decolonial pide justamente prestarle atención y escuchar el clamor de “*les damnés de la terre*” que ha padecido el horror de la colonialidad. Es notable, por ejemplo, el papel marginal que ocupa la isla de Puerto Rico no sólo en la historia mundial, sino en la historia de la región. Lugares como Puerto Rico quedaron más o menos en el olvido en medio de un entorno en el que destacaban más las islas vecinas antillanas de La Española y Cuba, las cuales, a su vez, fueron desplazadas con el pasar del tiempo debido a la enorme riqueza y potencial descubiertos en las tierras continentales americanas. Veremos también cómo hacer un ejercicio de recuperación histórica decolonial es desafiante porque la propia historiografía sobre Puerto Rico, incluso la nativa, con la excepción de unos pocos esfuerzos recientes, no ha logrado librarse del todo de la lógica de la colonialidad; antes bien, la ha reproducido al privilegiar una narrativa particular que invisibiliza o excluye ciertas voces, perspectivas y cuerpos “disidentes” respecto a la “ortodoxia” de la colonialidad que, no obstante, fueron fundamentales en la formación de lo que hoy día se conoce como Puerto Rico. Dicho esto, este breve recorrido histórico será inevitablemente selectivo, pero mi intención aquí no es realizar una historia decolonial exhaustiva de Puerto Rico, sino ilustrar a grandes rasgos cómo ha resonado la modernidad/colonialidad en la carne de los subalternos a lo largo de su historia y cómo puede la propuesta de Antonio González ofrecerle una mayor agudeza a esta lectura histórica decolonial. Para ello me serviré

²⁰³ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 43.

principalmente del trabajo historiográfico del historiador jesuita puertorriqueño Fernando Picó, el cual iré complementando con observaciones en clave decolonial.²⁰⁴

Comencemos, pues, este recorrido histórico de la isla de Boriquén²⁰⁵, nombre por el cual la conocían sus habitantes nativos al momento de desembarcar por vez primera en sus playas los exploradores españoles a finales del siglo XV. Boriquén, que significa “tierras del noble señor”²⁰⁶ por el gran valor que mostraron los taínos en su defensa contra los ataques de sus vecinos de las Antillas Menores, los caribes, es un archipiélago que emergió en el mar Caribe como producto de una intensa actividad geológica en la región que inició aproximadamente hace unos 135 millones de años atrás. El movimiento de placas tectónicas creó una serie de volcanes submarinos cuyas erupciones fueron gradualmente formando numerosas islas desde la boca del Golfo de México hasta la costa de Venezuela. Los primeros habitantes de Boriquén, los arcaicos, llamados así en comparación con grupos posteriores por carecer de prácticas agrícolas y técnica para la fabricación de objetos de cerámica, llegaron c. 2,000 a.e.c. desde la cuenca del Río Orinoco en Sudamérica.²⁰⁷ La segunda ola de habitantes llamados saladoides arribaron entre los siglos V-III a.e.c. con una fuerte cultura agrícola y una mayor sofisticación artística sobre todo en la práctica de la cerámica.²⁰⁸ Cambios en técnicas utilizadas para la elaboración de piezas de cerámica sugieren la introducción de una tercera ola de migrantes del continente sudamericano conocidos como los igneri a partir del segundo siglo de la era común.²⁰⁹ Los habitantes de Boriquén al momento de la llegada de los españoles a sus costas eran los taínos, cuyos orígenes inciertos se remontan hacia finales del primer milenio de la era común y principios del segundo.²¹⁰ Es posible que se trate de una cuarta ola de migrantes o tal vez de descendientes de los saladoides o los igneri. Lo cierto es que alcanzaron un nivel de florecimiento cultural y tecnológico superior al de sus predecesores gracias al cual consolidaron una presencia cuasihegemónica en la región de las Antillas Mayores, aunque disputada en ocasiones por las incursiones de los caribes desde el este. Las secuelas de este

²⁰⁴ Todos los acontecimientos históricos expuestos en este capítulo provienen del siguiente texto a menos que se indique lo contrario en una nota al pie de página: Fernando Picó, *Historia General de Puerto Rico*, Ediciones Huracán, San Juan, Puerto Rico, 2008.

²⁰⁵ Traducción alternativa de “Borinquen” preferida por Fernando Picó.

²⁰⁶ Lisa Pierce Flores, *The History of Puerto Rico*, Greenwood Press, Santa Barbara, California, 2010, p. 12.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 9.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 10.

²⁰⁹ *Idem.*

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 10-11.

conflicto taíno-caribe permitieron en un inicio a los exploradores españoles llegar a tierras borinqueñas, ya que navegando las costas de la isla de Guadalupe se encontraron con mujeres taínas que habían sido capturadas por los caribes y que, habiéndole rogado que las llevaran de vuelta a su lugar de origen, los fueron guiando hasta Boriquén.²¹¹ Evidentemente se trató de una época extensa y compleja en la que se asentaron en la isla, a lo largo de los siglos, varios pueblos, cada uno de ellos con sus creencias, tradiciones y formas de vida particulares que fueron integrales en la historia de la isla. Desde el comienzo de los esfuerzos serios por conocer y narrar la historia de estos pueblos –una milenaria–, la lógica colonial europea redujo su riqueza a una unidad homogénea que obviaba toda la diversidad que les caracterizaba. De ahí que se suela referir, por ejemplo, a estos pueblos como “precolombinos”. Toda su historia, sus vidas, la travesía en canoa²¹² desde el Orinoco, la imposición del guanín al cacique²¹³, la oración ante el cemí, la celebración de los areitos en el batey, la diversión del juego del batú, la destrucción de una aldea a causa de un huracán²¹⁴, el orgullo de un padre que enseña a su niño a pescar en el río, la caricia de una madre a su recién nacido, todo, absolutamente todo, reducido a una palabra que les definió únicamente en relación con un acontecimiento histórico cuyo protagonista era europeo. La riqueza de los miles de años de cultura y vida nativas se interpretaron simplemente como antesala de la llegada de los europeos. He aquí la urgencia de una crítica decolonial que llame la atención sobre esto.

Recordemos los motivos que impulsaron las expediciones de los europeos en lo que hoy día conocemos como América. La expansión del imperio Otomano, especialmente después de la conquista de Constantinopla en 1453 e.c., representó complicaciones serias para las relaciones comerciales entre Europa y el Lejano Oriente, fuente de mercancías en gran demanda en el occidente del continente. Este inconveniente obligó a los comerciantes, que en su mayoría eran italianos, a explorar rutas alternas que evadieran la mediación turca. Portugal fue el gran pionero en esta empresa de exploración por medio de la circunnavegación del África en donde fueron estableciendo factorías a lo largo de sus costas para comerciar con la población local. Basado en

²¹¹ *Ibid.*, p. 19.

²¹² En una recuperación decolonial de la historia de Puerto Rico, es importante señalar el gran impacto que tuvo la lengua taína caribeña en el léxico castellano. Esta es una de tantas palabras de herencia taína en el castellano. Véase: Jesús María Serna Moreno, “Las supervivencias lingüísticas de origen taíno en el oriente cubano” en *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Ciudad de México, no. 45, 2007, pp. 79-104, p. 85.

²¹³ Vocablo, también, de herencia taína. Véase: *Idem*.

²¹⁴ Otra palabra de origen taíno. Véase: *Idem*.

teorías antiguas sobre la redondez de la Tierra conocidas en los círculos académicos de aquel entonces, un navegante genovés llamado Cristóbal Colón propuso una ruta más directa hacia el Lejano Oriente. Colón buscó en las monarquías europeas occidentales el apoyo que no consiguió en las ciudades-estado de su península de origen. Acudió primero a Portugal, pero la corona rechazó su propuesta, pues consideraba más razonable proseguir con su estrategia comercial alrededor del continente africano. Finalmente, Colón recurrió a los reyes católicos de Castilla y Aragón, Isabel y Fernando, cuyo matrimonio logró unificar gran parte de lo que hoy conocemos como España. Ellos también inicialmente rechazaron su propuesta, pues estaban ocupados en asuntos más apremiantes como su campaña contra el sultanato de Granada, el último vástago de la civilización islámica en la península ibérica. Sin embargo, tras el triunfo militar en Granada, accedieron a auspiciar la expedición de Colón llegando a un acuerdo que quedó expresado en las Capitulaciones de Santa Fe en el que la corona le otorgó, entre otras cosas, los títulos de almirante, virrey y gobernador general de todos los territorios descubiertos, así como la décima parte de todos los metales preciosos obtenidos.

Así, con el patrocinio de la corona para su expedición inaugural, Cristóbal Colón zarpó con tres carabelas del puerto de Palos hacia el oeste el 3 de agosto de 1492. El primer territorio al que llegaron fue bautizado como la isla de San Salvador, hoy día parte del archipiélago de las Islas Bahamas. Colón pensó haber llegado a una de las copiosas islas asiáticas, lo que para él significaba estar cada vez más cerca del continente al que tanto anhelaba llegar. No obstante, al no encontrar tierra firme, sino más islas –Cuba y La Española– y al accidentarse la nave capitana de la expedición, la Santa María, el almirante genovés decidió regresar a España, pero no sin transportar en las embarcaciones mercancía e incluso habitantes nativos para exhibir a la corona como prueba de su descubrimiento a fin de afianzar su generoso apoyo inicial y garantizar expediciones posteriores. Habiendo asegurado su patrocinio, la segunda expedición se lanzó en septiembre de 1493 y disponía de una flota más grande con los recursos necesarios para comenzar el proceso de colonización. Tras un recorrido por las Antillas Menores con paradas en las hoy llamadas Islas Vírgenes y Guadalupe, entre otras, el 19 de noviembre de 1493, la flota llegó a la isla de Boriquén, la cual Colón bautizó con el nombre de San Juan Bautista. Su estancia fue breve, pues le urgía llegar al Fuerte Natividad en La Española para reencontrarse con los hombres que había dejado atrás en su primer viaje a causa del naufragio de la Santa María. De hecho, parece ser que Colón nunca volvió a visitar la isla después de esta fecha, pues su interés principal era llegar al continente

asiático. Esto provocó que la isla de San Juan Bautista quedara desde un inicio un tanto en los márgenes del proyecto colonizador de la corona española.

En 1508, más de una década después de la llegada de Colón a la isla de San Juan Bautista, un hidalgo llamado Juan Ponce de León, veterano de la guerra contra el emirato de Granada, obtuvo la autorización del gobernador de La Española Nicolás de Ovando para conquistar Boriquén llevando consigo un grupo reducido de colonos. En 1508, Ponce de León, en calidad de gobernador de San Juan Bautista, fundó el primer asentamiento español en las ciénagas de la costa norte de la isla al que llamó Caparra. También fundó en 1511 una villa en el suroeste de la isla llamada San Germán, el segundo pueblo más antiguo de la isla. Villa Caparra fue trasladada posteriormente en 1521 a la ubicación de la actual ciudad capital en una bahía aledaña adoptando de paso un nuevo nombre: Puerto Rico. Curiosamente, con el paso del tiempo, se comenzó a utilizar el nombre de esta ciudad para referirse a toda la isla, mientras que el nombre impuesto originalmente por Colón en 1493 pasó a ser el nombre de la ciudad capitalina.²¹⁵

Ahora bien, la acogida de Agüeybaná, el principal cacique taíno de Boriquén, fue crucial para la colonización de la isla, en la que se descubrieron abundantes yacimientos de oro cuya extracción requería una mayúscula mano de obra. En poco tiempo, los taínos fueron forzosamente incorporados al sistema de encomienda que ya habían puesto en práctica los españoles durante la última fase de la Reconquista en la península ibérica. Este sistema exigía que cada cacique –había varios cacicazgos en Boriquén– ofreciera a los distintos conquistadores españoles trabajadores tanto para la minería como para la agricultura. La sociedad taína estaba dividida en dos clases: los nitaínos –la clase alta– y los naborias –la clase baja–. Entre los nitaínos se encontraban los caciques, es decir, los jefes de las comunidades y los bohíques que fungían como sacerdotes, curanderos y asesores de los caciques. Los naborias eran los plebeyos, la clase trabajadora; se encargaban del trabajo manual, la caza, la pesca y la agricultura. Los naborias fueron asignados a distintos encomenderos para la demandante labor de la naciente colonia en la isla. De esta manera se inauguró la economía colonial en la isla cuyos efectos se hicieron sentir tanto en la carne particular de los naborias obligados a trabajar como en la misma tierra puertorriqueña explotada por sus recursos. Llama la atención que, desde los inicios de la empresa colonial, se buscaba

²¹⁵ De aquí en adelante me referiré a la isla de San Juan Bautista por su nombre contemporáneo de Puerto Rico y a su capital como San Juan.

atender las necesidades no de los locales, sino de la fuerza colonizadora que, en aquel momento, ansiaba la extracción de metales preciosos. La colonialidad privilegia el afán de acumulación de riquezas y recursos de la corona española sobre las necesidades concretas de los taínos e, incluso, de los primeros colonos. Además, ignora el modo propio taíno de vincularse con la tierra y menosprecia sus tradiciones productivas, pues no se conjugan fácilmente con la economía colonial. Se inauguraba, pues, el despliegue de la modernidad/colonialidad en la isla. Los habitantes de Boriquén eran forzosamente integrados al gobierno colonial (colonialidad del poder), su sabiduría y tradiciones eran condenadas (colonialidad del saber) y sus cuerpos sometidos a una intensa explotación que no pocas veces llevaba a la muerte (colonialidad del ser). El laborioso trabajo de los naborias aunado al abuso de los encomenderos y la vulnerabilidad de los taínos a las enfermedades importadas por los conquistadores contribuyó a la acelerada exterminación de la población taína. La indignación de los taínos ante estas circunstancias tan nefastas fue en aumento, por lo que pocos años después, con la colaboración de sus antiguos adversarios caribes, se levantaron de manera organizada contra los colonizadores. La rebelión de 1511 fue suprimida inmediatamente. El pensamiento decolonial exige que se repiense la manera en la que se narran este tipo de sucesos, pues, contados primordialmente desde el punto de vista de los colonizadores, se corre el peligro de sepultar en la derrota la legitimidad de los reclamos de los que se rebelaron. Ante la angustia y desesperación que padecían sus carnes como cuerpos vivos en aquellas circunstancias, permanecer mudos e inertes simplemente no era una opción. Además, el hablar de una rebelión sin más esconde la compleja realidad detrás de estas luchas que engendraron alianzas improbables para combatir un mismo enemigo.

En este contexto, comenzaron a surgir voces solidarias con la injusticia que padecían los taínos. Una de las voces más notorias y controversiales era la de fray Antonio de Montesinos, un fraile dominico destinado a Santo Domingo en la isla de La Española, quien condenó públicamente en un sermón dominical de adviento en 1511 la crueldad de los conquistadores y la deplorable situación a la que sometían a los taínos.

