

Cahen, Michel. *Colonialité: Plaidoyer pour la précision d'un concept*. Karthala, 2024. 264 pp.

EVERTON V. MACHADO
UNIVERSIDADE DE LISBOA, PORTUGAL

Es mejor ir directo al grano (me parece ser esta la gran lección del libro de Michel Cahen): se pasa demasiado tiempo intentando *descolonizar el saber*, mientras que el problema práctico del *poder* ha quedado atrás. Si las estructuras de *saber* siempre contribuyeron al buen funcionamiento del sistema-mundo moderno (sigo, como Cahen en diversos momentos, a Immanuel Wallerstein), quedarse solo en el nivel cognitivo no es suficiente para detener la lógica del capital y lo que ella implica en todos los aspectos de lo humano. Como ya anuncian en la contracubierta los editores de la obra, el pensamiento *decolonial* es el foco del autor, para quien aquello debería ser menos “idealista” y más “materialista”. La precisión que busca dar al concepto de *colonialidad* no descuida, por lo tanto, el debido alineamiento con los esfuerzos para alterar las dinámicas de poder en la realidad material.

Es difícil, por otro lado, abstraer la publicación en 2024 de *Colonialité: Plaidoyer pour la précision d'un concept* de una coyuntura propia de la Francia de la última década (coincidente, después de todo, con lo que ha estado ocurriendo en otras democracias liberales), que es la de debates virulentos en las esferas pública y política en torno a lo que se ha llamado “identitarismo”, “comunitarismo” o “wokismo”, siendo el pensamiento *decolonial* el camino por lo cual esto se manifestaría. La complejidad del problema de la *colonialidad* – tal como lo demuestra, por cierto, el propio Cahen – es capaz por sí sola de vaciar cualquier aprovechamiento de tipo reaccionario o intento apresurado de decretar su fracaso metodológico. La publicación también en Francia, dos años antes, de *La panique woke: Anatomie d'une offensive réactionnaire*, de Alex Mahoudeau (Éditions Textuel) y, un año antes, de *Décolonial* de Stéphane Dufoix (Éditions Anamosa), ya advertían sobre la instrumentalización de lo *decolonial* por parte de sus “enemigos” y se preocupan más que Cahen en explicar la recepción francesa. En 2019, por ejemplo, ochenta intelectuales se habían levantado en la revista *Le Point* contra lo *decolonial*, para un año después ochenta psicoanalistas hacer lo mismo en el diario *Le Monde*. En marzo de 2024, Cahen intercambió impresiones con Dufoix en el *Carnet de recherche Esquisses*, desarrollado por el Instituto de Estudios Políticos de Burdeos.

El francés Michel Cahen, historiador, es un conocido especialista en el África lusófona, pero también trabaja sobre otros temas propios de las realidades de los países de

lengua portuguesa. El alcance que tiene el libro que acaba de publicar será por ahora limitado, sabiendo que la lengua francesa, otrora lengua de cultura bastante difundida, hoy no despierta el mismo interés entre las nuevas generaciones, incluso en la academia. Su traducción, en primer lugar, al español sería muy bienvenida, dado el fuerte contexto latinoamericanista de la *colonialidad*. En este, para Cahen, muchos intelectuales acabaron alejándose de la crítica del capitalismo global, preocupados solo por señalar con el dedo a “Occidente”, del cual ellos mismos (lo añadido yo por mi cuenta) son también producto. Y lo que, de hecho, Cahen hace y muy bien, es buscar *precisar* el concepto de *colonialidad*: no se trata de tirarlo a la basura o encontrar un sustituto, sino de defender las potencialidades que siempre ha guardado desde que ganó fama a partir de los trabajos de Aníbal Quijano (1928-2018) o Walter Mignolo (1941).

