

Los márgenes de la experiencia colonial: hacia una crítica interseccional de la filosofía occidental

Dunia Menéndez Cimadevilla
duniamc03@gmail.com
Universidad de Oviedo

Resumen

El presente artículo examina críticamente la tradición filosófica occidental desde una perspectiva interseccional, analizando cómo sus categorías fundamentales se han configurado a partir de lógicas patriarcales, coloniales, capacitistas y especistas que han delimitado históricamente quién puede ser reconocido como sujeto de la historia. A través del diálogo con Spivak, Davis, Adams, Fanon, Figueiredo y Adichie, se aborda la experiencia de las mujeres negras para analizar cómo las violencias patriarcales y coloniales se articulan sobre sus cuerpos, dando lugar a formas de exclusión y deshumanización que han atravesado dicho pensamiento. Finalmente, se cuestionan sus pretensiones universalistas y se propone una reapertura crítica del pensamiento filosófico desde una perspectiva anticolonial, antipatriarcal, anticapacitista y antiespecista.

Palabras clave

Interseccionalidad, colonialidad, subalternidad, filosofía occidental, mujeres negras, especismo.

Introducción

A lo largo de los siglos, la historia de la filosofía occidental se ha ido configurando como una historia marcada por violencias que han ordenado y atravesado las dimensiones ontológica, política, moral y corporal de nuestra existencia. Dichas violencias no deben entenderse como fenómenos circunstanciales ni externos al desarrollo de la propia filosofía, sino como expresiones de una lógica deshumanizante que le es constitutiva y que históricamente ha adoptado múltiples formas: patriarcales, capacitistas, especistas y coloniales. Es precisamente desde esta “racionalidad” desde donde se ha delimitado de manera sistemática quiénes pueden ser reconocidos como sujetos con autoridad y agencia para producir conocimiento y, por el contrario, quiénes quedan relegados a posiciones subalternas, desprovistas de agencia y legitimidad.

Si atendemos al modo en que estas exclusiones se han configurado, resulta evidente que cuando una tradición como la occidental decide quién puede ser concebido como sujeto y quién queda relegado, no solo establece posiciones jerárquicas y excluyentes, sino que también determina qué voces deben ser escuchadas y cuáles no. La estructura que organiza esa distribución de poder y reconocimiento epistémico es la misma que distorsiona o anula la palabra de aquellos que han sido situados en la subalternidad. Gayatri Spivak lo expresa contundentemente en *¿Puede hablar el subalterno?* (2011), al mostrar que la voz subalterna se ve obligada a desestabilizar al propio marco dominante que la ha borrado de la historia del pensamiento, pues romperlo no es solo una condición de posibilidad para poder hablar o expresarse sino para existir como voz dentro de un orden de lo real que, de otra manera, le niega toda resonancia.

La imposibilidad para hablar desde lo subalterno adquiere una dimensión aún más extrema si pensamos en los animales no humanos, ya que la negación de sus formas de vida es tan radical que ni siquiera somos capaces de reconocer que poseen una voz susceptible de ser silenciada. El especismo no solo ha provocado su subordinación a una posición de inferioridad total, sino que, además, el propio marco epistemológico occidental que ha definido lo que cuenta o no como lenguaje los ha excluido de antemano, descartando cualquier forma de expresión que no se ajuste a los códigos humanos. Así, sus modos de comunicación han sido privados de cualquier forma de sentido, como si su existencia y formas de habitar el mundo carecieran de significado alguno. Esta incapacidad que hemos tenido a lo largo de la historia para reconocer otras formas de lenguaje ha de ser concebida como una manifestación más del proceso

por el que la tradición filosófica occidental ha desautorizado todo aquello que surge de la experiencia encarnada y sensible.

De este modo, el continuo desprestigio de la experiencia, especialmente de la corporal, que ha llevado a cabo la tradición filosófica occidental, al presentarse a sí misma como un discurso capaz de situarse por encima de la vida cotidiana, ha relegado estas dimensiones a los márgenes al considerarlas irrelevantes o insuficientes. Bajo esta lógica, los cuerpos racializados, colonizados, feminizados, discapacitados o animalizados han sido expulsados del espacio del pensamiento, en la medida en que sus experiencias no solo han sido vistas como ajenas a la filosofía, sino también como irracionales, impropias de la actividad reflexiva o incompatibles con el ideal de “racionalidad” que la propia tradición ha construido. Por todo ello, esta exclusión no debe entenderse como algo accidental, sino como el resultado de un tratamiento de los cuerpos atravesado por el biopoder y el necropoder, dispositivos que organizan la vida y la muerte al determinar qué cuerpos importan y cuáles pueden ser eliminados sin represalias.