[...] todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? [...] Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueño tan letárgico, dormidos? Tened por cierto, que en el estado en que

*estáis, no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.*²¹⁶

Este sermón de Montesinos y su firme postura de negarle la absolución sacramental a los encomenderos y oficiales, a menos que liberaran a los taínos, provocó la ira de las autoridades coloniales, las cuales le prohibieron predicar a los dominicos en la isla. Conviene subrayar el primer adjetivo con el que el fraile describe a la población nativa, ya que tiene fuertes implicaciones en favor de la empresa colonial. La “inocencia” con la que califica a los nativos era una opinión compartida especialmente entre los misioneros religiosos que veían en las Américas una especie de paraíso edénico. Acentuarla no solamente sirvió para exponer la grave falta en la que incurrieron los crueles encomenderos, sino también para justificar implícitamente el rol tutelar que asumieron los colonizadores –incluidos los frailes– para con las gentes subalternizadas, a saber, los indios y, posteriormente, los negros. Curiosamente, Montesinos predicó de manera profética en contra de la violencia de los encomenderos, pero fue incapaz de reconocer, por ejemplo, en su empresa evangelizadora otro tipo de violencia –quizá más sutil– por medio de la cual se destruyeron formas religiosas anteriores para ser remplazadas por credos importados desde Europa. Un discurso solidario o, incluso, una acción liberadora no es suficiente si persiste una sospecha, represión y exclusión de las diferentes experiencias carnales que van surgiendo, de su sabiduría, costumbres e historia. Al final, le resultó imposible al fraile zafarse del todo de la colonialidad, pues hemos visto que estructura la totalidad de la experiencia de los sujetos coloniales, incluyendo la de estos frailes dominicos que, por una parte, escandalizados por la perversidad de los encomenderos, por otra, no pudieron percibir la violencia peculiar de la que eran ellos mismos protagonistas. Por último, argumentar la supuesta “inocencia” de los nativos era minimizar o anular por completo toda la riqueza de sus tradiciones y saberes. Detrás de este argumento operaba el eurocentrismo de los colonizadores que no juzgaban estos saberes “precolombinos” equivalentes al saber europeo, sino inferiores a él, pues no se ajustaban a los rigurosos parámetros de la ciencia moderna. En todo caso, noticias del sermón de Montesinos y de rebeliones indígenas en Puerto Rico y otras tierras reclamadas por España llegaron a la metrópoli, donde se llevaron a cabo apasionados debates sobre los derechos de los indígenas. Finalmente, la corona aprobó en 1512 una serie de leyes denominadas las Leyes de Burgos que buscaban

²¹⁶ Fernando Picó, *Historia General de Puerto Rico*, pp. 56-57.

salvaguardar los derechos de los indígenas. Le sucedieron las Leyes Nuevas en 1542, impulsadas, en parte, por la labor de Fray Bartolomé de las Casas, tras las cuales se emanciparon al año siguiente unos 60 taínos en Puerto Rico.²¹⁷ Finalmente, la reducida población taína, la nueva legislación promulgada por la corona en favor de los nativos y la urgencia de una nueva fuente de trabajo impulsaron el desarrollo desmedido del comercio transatlántico de esclavos.²¹⁸

La esclavitud en el continente africano era bastante común previo a la llegada de los portugueses a sus costas occidentales y el desarrollo del comercio transatlántico.²¹⁹ No obstante, el trabajo que exigían de los esclavos, que eran típicamente prisioneros de guerra, jamás alcanzó la intensidad y brutalidad de la labor que solicitaban de ellos en las plantaciones caribeñas. La gran mayoría de los esclavos que llegaron a Puerto Rico provinieron del África occidental en donde algunos reinos africanos con aspiraciones expansionistas capturaban individuos de reinos vecinos para venderlos a los comerciantes europeos a cambio de armas y tecnología para sostener sus campañas bélicas. El primer transporte masivo de esclavos a Puerto Rico fue en 1517 con un cargamento de aproximadamente 4,000 africanos, aunque los primeros llegaron a la isla en 1512. Estos esclavos fueron asignados inmediatamente a trabajar en las plantaciones de azúcar, tabaco y jengibre. Distinto a iteraciones pasadas de la esclavitud, en el Caribe esta institución rápidamente pasó a ser hereditaria y a fundamentarse principalmente en la raza. Una revisión histórica decolonial no puede dejar de nombrar la tendencia europea de reducir, como hemos visto antes con el término “precolombino”, la experiencia tan rica y diversa de los pueblos del África a categorías monolíticas. La categoría “africano”, utilizada para referirse a la experiencia de los habitantes de dicho continente, no abarca, por ejemplo, la grandeza de algunas civilizaciones del África, en general, y del África occidental, en particular, imperios como los de Ghana, Mali y Songhai. Urge advertir, también, que la introducción de los esclavos procedentes del África occidental a las islas caribeñas le suma un nivel de complejidad a la consideración de la carne en Puerto Rico, pues se diversifican las experiencias carnales subalternizadas. La tríada colonial ya no solamente impacta a los taínos, sino que, además, a los esclavos recién importados.

Antes de proseguir con los sucesos posteriores, cabe destacar que los primeros años de la conquista española en el Nuevo Mundo se vieron caracterizados por una turbulenta disputa de

²¹⁷ Lisa Pierce Flores, *The History of Puerto Rico*, p. 37.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 35-37.

poder en torno a la autoridad legítima en la isla y el resto de los territorios descubiertos por Cristóbal Colón.²²⁰ Esta disputa surgió a raíz de la destitución de Colón de los cargos que le habían sido otorgados en las Capitulaciones de Santa Fe y el nombramiento de nuevos oficiales coloniales por parte de la corona. Tras la muerte de Colón, sus descendientes, especialmente su hijo Diego Colón, reclamaron su derecho a heredar sus títulos y privilegios. Finalmente, la corona accedió y poco después llegó Diego Colón a Santo Domingo en las Indias para reemplazar a Nicolás de Ovando como nuevo gobernador. Una de sus primeras decisiones fue suplantar las autoridades coloniales nombradas por su predecesor con personas leales a él, por lo que entró en conflicto directo con el gobernador de Puerto Rico, Juan Ponce de León, quien, a pesar de tener el apoyo del Rey Fernando de Aragón, se vio obligado a abandonar su cargo y huir de la isla. Es en este período que el vallisoletano descubre la Florida al norte de las Antillas Mayores. Ante el notable poder que comenzó a reunir Diego Colón en torno a sí, la corona estableció varias instituciones que fungieron como contrapeso. Por ejemplo, en 1511 la corona instituyó la Audiencia de Santo Domingo, a la que pertenecía Puerto Rico, como una corte de apelación que en ocasiones trataba asuntos sobre la conducta arbitraria del gobernador. Además, ese mismo año el papa Julio II aprobó la petición de la corona de crear las primeras tres diócesis de las Américas: dos en La Española y una en Puerto Rico. Don Alonso Manso, un canónigo salmantino, fue el primer obispo en arribar al Nuevo Mundo para tomar posesión de su nueva sede, la diócesis de Puerto Rico. Así, el poder eclesiástico en torno al obispo y el poder judicial en torno a la Audiencia contribuirían a un gobierno colonial más equilibrado.

Ahora bien, las tensiones políticas locales, los cambios de las rutas de navegación, las ganancias superiores de las colonias vecinas más grandes y el éxodo de colonos en busca de grandes riquezas en tierras continentales presentaron serias dificultades para el desarrollo de la naciente colonia de Puerto Rico. La corona, sin embargo, reconociendo el gran valor estratégico-militar de la isla por su ubicación en las puertas del Caribe decidió invertir en la construcción de fortificaciones alrededor de la capital de San Juan aprovechando el morro –o montículo– que se encontraba a la entrada de su bahía. La construcción de fortificaciones no era suficiente sin una guarnición permanente y profesional que las defendiera, por lo que en 1582 la corona también asignó un fondo para la manutención de los soldados. Este estipendio llamado el “situado”

²²⁰ *Ibid.*, pp. 31-35.

provenía de los ingresos generados en las minas de Nueva España. Con el paso del tiempo, el situado se extendió a otros sectores marginados en necesidad como, por ejemplo, las viudas a quienes la iglesia local atendía a través de sus obras caritativas subsidiadas por el mismo situado. Las fortificaciones en el Caribe hispano –como las de Cartagena, Veracruz, La Habana y San Juan– probaron ser imprescindibles para la defensa de estos territorios ante los repetidos ataques de corsarios enemigos de la corona española, particularmente ingleses y holandeses. Justamente el valor estratégico de la ubicación de Puerto Rico y la creciente amenaza de piratas y corsarios en las aguas del Caribe contribuyeron a un cambio de política real en el nombramiento de los futuros gobernadores de la isla, pues desde finales del siglo XVI la gran mayoría de los gobernadores fueron líderes militares.

El primero de una serie de ataques orquestados por corsarios experimentados a la capital colonial de San Juan durante los próximos dos siglos fue el del temido corsario inglés Sir Francis Drake quien en 1595 intentó sin éxito tomar la ciudad tras escuchar del tesoro resguardado temporalmente en ella a causa de un accidente que sufrió la nave que lo transportaba. Tres años después lo intentó George Clifford, el conde de Cumberland, quien, a diferencia de Sir Francis Drake, no se enfrentó directamente a los españoles en la bahía de San Juan, sino que decidió desembarcar en las afueras de la ciudad y desde allí comenzar el ataque que culminó en la captura de San Juan. Afortunadamente para la población local, se propagó entre la guarnición del conde una epidemia que acabó con la mitad de sus hombres y lo obligó a abandonar la ciudad poco antes de que llegaran refuerzos españoles. No obstante, Inglaterra no era el único enemigo de la corona española. Luego del ascenso del imperio neerlandés, tras su independencia de España y de la materialización de sus intereses expansionistas en las Américas en la Compañía de la India Occidental, los holandeses se posicionaron como una verdadera amenaza para las colonias españolas y portuguesas en el Nuevo Mundo. De hecho, los holandeses llegaron a ocupar en 1624 el gran puerto de Salvador de Bahía en Brasil. Uno de los corsarios holandeses enviados al Caribe, aprovechando la coyuntura de guerra en el continente europeo, fue el general Boudewijn Hendriksz quien en 1625 saqueó la ciudad, pero, no habiendo logrado la rendición del gobernador, partió de la isla con el botín. El ataque de Hendriksz impulsó a la corona española a invertir aún más en la defensa de sus posesiones. Por esta razón se construyó el fuerte San Cristóbal que protege la entrada por tierra a la ciudad, así como también se levantó todo el sistema de murallas que rodea la isleta de San Juan hasta el día de hoy. Pero, la isla de Puerto Rico, al igual que otras islas

caribeñas, también contaba con sus propios corsarios sancionados por el gobierno local, pues le facilitaban el trabajo a la flota española y las defensas de la ciudad. Además, estos espoliaban sus mercancías para luego venderlas en la isla introduciendo así una gran variedad de artículos nuevos que difícilmente llegarían por los medios oficiales coloniales. No es de extrañar que estos corsarios fueran considerados héroes. El más famoso y rico entre ellos fue el mestizo Miguel Enríquez cuya influencia atravesaba todos los niveles de la sociedad insular de su época.

El próximo siglo estuvo marcado por una continua apatía del gobierno metropolitano, pues, ante las frecuentes incursiones de corsarios, su atención se limitó hasta entonces principalmente a la construcción de un sistema de defensa para la isla. Además, le caracterizó una hemorrágica salida de colonos a otros territorios coloniales que desencadenó, según un censo de 1673²²¹, una creciente disparidad entre hombres y mujeres, las cuales superaban cada vez más en número a los varones. Así describió la situación de Puerto Rico en 1748 un inglés que fue capturado por corsarios locales.

En manos de ingleses u holandeses sería un paraíso en la tierra, pero los presentes habitantes son demonios mismos... El suelo de esta isla es muy fértil y pudiera producir excelentes cañas de azúcar... pero no tienen una sola plantación azucarera que merezca tal nombre. La única ciudad notable es Puerto Rico, cuya bahía es de fácil acceso... La ciudad es un nido de piratas en tiempos de paz, y un asilo²²² para negros escapados de nuestras islas y de las de los daneses y holandeses.²²³

Sus palabras corroboran la actitud supremacista de las potencias europeas según la cual juzgaban a los pueblos no-europeos, a pesar de tratarse la vida cotidiana en el aparato colonial de una invención propiamente suya. De acuerdo a esta visión, lugares como la colonia de Puerto Rico se caracterizaban por el desorden y la anomia. Llama la atención la reputación que tenía la isla como destino para negros cimarrones. Además, como hemos visto previamente, su visión de progreso para la isla suponía la integración a la economía colonial con el establecimiento a gran escala, por ejemplo, de plantaciones azucareras para suplir la demanda europea. Curiosamente, su carta encierra, además, un cierto desprecio intraeuropeo de los países del Norte –protagonistas de

²²¹ *Ibid.*, p. 47.

²²² Se refiere a unos decretos reales que garantizaban la libertad de aquellos esclavos africanos que llegaran a Puerto Rico u otros territorios españoles huyendo de otras colonias controladas por sus adversarios. Véase: *Idem.*

²²³ Fernando Picó, *Historia General de Puerto Rico*, p. 113.

la segunda modernidad— por los países del Sur, como España, pues el cautivo inglés asegura que la situación de la isla sería muy distinta si estuviera bajo administración inglesa u holandesa.

El lento progreso de la colonia en comparación con el de sus hermanas colonias antillanas era motivo de una leve preocupación para la corona en virtud de la cual envió en 1765 un delegado oficial, Alejandro O'Reilly, para realizar un reporte especial sobre la situación de la isla y proponer medidas para su desarrollo.²²⁴ Este reporte delineó el estado de estancamiento plasmado anteriormente en las memorias del cautivo inglés. Según O'Reilly, los habitantes de Puerto Rico eran los más pobres de las colonias americanas. La isla carecía de trabajadores especializados como carpinteros, herreros, agricultores y trabajadores de astilleros e incluso de la infraestructura más básica para las tareas cotidianas de la isla como caminos para facilitar la movilidad en la ciudad capitalina y entre los varios poblados que se iban fundando en otras partes de la isla.²²⁵ Igualmente imperaba el crimen y el contrabando jugaba un papel más fundamental en la economía local que el mismo comercio formal y legítimo. El estado de la isla en aquel entonces es producto claramente de un régimen que subordina las necesidades fundamentales de los habitantes de la colonia con el propósito de avanzar los intereses propios, que siempre serán más apremiantes. El delegado sugirió eliminar algunas de las restricciones comerciales metropolitanas y fomentar la inmigración de colonos católicos de otras naciones europeas.²²⁶ A partir de sus observaciones y recomendaciones, la corona española emprendió una serie de reformas a fin de atender la crisis de su colonia borinqueña, pero la realidad es que estas sólo rascaban la superficie de los problemas que enfrentaban los habitantes de la isla, dado que, en realidad, al régimen de la modernidad/colonialidad no le interesaba prestar atención al resonar carnal de los subalternos. Las reformas no obedecían a un deseo genuino de atender las necesidades concretas de los individuos que seguían reclamando a gritos, en el caso de los esclavos africanos que sostenían la economía colonial, la libertad. Estaban ordenadas, más bien, a maximizar la rentabilidad de la colonia. Aun en medio de estos cambios, perduraba en la relación metrópoli-colonia un lenguaje colonial marcado por una cosificación de la colonia y los colonizados. Puerto Rico era restringido a un mero objeto de posesión y, así, quedaba perpetuada la invisibilización de las particularidades de

²²⁴ Lisa Pierce Flores, *The History of Puerto Rico*, p. 47.