El prólogo ya es interesante porque en él Cahen se presenta como un historiador de formación y convicción marxistas, bastante reticente en cuanto a los enfoques poscoloniales y luego decoloniales, cuando estos comenzaron a proliferar. Fue necesario que llegara el momento de orientar una tesis doctoral de una estudiante brasileña sobre la imagen de Brasil en Angola, no para abrazar ciegamente la moda, sino para discernir la paja del trigo, ya que “colonialidad” le pareció una herramienta capaz de permitir la comprensión de situaciones bastante dispares, al mismo tiempo que “indispensable à la compréhension de l’expansion du système-monde capitaliste sur la longue durée tout en respectant les innombrables nuances nécessaires” (13). Pero tampoco se deja llevar, como queda claro después en la introducción, por la tendencia economicista o híperclasista de sectores radicales del marxismo, que dejan de reconocer situaciones de opresión irreductibles al capitalismo, como las relacionadas con la etnicidad o el género, sacadas a la luz por quienes trabajan en el campo de la *colonialidad*. Así se establece el marco objetivo que permitirá al autor defender en cinco capítulos el concepto de *colonialidad*, aunque solo después de que se hayan aclarado los puntos necesarios:

Or, les approches postcoloniales et décoloniales pourraient contribuer à pallier ces dégâts considérables subis par le marxisme et les dégâts non moins considérables provoqués par le « marxisme » stalinisé. Ceci, à deux conditions liées entre elles : qu’elles ne subissent pas une tendance à la dépolitisation (par exemple s’intéressant de plus en plus à la *colonialité du savoir* et de moins en moins à la *colonialité du pouvoir*) ; et qu’elles ne s’enferment pas elles-mêmes dans un tournant culturaliste, essentialiste et anti-universaliste. (25)

En el capítulo 1, se revisan los términos *pos-colonial*, *poscolonial* y *pos(-)colonialismo*, a partir de lo que él llama “territorializaciones” y “generaciones” de la vertiente de estudios poscoloniales (de los *Subaltern Studies* a las *Epistemologías do Sul*), centrándose aquí específicamente en el pensamiento decolonial precursor de Quijano. Lo que me parece importante destacar de esta sección es el balance que hace Cahen contra los enfoques históricos y el “latino-centrismo” del peruano, una crítica extensiva al mexicano Enrique Dussel (1934-2023) y otros. En juego está la centralidad que los decolonialistas latinoamericanos otorgan al desembarque de Colón en América (1492) en la conformación del mundo capitalista (y teniendo en cuenta el papel de la “raza” en esto), lo que les lleva a ignorar completamente la expansión portuguesa en Asia, si no la guerra de ocho siglos en la Andalucía musulmana, el amplio comercio mediterráneo y la inversión del capital bancario durante la Edad Media, sin contar además el tráfico de esclavos negros que no esperó a la llegada de la Era Moderna – todo esto con procesos de racialización del Otro que, como realmente se observa, ya estaban en marcha mucho antes en otros lugares del mundo que no fueran el continente americano (50-54). Así, Cahen ve la idea misma de “Modernidad” en los decolonialistas como una negación de la historicidad y objeto permanente de reificación.

El capítulo 2 parte de la desconfianza de muchos poscoloniales hacia el marxismo, defendiendo, desde el inicio, la importancia de las tesis de Rosa Luxemburgo (1871-1919) para reflexionar sobre la *colonialidad* del sistema-mundo capitalista. Para Cahen, si de hecho se pueden detectar problemas de raza, género y sociabilidad en el tejido constitutivo de nuestro mundo (y que existieron desde siempre), es porque “l’expansion du capitalisme [que nace poco a poco en Génova en el siglo XIII en su forma bancaria] doit être soigneusement distinguée du mode de production capitaliste [que nace en Europa del Norte durante el siglo XVIII]” (86). Esto quiere decir esto que aquellos problemas no fueron generados directamente por los intereses económicos, pero que posteriormente se volvieron inseparables de ellos. Se obtiene, entonces, su definición “materialista” (historicizada) de *colonialidad*, que sería, sí, un fenómeno marcadamente global, pero no explicable solo por una u otra de las diversidades locales: “l’ensemble des formations sociales et rapports sociaux par les formes d’exploitation non capitalistes de la domination du capitalisme au long de son expansion extérieure (mercantile et impérialiste), avec toutes les conséquences culturelles, politiques, identitaires, etc., dans des sociétés entières” (96-97). Lo más importante a considerar también es el hecho de que, si la *colonialidad* puede ser vista, antes que nada, como “un mode de fonctionnement des sociétés” (94), esto no significa que la expansión del capitalismo siempre produzca *colonialidad* (97). La idea de *herencia colonial*, clave para aplicar el