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ *Ibid.*, p. 48.

cada carne concreta. En último término, las reformas fueron insuficientes, pues no llegaban a la raíz de la situación de la isla: el despliegue de la colonialidad en su triple dimensión.

Tres eventos importantes sacudieron el mundo hacia finales del siglo XVIII que afectaron de alguna manera u otra a Puerto Rico. En 1776, Estados Unidos declaró su independencia de Inglaterra, que no reconoció su soberanía hasta 1783 con el Tratado de París. Unos años después inició la Revolución Francesa con la convocatoria de los Estados Generales y la toma de la Bastilla en 1789. Inspirados en los ideales de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución, los esclavos de la vecina colonia francesa de Saint-Domingue se rebelaron contra sus colonizadores en 1791 y proclamaron su independencia unos años después. Esta coyuntura representó una gran amenaza para España, pues temía que los mismos ideales revolucionarios despertaran aspiraciones similares en sus colonias. Un evento en particular, aparentemente inocuo, encaminó a la isla en esa dirección. En 1797, el general inglés Ralph Abercromby desembarcó unas 6,000 tropas en las afueras de la capital de San Juan en vistas de capturarla. Inglaterra buscaba castigar a España por haberse aliado con Francia durante su violento período revolucionario. Abercromby estableció como su base la casa de descanso del obispo de San Juan en San Mateo de Cangrejos desde donde planificaba sus ataques a la isleta capitalina. Sin embargo, al cabo de unos días comenzaron a llegar sucesivamente milicias locales de todas partes de la isla para asistir con la defensa de San Juan. Su refuerzo probó ser decisivo, ya que en poco tiempo Abercromby desistió ordenando así la retirada de sus tropas. Esta histórica victoria no fue solamente una exitosa defensa contra fuerzas invasoras, aunque, desde luego, fue un gran triunfo contra la poderosa Inglaterra, potencia naval mundial. Más aún, se trataba de una lucha que logró unir fuerzas de toda la isla, incluso de aquellos pueblos distantes como San Germán, para defender sus tierras de un enemigo común. Aquí comenzaron a germinar las semillas de un sentimiento patriótico que se fue consolidando con el paso del tiempo y que quedó cristalizado de manera particular en un acontecimiento que señalaremos más adelante con el impacto en la isla de la ocupación francesa de España.

La intervención de Napoleón Bonaparte en el gobierno de España tras el fin de la Revolución francesa y su coronación como emperador de Francia tuvo repercusiones directas para Puerto Rico. En 1808 Napoleón designó a su hermano José Bonaparte como rey de España. Naturalmente hubo resistencia a la ocupación francesa y se creó una junta para coordinar la resistencia la cual solicitó rápidamente la ayuda de las colonias. Toribio Montes, el gobernador de

Puerto Rico, fue el primero en mostrar su lealtad a la junta española. Algunos aprovecharon la ocasión para concretar, en los siguientes años, aquel sentimiento nacionalista que había ido madurando en ciertas colonias y hacerse de la libertad que tanto anhelaban. Este fue el caso en Venezuela, Argentina y México; su independencia inspiró e impulsó luchas similares en otras colonias hispanoamericanas. En medio de estas aguas inciertas y tempestuosas del clima revolucionario hispanoamericano, el Cabildo de San Juan anunció con entusiasmo a su homólogo cartagenero la llegada de una noticia favorable desde la península:

*La Providencia por un efecto de sus inescrutables juicios nos presentó en medio de estas tribulaciones un aquilón que disipase las nubes y un arco iris que anunciase la paz y serenidad en nuestros ánimos para caminar sin tropiezos ni peligros. Sí, señores: llegó la plausible noticia de que la Regencia, mostrando su paternal solicitud y deseando unirnos estrechamente con la Metrópoli se dio prisa a celebrar las extraordinarias Cortes generales para consolidar el bien y la prosperidad de todos.*²²⁷

En 1810, el Consejo de Regencia, entidad sucesora de la junta, convocó a unas cortes a reunirse en Cádiz, al sur de la península, por ser el lugar más seguro para la resistencia española. La novedad de esta asamblea legislativa fue la invitación que recibieron las colonias a enviar representantes. El oficial Ramón Power y Giralt fue electo y confirmado por sorteo como diputado por Puerto Rico. Antes de su partida a las Cortes de Cádiz, el diputado tuvo una audiencia con Juan Alejo de Arizmendi, primer puertorriqueño nombrado obispo de Puerto Rico, en el que este le regaló su anillo episcopal “como prenda segura que os afirmará en la memoria vuestra resolución de proteger y sostener los derechos de nuestros compatriotas, como yo mismo la tengo de morir por mi amada grey”.²²⁸ Algunos intuyen este encuentro como el “hecho simbólico del nacimiento de la identidad propia de un pueblo con conciencia y entendimiento de su ser”.²²⁹ Este “pueblo con conciencia de sí” se puede discernir, además, en algunas frases escritas en las instrucciones encomendadas a Power y Giralt por los distintos cabildos para tomar en cuenta en su gestión como representante de la isla ante las Cortes. “¡Puerto Rico, amada patria mía!” escribía el alcalde de San Juan, Pedro Irizarry.²³⁰ Aparece, asimismo, en las instrucciones del cabildo de Coamo –quizá

²²⁷ Fernando Picó, *Historia General de Puerto Rico*, p. 140.

²²⁸ Héctor Luis Acevedo, *La convocatoria de una semilla: Fundamentos y dinámicas del desarrollo constitucional de Puerto Rico*, Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, Ponce, 2016, p. 27.

²²⁹ *Ibid.*, p. 26.

²³⁰ *Ibid.*, p. 30.

por vez primera– el gentilicio “puertorriqueño”.²³¹ Esta coyuntura puso de manifiesto la paulatina maduración de un sentido de identidad nacional puertorriqueña que se venía gestando con el tiempo. De nuevo, podemos ver aquí cómo la colonialidad influye en el imaginario popular de tal forma que se concibe una sola identidad puertorriqueña, un solo pueblo a representar, un colectivo uniforme que no se cuestiona su supuesta homogeneidad.

La encomienda encargada a Power y Giralt no era tarea sencilla. Los cabildos de la isla tenían aspiraciones contrastantes. Mientras San Juan deseaba mayor liberalización económica, San Germán abogaba no tan sutilmente por su derecho a determinar libremente el rumbo de la isla en caso de que la ocupación francesa acabase con el arrinconado gobierno español.²³² Una lectura cuidadosa de esta época histórica pondría de manifiesto la complejidad en torno a la definición de la identidad nacional que se venía consolidando. ¿Quiénes eran los puertorriqueños que estaba llamado Power y Giralt a representar en Cádiz? ¿Eran quizá aquellos nacidos en la isla? En tal caso, figuras tan distintas entre sí como el diputado Power y Giralt, el obispo Alejo de Arizmendi o el corsario Miguel Enríquez serían consideradas puertorriqueñas. Y si no ¿entonces eran los que habitaban en ella? Esto incluiría a peninsulares, criollos, misioneros, esclavos, piratas y otros más. Independientemente de que sean los nacidos en la isla o los que en ella habitaban o los que tuvieran cierto tipo de color de piel o cualquier otra definición que se hubiera querido establecer, lo cierto es que se trataba de un grupo heterogéneo de personas que rebasa los límites del término “compatriotas” dentro del cual el aparato colonial –aun en su versión más liberal hasta el momento– pretendía integrar todas las experiencias de las carnes supuestamente representadas. ¿Acaso estaban contemplados los esclavos entre sus “compatriotas”? ¿O las mujeres excluidas de la participación política? ¿O aquellos con ideales revolucionarios? Era sumamente común la jerarquización de las distintas experiencias de “identidad puertorriqueña”, de modo que unas fueran más válidas que otras. Todas estas voces que formaban parte integral de la sociedad insular en aquella época de “aires frescos”, aunque de alguna manera manifestaban su descontento, fueron desconocidas por el régimen colonial que agudizó y prolongó su marginación.

El legado más importante de las Cortes de Cádiz, en las que fue electo Power y Giralt primer vicepresidente²³³, fue la redacción y aprobación en 1812 de la primera constitución escrita

²³¹ *Idem.*

²³² Fernando Picó, *Historia General de Puerto Rico*, pp. 138-139.

²³³ Héctor Luis Acevedo, *La convocatoria de una semilla...*, p. 30.

en la historia de España. La nueva constitución le garantizaba a Puerto Rico los mismos derechos de cualquier provincia española.²³⁴ Ordenaba así la formación de ayuntamientos electivos en todos los pueblos y de una diputación provincial, es decir, una instancia protolegislativa con representación de toda la isla. Estos espacios estaban reservados únicamente a los varones y jefes de familia blancos, de manera que un notable porcentaje de la población quedaba excluido de esta instancia. No obstante, estos avances –aunque ciertamente moderados– en la participación de los puertorriqueños en el gobierno de la isla terminaron en 1814, cuando el rey Fernando VII abrogó la constitución por miedo a que entorpeciera su régimen absolutista. Su decisión ilustra, asimismo, el conflicto que se luchaba, incluso, al interior del régimen colonial luego de la proliferación de ideales republicanos a partir de la Ilustración. En cambio, después de consultar los cabildos de la isla, la corona decretó la Real Cédula de Gracias, la cual permitió la liberalización del comercio con otras naciones e impulsó la economía de Puerto Rico que hasta entonces se mantenía en un nivel subdesarrollado. Sin embargo, este decreto pareció alinearse más, aunque no del todo, con las prioridades del cabildo capitalino. En realidad, la Real Cédula de Gracias muestra más bien una falta de comprensión de las verdaderas necesidades del pueblo y, como si fuera poco, un desinterés por el bienestar de los habitantes de la isla.

Durante las siguientes décadas, la isla fue testigo de los frecuentes conflictos internos en España: la restitución de regímenes constitucionales y la abolición de estos en favor de la monarquía. Es importante mencionar que, para 1826, las únicas dos posesiones españolas en América eran Cuba y Puerto Rico. La pérdida de sus antiguas posesiones americanas significó un duro golpe para la deteriorada España. Por tal razón, tomó las medidas necesarias para evitar quedarse sin nada. Esto conllevó una serie de nombramientos de gobernadores con mano dura. Este fue el caso de Puerto Rico con los gobernadores Miguel De la Torre, veterano de las fracasadas campañas militares de la corona española contra las fuerzas independentistas en el noroeste del continente suramericano, y López de Baños, quién frenó la conspiración independentista del Regimiento de Granada organizada en 1838 por hacendados y militares criollos con el apoyo de algunos peninsulares que seguían llegando a la isla incentivados por la recién decretada Real Cédula de Gracias. El gobierno de De la Torre, en particular, suele llamarse el “gobierno de las tres b”: baile, botella y baraja. El entretenimiento de las masas era su estrategia

²³⁴ *Ibid.*, p. 35.

para prevenir rebeliones, una estrategia inspirada en el “pan y circo” de la Roma imperial. Sin embargo, se valía también de métodos más severos. El gobernador sospechaba de toda reunión entre criollos, por lo que creó una red de espías en la isla recompensando cualquier información que se pudiera proveer sobre posibles actividades sediciosas de sus compatriotas. Además, se encargó de castigar brutalmente a aquellos que violaban alguna de sus disposiciones. Sus tácticas lograron frenar varias revueltas de esclavos e incluso conspiraciones independentistas. En este tiempo se exigió un pasaporte como documento obligatorio para moverse entre los distintos municipios de la isla y se instituyó el Reglamento de Jornaleros en 1849 que requería a todos los jornaleros cargar una libreta para corroborar que estaban empleados. Más aún, De la Torre no escondía su trato preferencial con los peninsulares, lo cual provocó resentimiento entre la población criolla, especialmente las familias criollas prominentes de la isla con varias generaciones de presencia en la isla desde la llegada de sus antepasados españoles.²³⁵ Es de notar que la historia tradicional de la isla suele privilegiar el punto de vista de los criollos, aunque sus objetivos no siempre estén alineados con el de la diversidad de experiencias carnales que habitaban en Puerto Rico, así como pasa, por ejemplo, con la experiencia de los pueblos originarios que son todos absorbidos por el término “precolombinos”, sin discernimiento de las diferencias que les distinguen. Se asume que los criollos representan adecuadamente los intereses de la mayoría de la población puertorriqueña, cuando se trata solamente de un sector en particular.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, Puerto Rico vivió una serie de cambios que lo vio convertirse en una sociedad esclavista montada sobre la base de la producción de lo que fue su principal cultivo: el azúcar. Sostener toda la producción del azúcar en la isla requería de una nutrida mano de obra, por lo que la corona abrió el camino para la introducción de una gran cantidad de esclavos africanos, tanto así que la población de esclavos pasó de 5,037 en 1765 a 21,730 en 1821. Las altas demandas del cultivo masivo de azúcar supusieron un esfuerzo nunca antes visto para los esclavos. Los cañaverales cubrían enormes extensiones de terrenos, lo que implicaba jornadas de trabajo más largas y exigentes. Aquí habría, por ello, que hacer una distinción entre la experiencia carnal de estos esclavos y la de los esclavos que fueron introducidos en los inicios de la colonia, pues, como hemos visto, las circunstancias de explotación eran diferentes, resonaban de manera distinta en su carne. Suele pasar desapercibido, dicho sea de paso,

²³⁵ Lisa Pierce Flores, *The History of Puerto Rico*, p. 55.

el efecto que tienen los monocultivos en la alteración de la tierra: degradación del suelo, pérdida de fertilidad y captación del agua y disminución de la biodiversidad.²³⁶ El impacto ecológico de la economía colonial ha de tomarse en cuenta en un análisis decolonial, pues la tierra es la casa común en la cual surge, habita y se mueve la carne. En fin, ante las condiciones implacables de trabajo forzado, muchos conspiraron rebeliones –aunque fallidas–, otros se fugaron a las islas cercanas como Haití –una inversión de dinámicas migratorias anteriores– e, incluso, algunos terminaron suicidándose. Unos pocos lograron comprar su propia libertad. Sin embargo, varias figuras destacadas en Puerto Rico, inspiradas en ideales abolicionistas que circulaban en ciertos círculos intelectuales de la época, lucharon por la abolición de la esclavitud en la isla o, al menos, una regulación que, de alguna manera, disminuyera la brutalidad del trabajo exigido. Entre ellos se encontraban Segundo Ruiz Belvis, José Julián Acosta y Ramón Emeterio Betances, llamado el “padre de la patria” por sus ideas revolucionarias e independentistas. Estos intelectuales, al expresar su descontento con las medidas propuestas por una junta informativa a la que fueron invitados en España en 1866, llamaron la atención del represivo gobierno colonial puertorriqueño. Por tal razón, huyeron de la isla a continuar su lucha abolicionista e independentista desde el exilio.