concepto de *colonialidad* a situaciones actuales, es otro tema igualmente discutido: la propia *colonialidad* no sería una herencia, sino una “production permanente (et maintenant contemporaine) spécifique de subalternité enracinée dans l’histoire” (101).

El capítulo 3 profundiza en la discusión, ahora tocando el núcleo de la cuestión del *poder*. El deseo quijariano de acabar con la *colonialidad* se habría circunscrito a una crítica epistemológica, sin manifestarse propiamente como una *estrategia política* para los dominados, en particular los indígenas (117). El gran punto de Mignolo, por su parte, siempre fue verdaderamente la *desobediencia epistémica*, como aparece en el famoso manifiesto de 2009 (“Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto”). Lo que Cahen reprocha al argentino es que en él la *decolonialidad* “plane très loin des mouvement sociaux réels”, ya que Mignolo reduciría la opción decolonial a sus aspectos cognitivos, como si, para librar una lucha, ya fuera necesario tener otro sistema de pensamiento: “l’histoire démontre qu’il en va très souvent différemment. Les gens se révoltent en raison de problèmes économiques, sociaux, symboliques, etc., même sans rupture épistémique avec leurs dominants” (129). También se deben subrayar, en este capítulo, las reservas sobre la concepción decolonial de *diversalismo* o *pluriversalismo* – el intento de privilegiar la “diversité des pensées indigènes à une supposé unicité de la ‘pensée occidentale’” (140) –, que serviría de barrera al *universalismo* europeo, el cual, para Cahen, en la mente de los decolonialistas seguiría siendo abstracto. Además, al insistir en diferencias “radicales” entre los pueblos (para lo cual no quedaría más que la comunicación intercultural), las epistemes nunca podrían converger, lo que representa, paradójicamente, la negación misma de la existencia de algo en común entre todos los seres humanos (142). Debo, por lo tanto, evocar ya aquí una afirmación de Cahen que solo se hará en la sección siguiente, para dejar claro desde el principio su postura, necesaria para el *buen uso* que luego propondrá en el capítulo 4 respecto a lo *pos(-)colonial*, la *colonialidad* y lo *decolonial*:

Il est clair que je ne donne pas du décolonial et de la décolonialité la même définition que Walter Mignolo et d’autres. Pour ces derniers, le décolonial signifie avant tout la récupération (ou des études en faveur de la récupération) d’épistémès indigènes par une rupture mentale avec les valeurs “occidentales”. Je n’accepte pas cette restriction (le décolonial uniquement subjectif) *parce que c’est historiquement impossible*. Les évolutions épistémiques, idéologiques etc., sont toujours liés à des mouvements sociaux ou au moins à des évolutions sociales. Dans les sociétés, si l’analyse scientifique (historique, sociologique, etc.) peut dissocier des fait mentaux et des faits

sociaux, la réalité, elle, fusionnera toujours les deux et il est vain de savoir qui de l'œuf ou de la poule sera arrivé en premier. (172)