Todo esto sumó a la creciente frustración y desilusión que sentía la población puertorriqueña con el gobierno colonial. Desde el exilio, Betances, junto a otros revolucionarios puertorriqueños y cubanos, planificaron insurgencias simultáneas en ambas colonias. Los colectivos revolucionarios en Puerto Rico se concentraban principalmente en el oeste del país: Mayagüez, Lares, Camuy y San Sebastián. En coordinación con ellos, Betances definió la fecha para el 29 de septiembre de 1868 en Camuy por ser la fiesta de San Miguel Arcángel, una fiesta significativa para los esclavos de quienes dependía en gran medida el éxito de este levantamiento. Pero, tras el arresto de uno de los líderes del colectivo camuyano, los revolucionarios decidieron adelantar el alzamiento para el 23 de septiembre en el pueblo de Lares. Esa noche unos 600 revolucionarios tomaron el pueblo, arrestaron a las autoridades municipales y proclamaron la República de Puerto Rico. Intentaron tomar el vecino pueblo de San Sebastián, pero, al enterarse de la venida inminente de refuerzos españoles, decidieron retirarse a Lares y adoptar tácticas de guerrilla. Sin embargo, la ágil respuesta de las autoridades coloniales desarticuló la revolución. Interceptaron el barco que cargaba con las armas y municiones con las que contaban, arrestaron

²³⁶ Pedro Kogut, “Monocultivo en la agricultura: pros y contras” en *EOS Data Analytics*, 9/IV/2021, <https://eos.com/es/blog/monocultivo/> Consultado: 29/VI/2023.

posibles contactos y refuerzos de los colectivos revolucionarios y, finalmente, capturaron a los mismos insurgentes. Esta revolución es conocida como el Grito de Lares. Pocos días después se llevó a cabo el Grito de Yara, inaugurando así el proceso independentista cubano. A pesar de su fracaso, la revolución sirvió para abrirle los ojos al gobierno local y metropolitano sobre el profundo descontento de distintos sectores del pueblo puertorriqueño —esclavos, jornaleros, agricultores, profesionales e intelectuales— con la situación colonial de la isla. Temiendo perder sus únicas dos colonias americanas y aún sumergido, además, en la inestabilidad política que le caracterizó durante el siglo XIX, el gobierno metropolitano español inició una serie de reformas tanto para Puerto Rico como para Cuba, que continuaba luchando su propio proceso revolucionario. Vale la pena recalcar dos puntos a propósito de este ejercicio de historia decolonial radical. Primero, una revolución que no tomara en cuenta los intereses de los esclavos como experiencias carnales que comparten la misma dignidad que los revolucionarios independentistas, aunque triunfara, estaría condenada a formar un gobierno que, si bien distinto, reproduciría la misma lógica colonial. Conviene recordar la diferencia entre descolonización y decolonialidad. Segundo, las reformas que gestionaría el gobierno metropolitano estarían enormemente restringidas a lo que el saber y el poder colonial puedan concebir y permitir, no a las verdaderas necesidades que hay de fondo en la carne de los subalternos en su diversidad. Evidentemente, otra de las consecuencias de la tríada colonial.

El primer par de reformas fue la abolición de la esclavitud y del Reglamento de Jornaleros en 1873. La siguiente llegó unas décadas después tras el auge del movimiento autonomista en la isla promovido principalmente por Ramón Baldorioty de Castro y Luis Muñoz Rivera, figuras destacadas del Partido Autonomista Puertorriqueño. El autonomismo buscaba emular en Puerto Rico los modelos de gobierno propio en países con un pasado colonial como, por ejemplo, Canadá. Este afán de querer imitar formas políticas extranjeras, específicamente europeas, como hicieron en su gran mayoría las nacientes repúblicas americanas inspiradas por ideales europeos fundados en la Revolución francesa, demuestra la persistente influencia de la colonialidad que afectaba incluso los movimientos autonomistas o hasta independentistas que buscaban respuesta a las necesidades concretas de la colonia en el exterior. Así, los propios colonizados, ya no únicamente los colonizadores, a pesar de sus esfuerzos genuinos por obtener mayor autonomía para la isla, eran responsables de seguir reproduciendo inconscientemente la lógica colonial, pues habiendo sido educados bajo la hegemonía europea, inevitablemente tendían a considerar como superior

aquello que se propusiera en aquellas latitudes. En todo caso, el partido estaba convencido de la urgencia de que los puertorriqueños –y aquí vale la pena recuperar las preguntas que nos hacíamos anteriormente sobre la “identidad puertorriqueña” y la diversidad que se pretende condensar en una unidad– tomaran el control de las decisiones de orden económico, pues consideraban que esta era la única vía para solucionar la crisis financiera que estremeció a la isla en 1886-1887. A pesar de compartir un objetivo común, los miembros del partido no lograron ponerse de acuerdo sobre la ruta más conveniente para alcanzar la deseada autonomía. Un sector liderado por Luis Muñoz Rivera afirmaba que obtener la autonomía era imposible sin el apoyo de los principales partidos políticos en España, de modo que era necesario formar alianzas con ellos. Otro sector de ideales republicanos encabezado por José Celso Barbosa interpretaba esta alianza como un abandono del asunto de la autonomía a las manos caprichosas de los monarquistas que, en última instancia, no se preocuparían por los intereses de los puertorriqueños. Estas diferencias fragmentaron el partido. Celso Barbosa y sus seguidores optaron por salir del partido y fundar uno nuevo. De todas maneras, la estrategia de Muñoz Rivera probó ser más efectiva, pues en 1897 su amigo Práxedes Sagasta, uno de los líderes del movimiento monarquista liberal, fue nombrado primer ministro por la Reina Regente María Cristina tras el asesinato de su predecesor. Pocos meses después el 25 de noviembre de 1897 se promulgó la Carta Autonómica de Puerto Rico concediéndole el estatuto autonómico a la isla. Este nuevo estatuto le garantizaba un parlamento insular, un gabinete propio y ayuntamientos municipales electos por el pueblo. El 27 de marzo de 1898 se llevaron a cabo las elecciones para el parlamento insular en las cuales el Partido Autonomista de Muñoz Rivera obtuvo una presencia mayoritaria.

No obstante, en febrero de ese mismo año una guerra entre España y Estados Unidos se hizo inevitable tras la explosión del USS Maine en el puerto de La Habana. La presencia del buque de guerra respondía a que los intereses azucareros de Estados Unidos se estaban viendo amenazados por la expansión de la guerra revolucionaria a la zona oriental de la isla donde se encontraban los grandes cañaverales. La prensa estadounidense jugó un papel fundamental en la formación de la opinión pública en favor de una intervención del país. Así el 21 de abril de 1898 comenzó la Guerra Hispanoamericana con un bloqueo de Cuba por parte de la Marina de Guerra de Estados Unidos. Es en este contexto en el que se comenzaron a implementar las disposiciones de la Carta Autonómica en Puerto Rico. El parlamento insular se inauguró el 17 de julio. Ocho días después, el 25 de julio, desembarcaron las tropas del General Nelson Miles en Guánica al

suroeste de la isla. Había comenzado la invasión estadounidense de Puerto Rico. La campaña no se dilató mucho, pues las fuerzas estadounidenses superaban a las españolas. Además, curiosamente, a diferencia de otras ocasiones como en la invasión inglesa de 1797, contaban con el apoyo de la población puertorriqueña que confiaba que la presencia norteamericana sería solamente transitoria, un paso necesario para la independencia de la isla. Después de todo, el propósito de la invasión, según la proclama que publicó el General Miles a los habitantes de Puerto Rico pocos días después de su llegada, era “abolir la autoridad armada de España y dar al pueblo de esta hermosa isla la mayor suma de libertades”.²³⁷

*No hemos venido a hacer la guerra contra el pueblo de un país que ha estado durante algunos siglos oprimido, sino, por el contrario, a traerles protección, [...] promoviendo su prosperidad y derramando sobre ustedes las garantías y bendiciones de las instituciones de nuestro Gobierno. No tenemos el propósito de intervenir en las leyes y costumbres existentes que fueran sanas y beneficiosas para su pueblo, siempre que se ajusten a los principios de la administración militar, del orden y de la justicia. Esta no es una guerra de devastación, sino una guerra que proporcionará a todos, con sus fuerzas navales y militares, las ventajas y prosperidad de la esplendorosa civilización.*²³⁸

Sin embargo, un comunicado de prensa de la Casa Blanca con fecha de 21 de julio del mismo año, es decir, poco antes de la invasión, aseguraba todo lo contrario: “Puerto Rico will be kept... That is settled, and has been the plan from the first. Once taken it will never be released... Its possession will go towards making up the heavy expense of the war to the United States”.²³⁹ Evidentemente su intención nunca fue una ocupación temporal. El comunicado debe enmarcarse en el contexto del imperialismo estadounidense del siglo XIX impulsado por el Destino Manifiesto y la Doctrina Monroe que suponía, por mandato divino, la expansión del país a todos los rincones del continente y también la prevención de intervenciones europeas en él. Obtener la isla, pues, era de suma importancia estratégica para el naciente imperio, puesto que gozaba de una privilegiada ubicación en la entrada del Caribe.²⁴⁰ Una vez más, cada experiencia carnal –el régimen propio

²³⁷ Pedro A. Malavet, “Puerto Rico: Cultural Nation, American Colony” en *Michigan Journal of Race and Law*, University of Michigan Law School, Ann Arbor, vol. 6, no. 1, 2000, pp. 1-106, p. 22.

²³⁸ *Idem.*

²³⁹ *Ibid.*, pp. 20-21.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

que surge en ella (poder), el conocimiento que brinda (saber) y la identidad(es) que despliega (ser)— queda sujeta a los intereses de la nación colonizadora.

Examinemos rápidamente algunos de los presupuestos de la proclama del General Miles. El general se refiere a Puerto Rico como un “pueblo”, otro concepto abstracto y homogéneo que oculta toda la riqueza y diversidad de experiencias carnales. Reconoce también la opresión que ha padecido este “pueblo” en manos de España, buscando distanciarse de la actividad colonial de las potencias europeas. Así, Estados Unidos se muestra como una especie de estado mesiánico que viene a liberarlos y protegerlos de los poderes colonialistas —lo que supone que necesitan ser rescatados por *otros*—, y a compartir las garantías y bendiciones de su “esplendorosa civilización” estadounidense, la cual ellos creen naturalmente superior a la experiencia local. No obstante, será necesario primero que Puerto Rico se someta a un período indefinido de administración militar.

En fin, la guerra fue breve. En agosto se concertó el armisticio y el 10 de diciembre se firmó el Tratado de París por representantes de ambos países. El mismo estableció que España cedería a Estados Unidos sus posesiones, entiéndase, Puerto Rico, Guam, las Filipinas y las demás islas en las Indias Occidentales. El caso de Cuba, al que Estados Unidos decidió apoyar militarmente en su lucha por la independencia, fue distinto, ya que la Enmienda Teller de abril de 1898 declaraba que el gobierno de Estados Unidos no tenía intención alguna de ejercer soberanía sobre ella, sino, al contrario, de dejar el gobierno de la misma a los suyos.²⁴¹ La situación fue otra para las nuevas adquisiciones de Estados Unidos, pues, el Artículo IX del Tratado de París estipulaba claramente que “los derechos civiles y la condición política de los habitantes naturales de los territorios aquí cedidos a los Estados Unidos se determinarán por el Congreso”.²⁴² El futuro político de la isla dependía, entonces, totalmente del Congreso de los Estados Unidos. Los primeros dos años de la ocupación, Puerto Rico —o “Porto Rico”²⁴³, como se le llegó a llamar en los documentos oficiales estadounidenses hasta 1932— fue administrado por un gobierno militar. Este régimen se encargó de deshacer los vestigios del gobierno que se había empezado a formar a partir de la Carta Autonómica de Puerto Rico.²⁴⁴

²⁴¹ Lisa Pierce Flores, *The History of Puerto Rico*, p. 72.

²⁴² *Ibid.*, p. 73.

²⁴³ José M. Atilio Osoria, *El Derecho En Conflicto. Colonialismo, Despolitización y Resistencia En Puerto Rico*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2018, p. 101.

²⁴⁴ Lisa Pierce Flores, *The History of Puerto Rico*, pp. 76-77.

En Washington, D.C. se debatió ardientemente sobre la política imperialista del Presidente William McKinley y, en consecuencia, sobre el futuro de la isla. Sin embargo, la clase política de Puerto Rico estaba completamente al margen de estas discusiones que le concernían directamente. Finalmente, en 1900 se aprobó la Ley Foraker por medio de la cual se estableció en Puerto Rico un gobierno civil dominado por oficiales estadounidenses, ya que, según opinaba el General George Davis, último gobernador militar de la isla antes de la transición, y, como él, otros muchos: “El autogobierno sería un desastre para ellos y los mejores intereses de su hermosa isla”.²⁴⁵ Para los administradores coloniales el tutelaje del gobierno estadounidense era imprescindible para el bienestar de la isla, pues sin él terminarían por autodestruirse. Por eso era visto con buenos ojos, por eso era considerado un favor, una benevolencia para con Puerto Rico. Esta actitud paternalista cerró completamente a los nuevos administradores a las experiencias carnales de los puertorriqueños. Por eso las salvedades de la Ley Foraker. El gobernador y su gabinete eran nombrados por el presidente de los Estados Unidos. Además, mientras se dispuso la creación de una cámara de representantes local electiva, también se formó un consejo ejecutivo cuyos miembros eran nombrados por el presidente. Naturalmente esto creó conflicto entre ambas instancias. Por último, la ley dispuso la creación del puesto de comisionado residente, un delegado —aunque sin voto— de la isla en la Cámara de Representantes de Estados Unidos. Este nuevo gobierno civil les pareció a muchos un desarrollo insuficiente, por lo que varios miembros de los dos partidos fundados durante el régimen militar, el Partido Federal y el Partido Republicano, se aliaron para fundar un nuevo partido que tuviera como prioridad indiscutible velar por los intereses de los puertorriqueños asegurando una mayor participación suya en el nuevo orden del Puerto Rico pos-Foraker. Entre las grandes figuras de este nuevo partido, el Partido Unión, se encontraban Luis Muñoz Rivera, José de Diego y Luis Lloréns Torres. Estos individuos eran fieles promotores de la independencia de Puerto Rico o, cuando menos, del derecho de los puertorriqueños a la autodeterminación en un proceso democrático y vinculante. Para ser verdaderamente decolonial, el proceso de autodeterminación necesitaría evitar a toda costa repetir la lógica de tutelaje. Supondría la configuración de nuevos dispositivos políticos que faciliten un diálogo que tome en cuenta a todas las experiencias carnales y que asegure su participación activa en él.

²⁴⁵ Pedro Cabán, “The Colonizing Mission of the United States in Puerto Rico, 1898-1930” en Manolo González Estay, Anna Sampaio y Carlos G. Vélez Ibáñez (Eds.), *Transnational Latino/a Communities: Re-examining Politics, Processes and Culture*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2002, pp. 115-145, p. 120.

Conviene examinar los llamados “Casos Insulares” en la jurisprudencia estadounidense para intentar comprender la extraña situación de la isla. El primer caso fue *De Lima v. Bidwell* en 1901 el cual el Tribunal Supremo determinó que Puerto Rico no era un país extranjero, sino un territorio de los Estados Unidos; esto a propósito de la pregunta sobre el cobro de impuestos a productos importados desde la isla a los distintos puertos del país.²⁴⁶ El segundo caso fue *Downes v. Bidwell*, decidido el mismo día que el anterior. En él se concluyó que a Puerto Rico no le aplicaba la cláusula de uniformidad contributiva, a pesar de haber sido definido como territorio de los Estados Unidos en el caso anterior, puesto que no formaba parte del país norteamericano como los estados de la Unión.²⁴⁷ Consideremos el razonamiento sobre el cual se sostiene esta última decisión de la Corte Suprema de los Estados Unidos:

*Nothing is said regarding the acquisition of new territories or the extension of the Constitution over them [...] A false step at this time might be fatal to the development of what Chief Justice Marshall called the American empire [...] If those possessions are inhabited by alien races, differing from us in religion, customs, laws, methods of taxation, and modes of thought, the administration of government and justice, according to Anglo-Saxon principles, may for a time be impossible [...] We decline to hold that there is anything in the Constitution to forbid such action. We are therefore of opinion that the island of Porto Rico is a territory appurtenant and belonging to the United States, but not a part of the United States within the revenue clauses of the Constitution.*²⁴⁸

Así quedó aclarada la peculiar relación de la isla con el país norteamericano. Desde la ocupación estadounidense, Puerto Rico pertenece a, pero no es parte de Estados Unidos. Absorto en su autopercepción de fuerza civilizatoria excepcional con vocación divina, Estados Unidos juzgó inferiores e incapaces de gobernarse por sí solos a los habitantes de estos pueblos recién adquiridos tan distintos a sí –por eso “alien races”– en cultura, lengua, valores, religión y modos de gobernanza.²⁴⁹ Urgía un largo y riguroso proceso de instrucción en los principios anglosajones para que pudieran asimilar mejor la soberanía estadounidense.²⁵⁰ Un paso importante en esta dirección fue la aprobación de la Ley Jones en 1917. Esta ley les concedió la ciudadanía

²⁴⁶ Pedro A. Malavet, “Puerto Rico: Cultural Nation...”, p. 26.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 26-27.

²⁴⁸ Justia, *Downes v. Bidwell*, 182 U.S. 286-287, 1901, <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/182/244/>
Consultado: 06/VII/2023.

²⁴⁹ Pedro Cabán, “The Colonizing Mission...”, p. 118.

²⁵⁰ *Idem.*

estadounidense a todos los habitantes naturales de Puerto Rico que no la rechazaran expresamente. Sin embargo, como dejó claro el caso *Balzac v. Porto Rico* en 1922, esta ciudadanía no era la misma de la que gozaban los ciudadanos que residían en los estados de la Unión, sino una especie de ciudadanía de segunda clase, ya que no todos los derechos y protecciones constitucionales aplicaban en el territorio no incorporado de Puerto Rico.²⁵¹ Solamente estando propiamente en los Estados Unidos continentales podían los puertorriqueños beneficiarse de los derechos de la Constitución.²⁵² En efecto, se crearon dos tipos de ciudadanía. La Ley Jones también modificó nuevamente la estructura política de Puerto Rico de manera que se organizara análogamente a la de Estados Unidos con sus tres ramas de gobierno: ejecutiva (gobernador y gabinete), legislativa (senado y cámara de representantes) y judicial (tribunal supremo y demás cortes). A pesar de esto, los puertorriqueños quedaban excluidos del voto presidencial, de la elección de su gobernador y de ciertos servicios existentes en el continente.²⁵³ Además, bajo las provisiones de esta ley, Puerto Rico se vio obligado a llevar a cabo el comercio con Estados Unidos exclusivamente por medio de su marina mercante, la más costosa del mundo, lo que resultó en el aumento de los precios de los productos importados. En fin, a diferencia de Alaska²⁵⁴, por ejemplo, que en 1912 había sido integrado como territorio incorporado con vistas a su eventual anexión como un estado de la Unión, y pese a la ciudadanía conferida en 1917 a la isla, Puerto Rico permanecía siendo un territorio no incorporado, es decir, un territorio para el cual Estados Unidos, por las razones mencionadas anteriormente –principalmente de carácter racista–, no contemplaba la estadidad.²⁵⁵

Aproximadamente un mes después de la firma de la Ley Jones, Estados Unidos entró a la Primera Guerra Mundial e impuso el servicio militar a sus nuevos ciudadanos en Puerto Rico. Durante la década de los '20 la isla se enfrentó a serios problemas en el sector agrícola que provocaron una crisis económica que se vio agravada por la caída de la bolsa de valores de Nueva York en 1929. La Gran Depresión supuso un período adverso en la historia de la isla: la disminución de los precios de los productos principales que exportábamos, de la actividad comercial, del empleo y del consumo, entre otras cosas. Luego de la aplicación de la Ley Jones, el

²⁵¹ Pedro A. Malavet, "Puerto Rico: Cultural Nation...", p. 29.

²⁵² *Ibid.*, p. 30.

²⁵³ José M. Atilos Osoria, "El Derecho En Conflicto...", p. 130.

²⁵⁴ *First Territorial Legislature of Alaska*, <https://www.nps.gov/people/first-territorial-legislature-of-alaska.htm>
Consultado: 8/VII/2023.

²⁵⁵ Pedro A. Malavet, "Puerto Rico: Cultural Nation...", p. 30.

fallecimiento de Luis Muñoz Rivera y José de Diego, el cambio de liderazgo y la exclusión de la independencia como alternativa promovida por el Partido Unión, muchos adherentes independentistas del partido salieron y fundaron el Partido Nacionalista en 1922. Este partido se propuso promover su visión particular de la cultura, historia e identidad puertorriqueñas. También criticó enérgicamente el proceso de americanización iniciado sobre todo en el sistema de educación pública a través de la instrucción en lengua inglesa. En 1929, Pedro Albizu Campos asumió la presidencia del partido y lo inscribió a las elecciones de 1932. Mas, al no obtener los votos deseados, optó por la revolución armada como única vía para conseguir la independencia, una ruta por la que no todos se inclinaron, causando división al interior del partido. Esta nueva estrategia del Partido Nacionalista bajo el liderazgo de Albizu Campos inauguró un período de conflicto entre los nacionalistas y el gobierno colonial en la isla que desembocó en el arresto de Albizu Campos en 1936 tras una investigación ordenada por el gobernador que le encontró culpable de instigar el asesinato de Francis Riggs, el jefe de la Policía Insular. Albizu Campos pasó los próximos diez años de su vida en una prisión en Atlanta, Georgia. En 1937 se produjo un altercado entre la policía y unos manifestantes del Partido Nacionalista, a quienes se le había revocado a último momento el permiso para marchar pacíficamente en la plaza del pueblo de Ponce, que resultó en la muerte de 21 manifestantes. Este suceso lamentable se conoce como la Masacre de Ponce. Con todo y sus aspiraciones revolucionarias, el movimiento nacionalista puertorriqueño se limitó a luchar solamente por una primera descolonización.

En la década de los años 30 las consecuencias negativas de la Gran Depresión se seguían sintiendo en la economía puertorriqueña. No fue hasta la presidencia de Franklin D. Roosevelt y su “New Deal” que el gobierno estadounidense empezó a tomar medidas significativas para revigorizar la economía nacional. En 1933 se estableció el Puerto Rico Emergency Relief Administration (P.R.E.R.A.) que se encargó de implementar, con el apoyo de fondos federales, un plan de ayuda para la isla que creó miles de empleos asalariados a través de la construcción de distintos proyectos de obras públicas como carreteras y puentes. No se deben tomar a la ligera las repercusiones –quizá poco estudiadas por la fuerza de la lógica colonial– de este tipo de iniciativas en la vida del pueblo de Puerto Rico. Esta nueva situación generó mucho desplazamiento interno de gentes, sobre todo hombres, que buscaban mejores oportunidades de trabajo, ya sea en la construcción de grandes proyectos de vivienda pública, clínicas de salud, centrales hidroeléctricas o nuevas autopistas que atravesaban la isla. Gracias a esta dinámica, se reforzaron los roles

tradicionales culturalmente asignados a los hombres y a las mujeres. El varón salía a trabajar para proveer para su familia, mientras que la mujer se encargaba del cuidado del hogar, de los niños y/o mayores. En fin, este trabajo impulsado por el P.R.E.R.A. se quiso complementar en 1934 con el Plan Chardón que llevó el nombre del coordinador del grupo de planificadores y catedrático de la Universidad de Puerto Rico –fundada en 1903–, Carlos Chardón. El plan pretendía ser una propuesta más integral y exhaustiva, cuyos objetivos eran, entre otros: hacer cumplir la restricción de 500 acres contenida en la Ley Foraker para las propiedades de individuos o corporaciones, adquirir y repartir entre los campesinos los terrenos excedentes, promover el cultivo cooperativo de los terrenos y comenzar el proceso de industrialización de la isla. Se trata de un intento más en una larga lista de reformas impulsadas por un régimen colonial, ya sea español o estadounidense, incluso con cierta participación de individuos puertorriqueños, que ignora las verdaderas necesidades de la comunidad de experiencias carnales y lo que estas puedan sugerir como alternativa al resonar del régimen de la modernidad/colonialidad en Puerto Rico.

A finales de los años 30 y principios de los 40, se vivió una crisis política en la isla a causa de un cambio generacional en el liderato de los principales partidos políticos y de la disminución de su influencia a partir del establecimiento del P.R.E.R.A. como instancia federal que respondía directamente a la administración presidencial. Esta crisis dio paso al surgimiento del Partido Popular Democrático (P.P.D.) que ocupó de manera acelerada un papel fundamental en el ambiente político de Puerto Rico, especialmente bajo el liderazgo de Luis Muñoz Marín, hijo de Luis Muñoz Rivera. En 1942 el presidente nombró gobernador de Puerto Rico a Rexford Tugwell quien apoyó muchas de las iniciativas del P.P.D. y cooperó en la implementación del Plan Chardón que había sido diseñado años anteriores. Uno de los temas importantes en la agenda del P.P.D. era la cuestión del estatus político de la isla, cuya discusión había sido pospuesta por la urgencia de temas más apremiantes, como la renovación económica durante la época de la Gran Depresión y el estallido de la Segunda Guerra Mundial, en la que intervino Estados Unidos en diciembre de 1941 tras el ataque japonés a la base naval de Pearl Harbor en Hawaii. Una vez terminada la guerra, algunos miembros independentistas dentro del partido propusieron retomar la cuestión del estatus por considerarlo prioritario. Sin embargo, había miembros del partido, entre ellos Luis Muñoz Marín –quien también favorecía la independencia–, que no compartían esta opinión, pues entendían que era más acuciante combatir la pobreza que sufría la gran mayoría del pueblo puertorriqueño y asegurar el crecimiento económico de la isla a través de la industrialización. El

peligro de una retórica que se sostiene en clave de urgencia es que puede dejar de lado elementos fundamentales para la decolonialidad en nombre de atender mejor los asuntos que le parecen más perentorios a un grupo en particular con cierto poder e influencia y no al conjunto de experiencias carnales en la isla. El lema del partido articulaba muy bien las prioridades de Muñoz Marín en orden de importancia: pan, tierra y libertad.²⁵⁶ Es decir, la independencia solamente después de atender los asuntos que él consideraba más esenciales. La independencia podía esperar. De hecho, la coyuntura particular de aquel entonces, especialmente después del activismo violento de los nacionalistas, llevó a Muñoz Marín a abandonar sus aspiraciones independentistas y optar mejor por la autonomía que consideraba más conveniente. Estas diferencias sustanciales culminaron en la fundación de un nuevo partido político, el Partido Independentista Puertorriqueño (P.I.P.) cuya finalidad era alcanzar la independencia de Puerto Rico por la vía electoral. Su fundador y primer presidente fue Gilberto Concepción de Gracia.

Unos años después en 1946, el Presidente Harry S. Truman nombró como gobernador al comisionado residente, Jesús T. Piñero, el primer puertorriqueño en ocupar este cargo desde la llegada de los españoles a Boriquén. En 1947 el Congreso de Estados Unidos aprobó una enmienda a la Ley Jones que hizo posible por vez primera la elección democrática del gobernador de Puerto Rico. El año siguiente, los puertorriqueños eligieron como gobernador a Luis Muñoz Marín y los populares –así se conocen las personas afiliadas al P.P.D. – consolidaron su dominio en la política local. El 1947 regresó Albizu Campos a Puerto Rico luego de su aprisionamiento en Atlanta y se encontró con una isla distinta a la que había dejado. Además, sus años en prisión lo radicalizaron aún más en su lucha por conseguir la independencia para Puerto Rico. Sin embargo, no tuvo mucho éxito en las zonas urbanas, puesto que la población ya había cambiado en sus opiniones respecto a la relación con Estados Unidos. Su mensaje fue mejor recibido en el campo, donde la gente se sentía abrumada por tanto cambio provocado por la presencia de Estados Unidos y el comienzo de la industrialización. Aun así, su apostolado independentista fue frenado por la Ley de la Mordaza de 1948 que criminalizó cualquier discusión en torno a la posible independencia de Puerto Rico y hasta el uso de símbolos patrios como la bandera.²⁵⁷ Mecanismos como el de la Ley de la Mordaza ponen de manifiesto el atropello de la colonialidad del saber que suprime, incluso, la posibilidad del diálogo porque este supone el intercambio de ideas y pareceres que amenazan con

²⁵⁶ Lisa Pierce Flores, *The History of Puerto Rico*, p. 92.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 97.

desestabilizar el orden colonial. En 1950 estalló la llamada Insurrección Nacionalista que se caracterizó por ser un período violento de levantamientos, ataques y protestas dentro y fuera de la isla en contra del gobierno colonial. Ese mismo año, hubo un atentado contra el Presidente Truman en el que dos nacionalistas puertorriqueños dispararon a la Casa Blair en donde se encontraba en aquel momento. El gobierno incriminó a Albizu Campos y lo envió, junto a otros nacionalistas, al presidio insular, aunque el gobernador Muñoz Marín lo perdonó en 1953. Al año siguiente, lo encarcelaron nuevamente debido al atentado de tres jóvenes nacionalistas contra miembros del Congreso de Estados Unidos. Finalmente, murió en 1965 en el Hospital Presbiteriano luego de ser trasladado desde el presidio por el grave deterioro de su salud.