El capítulo 4 es ciertamente el más original, aunque resulta evidente que Cahen trae al terreno realidades que son de su especialidad de investigación. Está relacionado con lo que ya había aclarado desde el capítulo 1, importante para el propio recorrido que establece en la obra para demostrar su comprensión de la *colonialidad*: el autor distingue la *descolonización* de la *decolonialización*, siendo la primera la abolición de la colonia y el restablecimiento de la indigeneidad de un territorio y de un Estado, y la segunda, la abolición de las relaciones sociales de colonialidad que perdurarían en un territorio o Estado, cualesquiera que sean sus estatus formales (78). Se pregunta entonces, en el capítulo 4, qué serían las *sociedades pos-coloniales*, con el fin de ver cómo se podría aplicar la noción de *colonialidad* en la actualidad. Busca ejemplos entre países o comunidades de habla portuguesa, cuyas especificidades generalmente se dejan de lado en el debate sobre la *colonialidad* (aunque el concepto ha sido utilizado por mucho tiempo por críticos e investigadores lusófonos). Como ya mencioné antes, si bien para Cahen el concepto de *colonialidad* es bastante útil para comprender diversas situaciones, hay matices que son muy importantes para una mayor eficacia metodológica. En el caso de un país colonizador como fue Portugal (con colonias en América, África y Asia), se encontraría una dimensión *pos-colonial* en la relación con sus inmigrantes provenientes de las antiguas colonias – debido al hecho de que la *herencia colonial* funciona entonces como estructurante –, pero no es de poca importancia que esta inmigración esté objetivamente ligada, antes que nada, a la *división internacional del trabajo capitalista*: “c’est la production contemporaine de subalternité qui pousse à émigrer” y no tal herencia (162-63). Por otro lado, hay casos (Goa, Macao, Timor y Malaca) en los que la *herencia colonial* desaparece por completo cuando no tiene “utilité sociale contemporaine” o, por el contrario, persiste e incluso se desarrolla, pero con un papel social completamente renovado debido a las necesidades del contexto contemporáneo (164). Brasil merece una reflexión más profunda – “un phénomène extraordinaire” en palabras del autor (166): Brasil no solo nació como un Estado colonial y continuó siendo colonialista, sino que hoy sería, al mismo tiempo, un país colonial, pos-colonial, un Estado-nación y una economía capitalista semiperiférica (169). Para esta constatación, Cahen consideró el hecho de que la “independencia” de Brasil fue, sobre todo, una “cisiparidad” (no se puede olvidar que los objetivos fueron más comerciales y fiscales que otra cosa), su formación social se mantuvo colonial y la conquista territorial (colonial) se ha prolongado hasta el día de hoy.

El capítulo 5 vuelve al “idealismo” de los decoloniales, pero aquí el blanco del autor es el “campismo” de buena parte de los intelectuales de izquierda, en lo que respecta, por ejemplo, al gobierno chavista en Venezuela o a la guerra en Ucrania, donde prevalece el fuerte posicionamiento en contra del “Occidente” y la “Modernidad”. Cahen invoca, naturalmente, su experiencia como historiador:

J'ai dit que ce décolonial idéaliste est tout simplement irréel : les mouvements subjectifs, idéologiques, mentaux réellement existants ne sont jamais séparés des mouvements de la société et en particulier des luttes sociales. J'ai dit que, en tant qu'historien, je ne savais tout simplement pas ce qu'est l'« Occident » et la « Modernité », si ce n'est respectivement une aire gigantesque et très hétérogène au sein de laquelle est né le capitalisme, et une période historique de cinq siècles aux courants de pensée les plus divers, voire antagoniques. Critiquer cet « Occident » et cette « Modernité » n'a aucun sens mais développe un culturalisme orientaliste. Car c'est bien d'une *invention de l'Occident* qu'il s'agit. Et j'y ajouterai l'invention parallèle et tout aussi orientaliste du « Sud », bien entendu « global ». Le concept de Sud est encore plus flou et insatisfaisant que ne l'était celui de « tiers monde ». (186)

Ofrece, por otro lado, al movimiento zapatista de México como un ejemplo más “realista”, insistiendo siempre en un enfoque decolonial materialista para poner fin a la deriva idealista, culturalista y orientalista – a esto lo llama “decolonial internacionalista”, un contrapunto necesario al “campismo” (199-205).

Este *Colonialité: Plaidoyer pour la précision d'un concept* aún dará mucho que hablar.