Atendiendo un poco al descontento del pueblo puertorriqueño y a la presión que sentía tanto de los políticos criollos –especialmente los populares– como del Comité de Descolonización de las Naciones Unidas²⁵⁸ para resolver el asunto del estatus, el Congreso de los Estados Unidos aprobó en 1950 la Ley 600 que permitió la formación de un gobierno autónomo puertorriqueño en asociación con Estados Unidos a través de la redacción de una constitución propia encomendada a una asamblea constituyente elegida por el pueblo. Luego de ser ratificada esta ley por los puertorriqueños en un plebiscito, la asamblea –en su mayoría populares, aunque también algunos miembros de otros partidos– se reunió y redactó una constitución que, después de ser secundada a nivel isla, fue presentada al Congreso para su aprobación en 1952. Es importante destacar que la asamblea no contó con la participación del P.I.P., una formidable fuerza política superada en aquel entonces solamente por el P.P.D., pues este se opuso a la propuesta por razones que se explicitarán en seguida. El Congreso de Estados Unidos avaló la Constitución, aunque con algunas modificaciones que los puertorriqueños se vieron obligados a admitir, ya que, conforme a la Cláusula Territorial de la Constitución de Estados Unidos, “El Congreso tendrá facultad para disponer y formular todos los reglamentos y reglas necesarios con respecto al Territorio y otros bienes que pertenezcan a los Estados Unidos...”.²⁵⁹ Entre las enmiendas estaba la eliminación de una Carta de Derechos Humanos contenida en la Sección 20 del Artículo II y una precisión en el lenguaje utilizado en la Sección 3 del Artículo VII en torno a la necesidad de la aprobación del Congreso para enmendar la Constitución en ocasiones futuras.²⁶⁰ El 25 de julio de 1952 se

²⁵⁸ Pedro A. Malavet, “Puerto Rico: Cultural Nation...”, pp. 36-37.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 34-35.

promulgó la Constitución modificada del Estado Libre Asociado (E.L.A.) de Puerto Rico, nombre que se le designó al nuevo sistema de autogobierno en la isla. El E.L.A. fue objeto de crítica por percibirse engañoso e incompatible con el autonomismo que imaginaban algunos, puesto que, mientras unos decían que fue fruto de un supuesto convenio libre y de mutuo consentimiento entre Puerto Rico y Estados Unidos, como hemos visto, la isla requirió del permiso del Congreso para redactar la Constitución que lo fundó y, luego, igualmente, de su aprobación, para promulgarla.²⁶¹ Puerto Rico, aún en su más reciente configuración política como E.L.A., seguía –y sigue hoy– estando sometido a los poderes plenarios del Congreso.

Los años posteriores al establecimiento del E.L.A. se vieron marcados por el ininterrumpido dominio del P.P.D. en la política puertorriqueña. No obstante, este dominio se vio amenazado por un conflicto entre el gobernador Sánchez Vilella, sucesor de Muñoz Marín, y varios miembros del partido. Estas divisiones le costaron al P.P.D su primera derrota en 1968 contra un partido recién fundado (1967), el Partido Nuevo Progresista (P.N.P.). Este era un partido estadista, es decir, buscaba la anexión definitiva a Estados Unidos como un estado, así como lo habían hecho Alaska y Hawaii unos pocos años antes en 1959. En él militaban exmiembros del Partido Estadista Republicano, del P.P.D. e, incluso, no afiliados. Su primer gobernador fue el ponceño Luis A. Ferré quien gobernó hasta el 1973. La gobernación de Ferré inauguró la era del bipartidismo en Puerto Rico, pues son dos los partidos que hasta la fecha se han disputado el poder político en la isla. En cuanto al P.I.P., este partido experimentó un giro ideológico radical inspirado en la Revolución Cubana en 1959. A diferencia del independentismo del Partido Nacionalista, que tenía profundas raíces católicas, el P.I.P. abrazó un independentismo de corte marxista. Naturalmente este cambio colocó al partido en la mira del gobierno estadounidense que se encontraba en plena Guerra Fría tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Todo esto contribuyó al progresivo declive del partido en el entorno político del país. Vale la pena señalar, no obstante, que la hegemonía de ambos partidos está siendo sacudida actualmente por un revitalizado P.I.P. y dos partidos políticos fundados en los últimos cinco años, Movimiento Victoria Ciudadana y Proyecto Dignidad, cuyas plataformas políticas, a diferencia de los otros tres partidos, no giran en torno a la pregunta por el estatus político de la isla. Como hemos visto en el capítulo anterior, el proponer soluciones únicamente de carácter político-jurídico, como las que plantean el P.N.P., el P.P.D. y el P.I.P.,

²⁶¹ Lisa Pierce Flores, *The History of Puerto Rico*, p. 98.

ciertamente puede llevar a lo que Grosfoguel llama la primera descolonización, pero esta no es suficiente para dismantlar la dinámica colonial sobre la cual se cimienta el asunto del estatus político de Puerto Rico. Generalmente las discusiones con respecto al estatus de la isla suelen limitarse a soluciones de este tipo que no alcanzan a responder a las exigencias reales de la carne, no logran que, en el resonar carnal, se constituyan personas con dignidad viviendo en un “mundo para cualquiera”.

La historia reciente de Puerto Rico es amplia y compleja. Reiterando mi advertencia preliminar al inicio del capítulo, me limitaré a reseñar un par de acontecimientos que considero centrales. En el ámbito económico, Puerto Rico experimentó un impresionante crecimiento en las dos décadas ulteriores al fin de la Segunda Guerra Mundial impulsado por Operación Manos a la Obra, una serie de proyectos económicos que transformaron la economía de la isla de una principalmente agraria a una industrial.²⁶² Gran parte de este desarrollo se debe al traslado de numerosas fábricas de compañías estadounidenses a la isla, puesto que ofrecía en aquél entonces la tasa de ganancias más alta de todo el continente americano. Para el año 1956, el ingreso neto generado por el sector manufacturero sobrepasó aquel generado por el sector agrícola. En un período de veinte años, el Producto Interno Bruto (P.I.B.) per cápita se quintuplicó, el desempleo se redujo y la esperanza de vida aumentó. Puerto Rico pasó de ser una pequeña isla caribeña sumergida en pobreza y miseria a ser un verdadero milagro económico. El milagro, sin embargo, tenía fecha de caducidad. El año 1974 inauguró un nuevo patrón de ralentización económica que desembocó eventualmente en una crisis económica. El sector agrícola se vio reducido a un rol prácticamente insignificante de la economía local que dependía cada vez más de firmas manufactureras estadounidenses. Un número considerable de estas, interesadas en mano de obra barata, salieron de Puerto Rico buscando en otros países lo que inicialmente las atrajo a la isla y que cada vez era más complicado conseguir, ya que se tomaron medidas en aquel entonces que lograron aumentar el salario mínimo de los trabajadores. La economía puertorriqueña experimentó cierto alivio en medio de la crisis que atravesaba en la forma de la sección 936 del Código de Rentas Internas aprobada por el Congreso de los Estados Unidos en 1976. La sección 936 eximía a corporaciones estadounidenses que operaran en las posesiones de la nación, como Puerto Rico, de pagar contribuciones federales. Esto, por supuesto, incentivó el influjo de corporaciones

²⁶² Sigue el texto al que hago referencia en este párrafo, a menos que indique lo contrario: Jorge Duany, *Puerto Rico: What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, New York, 2017, pp. 92-101.

manufactureras a la isla, principalmente de farmacéutica y electrónica, en donde podían ganar cinco veces más de lo que ganaban en los Estados Unidos continental. No obstante, en 1996 el Congreso eliminó la sección 936 a causa de la notable pérdida de ingresos que representaba para el gobierno federal. Dos años antes, los gobiernos de Estados Unidos, México y Canadá firmaron el Tratado de Libre Comercio de América del Norte complicando aún más la situación económica en Puerto Rico que perdía su acceso privilegiado como territorio al mercado estadounidense. Todo esto contribuyó a la recesión económica que atraviesa la isla desde el 2006.

Un evento que llama la atención en la historia reciente de Puerto Rico es la retirada de la Marina de Guerra de los Estados Unidos en 2003 de la isla-municipio de Vieques al este de la isla.²⁶³ La Marina de Guerra estadounidense instaló bases en Culebra, una isla vecina, y luego Vieques desde 1941 donde probaban armamentos y ensayaban maniobras militares como operaciones anfibas tal cual las realizadas por las Fuerzas Aliadas en la invasión de Normandía durante la Segunda Guerra Mundial. Vieques y la base Roosevelt Road en Ceiba, en la costa este de Puerto Rico, servían de núcleo para la flota atlántica en el Caribe. Sin embargo, la presencia de la Marina de Guerra no fue bien recibida por los residentes de la isla-municipio, pues muchos fueron desplazados de los terrenos que fueron utilizados para la construcción de las bases. Los ensayos militares con armamentos han tenido, además, un fuerte impacto sanitario y ecológico. La accidental muerte de David Sanes Rodríguez, un joven guardia de seguridad puertorriqueño, durante uno de los frecuentes bombardeos en 1999 generó animosas protestas exigiendo la salida de la Marina de Guerra, que abandonó finalmente la isla de Vieques en 2003. Este episodio en la historia reciente de Puerto Rico figura como uno de los pocos instantes en la historia de la isla en los que sectores tan diversos del pueblo se unieron en protesta. En un momento de claridad y de valor, hartos de ver con sus propios ojos las consecuencias mortales de la colonialidad en la carne de los puertorriqueños, las multitudes se levantaron para luchar contra un titán que lograron expulsar.

En el ámbito político, quisiera resaltar que, a lo largo de los más de 70 años del E.L.A., se han realizado seis consultas al pueblo puertorriqueño sobre el estatus político de la isla: 1967,

²⁶³ Sigue el texto al que hago referencia en este párrafo, a menos que indique lo contrario: *Ibid.*, pp. 88-90.

1993, 1998, 2012, 2017 y 2020.²⁶⁴ Cada plebiscito ha presentado opciones distintas según los intereses del partido en el poder que los convoca –el P.P.D. o el P.N.P. –, pero las más comunes son: el *status quo*, la libre asociación, la estadidad y la independencia. El *status quo* territorial es justamente el actual estado político de la isla establecido en 1952 llamado Estado Libre Asociado de Puerto Rico, pero –contrario a lo que sugiere el nombre oficial– indiscutiblemente sujeto a los poderes plenarios del Congreso bajo la Cláusula Territorial del Congreso de los Estados Unidos. La libre asociación, también llamado el E.L.A. soberano, es una fórmula que propone la soberanía de la isla, pero guardando una relación particular con Estados Unidos, la cual estaría definida por un pacto de libre asociación entre ambas naciones. La estadidad supone la incorporación definitiva a Estados Unidos como un estado más de la Unión. La independencia implica soberanía sin más. Los resultados han sido variados. Los primeros dos favorecieron el *status quo*, mientras que los últimos mostraron una creciente inclinación por la estadidad. Un problema significativo y recurrente en los plebiscitos ha sido la confusión y ambigüedad que generan algunas de las opciones. De ahí que, en ocasiones, se haya exhortado a la población a boicotear estas consultas, pues se interpretan como intentos de manipulación de la población por parte del partido en poder que las convoca. La opción menos popular ha sido la independencia. Es notable, como pudo observarse en el plebiscito de 2012, el creciente rechazo de la opción territorial como una opción admisible y razonable para Puerto Rico. Ahora, independientemente de los resultados, ningún plebiscito ha sido vinculante, por lo que sus resultados son inconsecuentes. Un cambio en el estatus político de Puerto Rico necesitaría ser impulsado por el Congreso de Estados Unidos. Recientemente se han llevado a cabo iniciativas en el Congreso en colaboración con el gobierno local puertorriqueño para aprobar proyectos de ley que permitan la realización de plebiscitos vinculantes. Sin embargo, estas iniciativas han sido frenadas por los elementos más conservadores del Congreso. El cambio que en realidad urge solamente se logra a través de la decolonialidad.

Toda pretensión ingenua de la supuesta soberanía de Puerto Rico bajo el estatus político actual de Estado Libre Asociado desapareció en verano de 2016 con la decisión del Tribunal Supremo de Estados Unidos en el caso de *Puerto Rico v. Sánchez Valle*.²⁶⁵ En él se concluyó que

²⁶⁴ Héctor Luis Acevedo, *La convocatoria de una semilla*, pp. 177-182. Véase también: Víctor D. Muñiz Rosa, “La historia del plebiscito de estatus en Puerto Rico” en *Pulso Estudiantil*, 15/X/2020, <https://pulsoestudiantil.com/la-historia-del-plebiscito-de-estatus-en-puerto-rico/> Consultado: 10/VII/2023.

²⁶⁵ Sigue el texto al que hago referencia en este párrafo, a menos que indique lo contrario: Carlos Iván Gorrín Peralta, “El derecho a la libre determinación del pueblo de Puerto Rico” en Anaida Pascual Morán y Anita Yudkin

Puerto Rico carece de soberanía propia, pues su fuente última de soberanía no es el mandato del pueblo que redactó la Constitución del E.L.A. en 1952, sino, como ya estudiamos, el Congreso federal que permitió, en primer lugar, que esta se redactara y que luego, una vez enmendada, la aprobó. Por lo tanto, para propósitos de la cláusula de doble exposición²⁶⁶, que era el asunto medular del caso, al no ser entidades soberanas distintas²⁶⁷ el gobierno federal de Estados Unidos y el gobierno de Puerto Rico, se declaró inconstitucional procesar a una persona por el mismo delito en ambas jurisdicciones. Esta decisión fue un golpe duro para todos los defensores del *status quo* (E.L.A.), aunque no fue más que una ratificación de las disposiciones ya establecidas en la Cláusula Territorial de Estados Unidos. En adición a esto, Puerto Rico venía acumulando una deuda pública de aproximadamente \$70 mil millones de dólares, la cual el gobernador Alejandro García Padilla (P.P.D.) admitió, en 2015, que no podía pagar.²⁶⁸ Sin embargo, debido a la decisión del Tribunal Supremo en el caso *Puerto Rico v. Franklin California Tax-Free Trust* en 2016, Puerto Rico quedó excluido del derecho a ampararse en el Capítulo 9 de la Ley de Quiebra federal que permitía a los estados declararse en bancarrota y reestructurar su deuda. De hecho, el caso anuló una ley de quiebra criolla aprobada por la legislatura local en 2014 que intentaba buscar soluciones internas a las trabas del estatus territorial. Dada esta complicada coyuntura en la que se encontraba Puerto Rico en aquel momento, ambos casos abrieron el camino para que el Congreso aprobara el “Puerto Rico Oversight, Management and Economic Stability Act” (P.R.O.M.E.S.A., por sus siglas en inglés) en 2016. Esta ley autorizó la creación de una junta de supervisión y control fiscal formada por siete miembros nombrados²⁶⁹ por el presidente y el liderato del Congreso de Estados Unidos con control pleno de las finanzas de la isla, incluso con potestad para modificar o abrogar leyes firmadas por el gobierno territorial, a fin de lograr la reestructuración y el eventual pago de la deuda.

Suliveres (Eds.), *Descolonizar la paz: Entramado de saberes, resistencias y posibilidades*, Cátedra UNESCO de Educación para la Paz, Universidad de Puerto Rico, San Juan, 2020, pp. 327-335, pp. 330-331.

²⁶⁶ Derecho constitucional que protege a un individuo de ser procesado dos veces por el mismo delito en una misma jurisdicción soberana. Véase: *Idem*.

²⁶⁷ Como sería con un estado de la Unión y el gobierno federal, en cuyo caso un enjuiciamiento en ambas instancias por el mismo delito no violaría este derecho. Véase: *Idem*.

²⁶⁸ Amelia Cheatham y Diana Roy, “Puerto Rico: A U.S. Territory in Crisis” en *Council of Foreign Relations*, 29/IX/2022, <https://www.cfr.org/backgrounder/puerto-rico-us-territory-crisis#chapter-title-0-3> Consultado: 11/VII/2023.

²⁶⁹ Es decir, no electos por el pueblo de Puerto Rico.

Un último evento que vale la pena destacar es la renuncia del gobernador Ricardo “Ricky” Roselló en el verano del 2019, luego de protestas masivas jamás antes vistas en la historia de la isla.²⁷⁰ El detonante fue un escándalo de corrupción en el que Roselló se vio implicado –de hecho, varias figuras de su círculo interno fueron arrestadas– y la filtración de un chat privado del gobernador con sus asesores más cercanos que incluía comentarios vulgares, misóginos y homofóbicos dirigidos a la oposición política y en el cual, además, se burlaban de las víctimas del catastrófico huracán María que devastó la isla en 2017.²⁷¹ Ante esta situación deplorable, el pueblo se movilizó como lo hizo en Vieques, aunque esta vez a una escala mucho mayor. Bajo el lema “Ricky, renuncia” e inspirado por el apoyo de celebridades puertorriqueñas tales como los cantantes de música urbana Benito Martínez (mejor conocido como “Bad Bunny”) y René Pérez (conocido por su nombre artístico “Residente”), quienes utilizaron su plataforma artística para concientizar sobre la situación en la isla, las masas salieron a las calles exigiendo la renuncia del gobernador, el cual finalmente dimitió unos días después.²⁷² Benito y René lanzaron un rap protesta titulado “Afilando los cuchillos” que los manifestantes adoptaron como su himno de batalla durante las protestas.²⁷³ La letra de la canción captura muy bien el sentir popular ante la situación que vivía en aquel verano:

*Pero tranqui', afilar navajas toma un minuto.
Somos el rugido de la bandera de Puertoorro con todos sus tejidos
Exigiendo tu renuncia, pa' que nadie salga herido.
To' el mundo unido, no importa el color de tu partido.
Esto salió temprano pa' que te lo desayunes.
La furia es el único partido que nos une.

Vamo' cortante' como lo' cuchillo'.
Sacando chispa hasta llegar al filo.*

²⁷⁰ *Idem.*

²⁷¹ Nicole Acevedo, Gabe Gutiérrez y Alex Johnson, “Embattled Puerto Rico Gov. Ricardo Roselló resigns amid public outcry” en *NBC News*, 24/VII/2019, <https://www.nbcnews.com/news/latino/embattled-puerto-rico-gov-ricardo-rossell-resigns-amid-public-outcry-n1033241> Consultado: 12/VII/2023.

²⁷² Andrea Bossi, “How Bad Bunny Influenced Puerto Rico’s 2019 Movement, ‘Ricky Renuncia’” en *Forbes*, 26/XII/2019, <https://www.forbes.com/sites/andreabossi/2019/12/26/how-bad-bunny-influenced-puerto-ricos-2019-movement-ricky-renuncia/> Consultado: 12/VII/2023.

²⁷³ *Idem.*

*Hay que arrancar la maleza del plantío
Pa' que ninguno se aproveche de lo mío.*²⁷⁴

Este momento, como el de las protestas en Vieques, no se trató necesariamente de una victoria definitiva, pero sí de un momento de despertar de conciencia significativo en la historia de Puerto Rico. La canción muestra, por un lado, el deseo de unir fuerzas contra la ineptitud y corrupción del gobernador. Pero, por otro lado, exhibe la trampa en la que inconscientemente pueden caer estos movimientos en los que se pretende, con buenas intenciones, eliminar las diferencias legítimas entre las distintas experiencias carnales –que se manifiestan, por ejemplo, en el surgir de una identidad política particular: independentista, estadista, etc.– que precisamente necesitan ser tomadas en cuenta, escuchadas y valoradas para una auténtica decolonialidad en Puerto Rico. A fin de cuentas, los compositores tampoco alcanzan a descubrir el origen del *status quo*: el régimen de la modernidad/colonialidad.

Las protestas del verano de 2019 no han sido la única ocasión en la que artistas puertorriqueños han utilizado su influencia para llamar la atención sobre algún problema que aqueja a la isla, pero creo que el nivel de exposición internacional de los eventos de ese verano fue mucho más grande debido especialmente a la fama mundial de Benito y a la admiración que sienten muchos por la música de René, quien también goza de una enorme popularidad en los países hispanohablantes. En el año 2022, Benito publicó un video musical de su canción “El Apagón”²⁷⁵ que incluye un breve documental sobre los constantes apagones debido al estado precario de la red eléctrica de la isla tras el huracán María y sobre el creciente desplazamiento de puertorriqueños debido a la gentrificación impulsada por la Ley 22 (ahora la Ley 60)²⁷⁶ que abrió las puertas al influjo de inversionistas millonarios estadounidenses.²⁷⁷ Tal como ocurrió en el 2019, esta canción recoge elocuentemente en una emotiva voz femenina el *pathos* de la carne puertorriqueña cansada e indignada con el *status quo*, un pueblo profundamente sediento de un mañana radicalmente

²⁷⁴ “Afilando los cuchillos” en *Genius*, 17/VII/2019, <https://genius.com/Residente-ile-and-bad-bunny-afilando-los-cuchillos-lyrics> Consultado: 12/VII/2023.

²⁷⁵ Benito Martínez, “Bad Bunny- El Apagón – Aquí Vive Gente (Official Video) | Un Verano Sin Ti” en *YouTube*, 16/IX/2022, https://www.youtube.com/watch?v=1TCX_Aqzoo4 Consultado: 13/VII/2023.

²⁷⁶ Center for Popular Democracy, *Dolor y lucro: Las organizaciones “filantrópicas” de Ley 22 que toman de los puertorriqueños y dan poco a cambio*, 9/IV/2024, <https://www.populardemocracy.org/news/publications/dolor-y-lucro-las-organizaciones-filantr-picas-de-ley-22-que-toman-de-los> Consultado: 18/VII/2024.

²⁷⁷ Ben Sisario, “Bad Bunny retrata la crisis de energía y de desigualdad de Puerto Rico” en *New York Times*, 19/IX/2022, <https://www.nytimes.com/es/2022/09/19/espanol/bad-bunny-apagon-puerto-rico.html> Consultado: 13/VII/2023.

distinto, un abanico de experiencias carnales que clamaban a toda voz con la esperanza de ser escuchadas y liberadas de su angustia:

Yo no me quiero ir de aquí.

Lo que me pertenece a mí se lo quedan ellos, que se vayan ellos.

*Esta es mi playa, este es mi sol, esta es mi tierra, esta soy yo.*²⁷⁸

Las últimas elecciones de noviembre de 2024²⁷⁹ en las que ganó la candidata para la gobernación del P.N.P. Jennifer González, estuvieron marcadas por un notable activismo político por parte de algunos artistas puertorriqueños quienes exhortaban encarecidamente a sus seguidores, especialmente aquellos más jóvenes, a una mayor participación en la vida política de la isla. Destaca el endoso que dieron Benito, René y Kanny García, entre otros, al candidato para la gobernación del P.I.P. Juan Dalmau, quien orquestó una alianza sin precedentes entre su partido y el Movimiento Victoria Ciudadana. Sin duda, la innegable influencia de estos artistas impulsó su campaña llevándolo a alcanzar una histórica victoria sobre el candidato del P.P.D. para obtener un segundo lugar en la contienda, primera vez para un candidato que no perteneciera al P.N.P. o el P.P.D., estremeciendo así el bipartidismo que ha dominado la vida política de Puerto Rico desde la fundación del E.L.A. en 1952.

En fin, como hemos podido ver, los últimos quinientos años han sido caracterizados por el despliegue de la modernidad/colonialidad sobre los habitantes de la isla de Puerto Rico, quienes no han logrado aún zafarse de ella. Algunos no detectan su sutil influencia y pocos la comprenden o desean acabar con ella de raíz. Un porcentaje considerable de la población anhela la total integración a la nación colonizadora y aquellos que se proponen desarmar la modernidad/colonialidad se limitan a una “primera descolonización”, como le llama Grosfoguel, o sea, alcanzar una independencia meramente jurídico-política, ya sea en la forma de soberanía plena o soberanía asociada. ¿Qué hacer, entonces, con este panorama histórico tan desalentador en el que se ha desplegado y asentado la modernidad/colonialidad en Puerto Rico? Podríamos encontrar un germen de esperanza acudiendo a la σάρξ de la hyparqueología de Antonio González.

²⁷⁸ Benito Martínez, “Bad Bunny...”.

²⁷⁹ Dánica Coto, “Quién ganó las elecciones en Puerto Rico 2024: Jenniffer González aventaja a Juan Dalmau” en *Al Día Dallas*, 6/XI/2024, <https://www.dallasnews.com/espanol/al-dia/noticias/2024/11/06/jennifer-gonzalez-gobernador-resultado-elecciones-puerto-rico-juan-dalmau/> Consultado: 29/XI/2024.

Ella podría ser la clave para mirar con ojos nuevos la historia de Puerto Rico, una mirada que acoja el resonar de todas las experiencias carnales implicadas a lo largo de los siglos, puesto que cada una de ellas manifiesta la radical inviabilidad de la subalternización y exclusión que genera el mundo moderno/colonial. El análisis de la carne y lo que ella revele puede ser, a mi juicio, una vía ideal para transformar el mundo de la muerte del régimen de la modernidad/colonialidad en un auténtico “mundo para cualquiera”.

REFLEXIONES FINALES

Llegamos, finalmente, al término de esta investigación. Hasta el momento, hemos podido ver cómo la carne en cuanto surgir corpóreamente situado puede ofrecerle al pensamiento decolonial el elemento de radicalidad del que, en mi opinión, carece y que le permitirá abordar adecuadamente su tarea decolonial, particularmente en el caso de Puerto Rico. En el primer capítulo me propuse esbozar de modo general el pensamiento decolonial de la colectividad modernidad/colonialidad que no sólo implica una manera de comprender el mundo, sino también una actividad política. En el segundo introduje la hyarqueología de Antonio González con el objetivo de ilustrar cómo el concepto de carne puede brindarle al pensamiento decolonial una mayor radicalización de sus planteamientos. Por último, en el tercer capítulo realizamos una lectura histórica decolonial de Puerto Rico, prestando especial atención al resonar de la modernidad/colonialidad en las diversas experiencias carnales de los puertorriqueños a lo largo de la historia. Recapitulemos, de manera concisa, lo visto hasta aquí.

En el primer capítulo revisamos el pensamiento decolonial de la colectividad y sus principales observaciones sobre la modernidad/colonialidad. Este pensamiento marca sus orígenes en las reflexiones filosóficas que partieron del giro decolonial en el siglo XX. El giro decolonial es producto de un grito de espanto ante el horror del mundo de la muerte eurocéntrico creado por la modernidad/colonialidad. El mundo moderno y la tríada colonial se sostienen sobre la subalternización e, incluso, la destrucción de todo lo que se perciba como alteridad respecto a la modernidad/colonialidad. Además, ocultan su violencia disfrazándola de empresa civilizatoria. El pensamiento decolonial procura ser un saber situado que comprenda el régimen de este mundo moderno/colonial. Al mismo tiempo, tiene un carácter práctico en tanto que se plantea como fin la decolonialidad, es decir, un proyecto político ordenado a la desarticulación del mundo moderno/colonial y la construcción de un nuevo orden mundial. Este nuevo mundo sería uno en el que sea respetada la dignidad de toda persona, un mundo en el que quepan todos. A pesar de sus observaciones oportunas sobre el mundo en el que vivimos y su admirable impronta práctica, creo que el pensamiento decolonial carece los elementos necesarios para comprender a fondo la modernidad/colonialidad y para conseguir el fin político que se propone. En base a estas

limitaciones que notaba, me lancé a explorar la hyparqueología de Antonio González con la esperanza de descubrir en ella algunas luces.

En el segundo capítulo procedimos a exponer la propuesta de González en la que pude encontrar lo que, en mi opinión, faltaba en las consideraciones de la colectividad modernidad/colonialidad. El ovetense expresa una urgencia por hallar un principio indudable desde el cual emprender toda reflexión filosófica que se considere radical y rigurosa. Para ello, recomienda un retorno al proyecto fenomenológico original de Husserl, que consiste en el análisis de los actos como lo más inmediato a la experiencia y, puesto que todo acto tiene carácter de surgir, González determina que el surgir es la verdad primera. Más aún, examinamos cómo la carne podría considerarse el punto de partida del filosofar en tanto que es el lugar concreto del surgir, el surgir corpóreamente localizado. En la carne, pues, encontré el principio que buscaba para complementar las deficiencias del pensamiento decolonial. La carne es principio de radicalidad en tanto que opera como punto de partida de toda empresa filosófica. Pero, además, es un principio de radicalidad al cual se puede acceder, no desde un “punto cero” utópico, como asegura la filosofía moderna, sino desde un “punto cero” encarnado, desde la inmediatez del aquí y ahora de la experiencia, pues jamás podrá divorciarse de su carácter *in situ*. Por tal razón, no sería descabellado caracterizar a la carne como el principio que precisaba el pensamiento decolonial para la “creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas”.²⁸⁰ Evidentemente, estas “sociedades distintas” tendrían que reflejar el “mundo para cualquiera” que pone de manifiesto González en su descripción de la alteridad radical que se da en el aparecer de las cosas. El “mundo para cualquiera” es un mundo para cualquier ser humano, un ser humano que no es cosa, sino carne, surgir corpóreo. El “mundo para cualquiera” es un mundo donde se respeta la dignidad de cada experiencia carnal. El surgir es, también, origen del regir, el dar posibilitante de todo régimen. Así, el análisis de la carne en cuanto surgir puede abrir la puerta a una serie de reflexiones importantes que permitan abordar, problematizar y responder al régimen del mundo moderno/colonial desde una perspectiva siempre rica y siempre nueva, dado que el surgir no admite conclusiones cerradas. Para ser suficientemente radical, cualquier reflexión que pueda realizar el pensamiento decolonial no solamente debe partir de la carne, sino que requiere, además, ser contrastada con lo que en ella revela el surgir.

²⁸⁰ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial...*, p. 175.

Habiendo hallado en la hyarqueología de Antonio González el principio radical que buscaba para enriquecer la perspectiva decolonial, nos propusimos en el tercer capítulo emprender una breve lectura de la historia de Puerto Rico en clave decolonial con un énfasis particular en las experiencias carnales de los subalternos. Examinamos cómo la modernidad/colonialidad ha resonado en la carne de los puertorriqueños a lo largo de la historia. El mundo moderno/colonial supuso la subordinación de la carne a la tríada colonial. Mientras las distintas experiencias carnales en Puerto Rico eran sometidas al régimen de la colonialidad del poder, del saber y del ser, la carne clamaba intensamente exigiendo un resonar distinto que tomara en cuenta su dignidad personal, pues es ella el principio del regir. En este sentido, la modernidad/colonialidad constituye una inversión del orden de lo que revela la experiencia en el análisis del surgir. El régimen colonial, ya sea español o estadounidense, tendía a ignorar o, peor aún, ocultar la diversidad de experiencias carnales en Puerto Rico para avanzar sus propios intereses identificándolos, en ocasiones, con los intereses de todos. Embelesado con su rol tutelar civilizatorio, nunca se sintió inclinado a atender lo que surgía carnalmente en los subalternos. Prestar atención a la carne conlleva descubrir una diversidad de experiencias que no puede homogeneizarse o reducirse a categorías familiares para el esquema moderno/colonial. El “mundo para cualquiera” que revela el análisis del surgir entraña necesariamente el valorar la riqueza de cada experiencia carnal, pues –insisto– es ella el principio radical para edificarlo. Urge, por tal razón, la configuración de nuevos mecanismos políticos que creen las condiciones indispensables para la expresión de todas las experiencias carnales, el diálogo entre ellas y su participación en la toma de decisiones.

Ahora bien, ¿qué pistas puede ofrecer esta reflexión a las discusiones actuales en torno a la naturaleza colonial del estatus político de Puerto Rico? Como ilustré en el tercer capítulo, la situación histórica y actual de Puerto Rico es complicada. La isla se encuentra en una coyuntura bastante delicada: las secuelas de los recientes desastres naturales, la fragilidad de la red eléctrica, el cierre de escuelas, la corrupción política, la deuda impagable, las medidas de austeridad impuestas por la Junta de Supervisión y Control Fiscal, el éxodo masivo a los Estados Unidos continentales, el envejecimiento de la población y el alza en la criminalidad, entre otras cosas. En medio de este horizonte tan sombrío, he notado un cambio de enfoque reciente en la política puertorriqueña, una transición de un ambiente político convencido de la centralidad de la cuestión del estatus colonial de la isla a uno en el que prima el atender otros asuntos que se consideran más apremiantes, entre ellos, los que mencioné anteriormente. Este giro, en realidad, no es una novedad

en la historia de Puerto Rico. Más bien, es un retorno a decisiones que hemos visto antes, por ejemplo, en la gestión política de Luis Muñoz Marín, quien inicialmente luchaba por la independencia, pero, luego, optó por enfocar sus esfuerzos en atender las graves carencias materiales del pueblo puertorriqueño de su época. Sin negar la importancia de ocuparse de los asuntos más inmediatos, este cambio presente en la política puertorriqueña representa, en mi opinión, un abandono de la cuestión fundamental. No se trata de una estrategia mal intencionada, pero sí de una mal encaminada. La modernidad/colonialidad en Puerto Rico no es un asunto secundario. Es el orden que estructura nuestro mundo, es el régimen que gobierna en Puerto Rico. Y, sin embargo, deja de ser cada vez más una prioridad en la política puertorriqueña. Considero, además, que Puerto Rico se ha quedado corto históricamente en sus aspiraciones decoloniales –si pudiera hablarse de tales– porque, aunque un creciente número de puertorriqueños rechaza el estatus territorial actual, las alternativas que proponen, como la independencia o la soberanía asociada, se limitan solamente a una primera descolonización, cuando no a una anexión plena a la nación colonizadora. En efecto, las voces que abogan por la decolonialidad como proyecto político esencial son minoritarias en la discusión pública actual.

Aun así, esto no debe ser motivo de desánimo o pesimismo. Creo que es el momento oportuno para plantear una visión decolonial radical que se concrete en un proyecto político. Como he dicho desde un inicio, mi objetivo en este trabajo no es formular una propuesta política decolonial particular. Esa tarea será de otros. En cambio, mi intención es sugerir nuevos caminos para la radicalización del pensamiento decolonial desde la *hyparqueología* de Antonio González. Mi exhortación al lector, alterando levemente la máxima husserliana, es “ir a la carne”. Es a ella, en tanto que sede del surgir, a la que debemos acudir para soñar un mundo distinto. El estudio del surgir en la carne no es una huida del mundo, no es una especulación absurda e infundada, sino precisamente el análisis del punto de confluencia radical y primario entre los actos y las cosas que rigen en alteridad, entre la persona y el “mundo para cualquiera”.²⁸¹ La carne, en tanto que surgir corpóreamente situado, es el lugar privilegiado para abordar la modernidad/colonialidad en Puerto Rico, para imaginar otros regímenes posibles. Es el principio con el cual contrastarlos para asegurar una fidelidad a la novedad que pueda surgir en ella. Es el origen de todo poder, saber y ser, el ἀρχή del filosofar y de toda actividad política.

²⁸¹ Antonio González, *Surgimiento...*, p. 294.

FUENTES DOCUMENTALES

- Acevedo, Héctor Luis, *La convocatoria de una semilla: Fundamentos y dinámicas del desarrollo constitucional de Puerto Rico*, Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, Ponce, 2016.
- Acevedo, Nicole, Gutiérrez, Gabe y Johnson, Alex, “Embattled Puerto Rico Gov. Ricardo Roselló resigns amid public outcry” en *NBC News*, 24/VII/2019, <https://www.nbcnews.com/news/latino/embattled-puerto-rico-gov-ricardo-rossell-resigns-amid-public-outcry-n1033241> Consultado: 12/VII/2023.
- Andrade Guevara, Víctor Manuel, “La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, Ciudad de México, año 65, no. 238, enero/abril de 2020, pp. 131-154.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Política*, Porrúa, Ciudad de México, 2010.
- Atilos Osoria, José M., *El Derecho En Conflicto. Colonialismo, Despolitización y Resistencia En Puerto Rico*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2018.
- Borsani, María Eugenia, “Procesos de subalternización en filosofía política: otras genealogías posibles” en *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, no. 25, diciembre de 2013, pp. 67-81.
- Bossi, Andrea, “How Bad Bunny Influenced Puerto Rico’s 2019 Movement, ‘Ricky Renuncia’” en *Forbes*, 26/XII/2019, <https://www.forbes.com/sites/andreabossi/2019/12/26/how-bad-bunny-influenced-puerto-ricos-2019-movement-ricky-renuncia/> Consultado: 12/VII/2023.
- Cabán, Pedro, “The Colonizing Mission of the United States in Puerto Rico, 1898-1930” en Manolo González Estay, Anna Sampaio y Carlos G. Vélez Ibáñez (Eds.), *Transnational Latino/a Communities: Re-examining Politics, Processes and Culture*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2002, pp. 115-145.
- Caputo, John, *Philosophy and Theology*, Abingdon Press, Nashville, 2006.

- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.
- Center for Popular Democracy, *Dolor y lucro: Las organizaciones “filantrópicas” de Ley 22 que toman de los puertorriqueños y dan poco a cambio*, 9/IV/2024, <https://www.populardemocracy.org/news/publications/dolor-y-lucro-las-organizaciones-filantr-picas-de-ley-22-que-toman-de-los> Consultado: 18/VII/2024.
- Cheatham, Amelia y Roy, Diana, “Puerto Rico: A U.S. Territory in Crisis” en *Council of Foreign Relations*, 29/IX/2023, <https://www.cfr.org/backgrounder/puerto-rico-us-territory-crisis#chapter-title-0-3> Consultado: 11/VII/2023.
- Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen 2. Tomo IV*, Planeta, Barcelona, 2015.
- Coto, Dánica, “Quién ganó las elecciones en Puerto Rico 2024: Jenniffer González aventaja a Juan Dalmau” en *Al Día Dallas*, 6/XI/2024, <https://www.dallasnews.com/espanol/al-dia/noticias/2024/11/06/jennifer-gonzalez-gobernador-resultado-elecciones-puerto-rico-juan-dalmau/> Consultado: 29/XI/2024.
- Descartes, René, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*, Grupo Editorial Tomo, Ciudad de México, 2010.
- Duany, Jorge, *Puerto Rico: What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, New York, 2017.
- Garza Saldívar, Héctor, “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Diálogo con Enrique Dussel” en *Xipe Totek, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente*, Tlaquepaque, Jalisco, año 31, vol. II, no. 118, julio/diciembre de 2022, pp. 40-63.
- González, Antonio, *Surgimiento: Hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, Bogotá, 2014.
- Gorrín Peralta, Carlos Iván, “El derecho a la libre determinación del pueblo de Puerto Rico” en Anaida Pascual Morán y Anita Yudkin Suliveres (Eds.), *Descolonizar la paz:*

Entramado de saberes, resistencias y posibilidades, Cátedra UNESCO de Educación para la Paz, Universidad de Puerto Rico, San Juan, 2020, pp. 327-335, pp. 330-331.

- Güendel, Hermann, “Marx sobre América Latina, revisión crítica de una enunciación eurocentrada” en *Revista PRAXIS*, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, no. 67, julio/diciembre de 2011, pp. 91-106.
- Justia, *Downes v. Bidwell*, 182 U.S. 286-287, 1901, <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/182/244/> Consultado: 06/VII/2023.
- Justia, *Laws of Puerto Rico, Title One - The Commonwealth (§§ 1 — 5289), Chapter 3 - Flag; Coat of Arms; Great Seal; Anthem; and Instruments (§§ 31 — 40b) § 39 - Anthem of the Commonwealth—Lyrics of anthem*, 2023, <https://law.justia.com/codes/puerto-rico/title-one/chapter-3/39/> Consultado: 31/VII/2024.
- Kogut, Pedro, “Monocultivo en la agricultura: pros y contras” en *EOS Data Analytics*, 9/IV/2021, <https://eos.com/es/blog/monocultivo/> Consultado: 29/VI/2023.
- Lozada, Jhon Jairo, “Los estudios poscoloniales y su agenciamiento en el pensamiento crítico latinoamericano” en *Criterios, Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Política Internacional*, Bogotá, vol. 4, no. 1, enero/junio de 2011, pp. 251-287.
- Malavet, Pedro A., “Puerto Rico: Cultural Nation, American Colony” en *Michigan Journal of Race and Law*, University of Michigan Law School, Ann Arbor, vol. 6, no. 1, 2000, pp. 1-106.
- Maldonado-Torres, Nelson, “El Caribe, la colonialidad y el giro decolonial” en *Latin American Research Review*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, vol. 55, no. 3, 2020, pp. 560-573.
- Maldonado-Torres, Nelson, “La descolonización y el giro des-colonial” en *Tabula Rasa*, Bogotá, no. 9, julio/diciembre de 2008, pp. 61-72.
- Maldonado-Torres, Nelson, “Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique—An Introduction” en *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, University of California, Merced, vol. 1, no. 2, 2011, pp. 1-15.
- Marx, Karl, *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de París. Manifiesto del Partido Comunista. Crítica del Programa de Gotha*, Gredos, Madrid, 2012.

- Muñiz Rosa, Víctor D., “La historia del plebiscito de estatus en Puerto Rico” en *Pulso Estudiantil*, 15/X/2020, <https://pulsoestudiantil.com/la-historia-del-plebiscito-de-estatus-en-puerto-rico/> Consultado: 10/VII/2023.
- Picó, Fernando, *Historia General de Puerto Rico*, Ediciones Huracán, San Juan, Puerto Rico, 2008.
- Pierce Flores, Lisa, *The History of Puerto Rico*, Greenwood Press, Santa Barbara, California, 2010.
- Prada Rodríguez, Manuel Leonardo, “El ser humano es un acto encarnado: alternativa praxeológica al supuesto subjetivista de la fenomenología” en *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, año 38, no. 77, julio/diciembre 2021, pp. 117-139.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel, *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010.
- Schacherreiter, Judith, “Un Mundo Donde Quepan Muchos Mundos: A Postcolonial Legal Perspective Inspired by the Zapatistas” en *Global Jurist*, De Gruyter, Berlín, vol. 9, no. 2, artículo 10, 2009, pp. 1-40.
- Serna Moreno, Jesús María, “Las supervivencias lingüísticas de origen taíno en el oriente cubano” en *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Ciudad de México, no. 45, 2007, pp. 79-104.
- Sisario, Ben, “Bad Bunny retrata la crisis de energía y de desigualdad de Puerto Rico” en *New York Times*, 19/IX/2022, <https://www.nytimes.com/es/2022/09/19/espanol/bad-bunny-apagon-puerto-rico.html> Consultado: 13/VII/2023.
- Zea, Leopoldo, “Visión de Marx sobre América Latina” en *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, no. 66, mayo/junio de 1983, pp. 59-66.
- “Afilando los cuchillos” en *Genius*, 17/VII/2019, <https://genius.com/Residente-ile-and-bad-bunny-afilando-los-cuchillos-lyrics> Consultado: 12/VII/2023.
- “Bad Bunny- El Apagón – Aquí Vive Gente (Official Video) | Un Verano Sin Ti” en *YouTube*, 16/IX/2022, https://www.youtube.com/watch?v=1TCX_Aqzoo4 Consultado: 13/VII/2023.