Desde esta perspectiva, resulta especialmente esclarecedor el análisis que Celia Amorós desarrolla en *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1991) a partir de la lectura que Hegel hace de *Antígona* en *La filosofía del derecho*. Amorós muestra cómo, en la interpretación hegeliana, las mujeres aparecen incluidas en el funcionamiento general de la comunidad, pues se espera de ellas que sostengan y alimenten el propio orden social, pero, al mismo tiempo, quedan excluidas de los espacios en los que se decide y se reconoce lo que cuenta como legítimo. Por tanto, aunque se las incluye al necesitar su trabajo, sostén y función, se las excluye cuando se trata de otorgarles un lugar efectivo dentro del ámbito político, moral, filosófico, etc. Y, de hecho, esa misma lógica de “inclusión en la exclusión” puede observarse en el tratamiento histórico de las personas LGBTIQ+, discapacitadas y por supuesto racializadas, así como en el de los animales no humanos, en la medida en que sus cuerpos y vidas han sido entendidas como meros recursos explotables, hasta el punto de que su eliminación y expropiación no se suele considerar una cuestión moral, política o jurídica relevante.

Ahora bien, todo lo expuesto hasta aquí nos exige reflexionar sobre una cuestión decisiva que la tradición filosófica de Occidente ha dado siempre por resuelta, esto es, la referida a quién ha sido considerado como sujeto de la historia. De acuerdo con el marco dominante, dicho sujeto se ha identificado con una figura muy concreta: varón, blanco, heterosexual, propietario, autosuficiente, humano, sin discapacidad, es decir, acorde con la visión capacitista que define qué cuerpos cuentan como “válidos” y

situado en la cúspide de un orden claramente patriarcal, especista, capacitista y colonial que no solo lo presenta como medida universal de lo humano, sino también como el punto de partida legítimo desde el que interpretar los acontecimientos filosóficos, políticos, científicos y sociales.

Al convertir una única experiencia en medida universal, quedaron anuladas innumerables formas de estar y comprender el mundo que no se ajustaban al orden de lo real impuesto. No debemos olvidar que lo que hemos delimitado como “realidad” se nos ha transmitido a través de relatos que han seleccionado y, por tanto, descartado, qué voces han de ser escuchadas y cuáles pueden ser omitidas sin consecuencias. Basta examinar aquello que la voz dominante ha dejado fuera del discurso para advertir que el verdadero sostén de lo real nunca ha sido esa figura que la modernidad presentó como universal, sino la multiplicidad de existencias que han garantizado la continuidad de la propia vida; es decir, aquellas que han resistido, cuidado y trabajado sin reconocimiento, soportando la violencia más cruda incluso en las condiciones más adversas. Entre ellas no debemos olvidar a los seres no humanos, cuyas vidas han sido desprestigiadas por completo a pesar de sostener procesos materiales, ecológicos y afectivos de los que dependemos de forma radical. Reconocer este hecho filosóficamente implica asumir que la comprensión más profunda del mundo no proviene de aquellos que se han podido pronunciar desde la comodidad del privilegio, sino de quienes han habitado los márgenes, sosteniendo la vida mientras su propia existencia se mantenía fuera del relato, del reconocimiento y de la palabra.

Dentro de este entramado de exclusiones, las mujeres negras encarnan de manera muy profunda las consecuencias de esta “racionalidad” sumamente violenta, pues su experiencia se sitúa en la intersección de múltiples ejes de opresión, especialmente los patriarcales y coloniales, que no solo las han despojado de reconocimiento y derechos a lo largo de la historia, sino que además las han expulsado por completo de lo que ha sido configurado como el marco mismo de lo pensable. La filosofía occidental no solamente ignoró sus vivencias al no reconocer su potencia filosófica, sino que contribuyó activamente a silenciarlas, relegándolas a un espacio donde ni sus cuerpos ni sus experiencias podían ser concebidas como fuentes legítimas de conocimiento.

La opresión que recae sobre las mujeres negras se ha sostenido en un mecanismo estructural que actúa de forma simultánea no solo sobre sus cuerpos sino en su posibilidad de llegar a ser reconocidas como sujetos legítimos de pensamiento. La tradición colonial y esclavista consolidó una representación de ellas como cuerpos

animalizados, hipersexualizados y disponibles, permitiendo justificar su explotación económica, social y sexual. Ese mismo discurso que se autoproclamaba universal y racional anuló la legitimidad de sus voces, despojándolas de cualquier autoridad intelectual y expulsándolas de todo espacio de reconocimiento. La violencia que se ha ejercido, y se sigue ejerciendo, sobre sus cuerpos y la negación de su autoridad como pensadoras no deben entenderse como dimensiones separadas, sino como manifestaciones inseparables de un mismo sistema que las ha instrumentalizado y desautorizado al mismo tiempo.

Sin embargo, como han mostrado las reflexiones de autoras como Angela Davis, comprender adecuadamente esta opresión exige adoptar una perspectiva interseccional capaz de reconocer que las distintas formas de dominación no actúan de manera aislada, sino que se entrelazan. No se trata únicamente de denunciar la brutalidad que se ha ejercido sobre la población negra en general, violencias que también afectaron de forma devastadora a los hombres negros, sino de subrayar que las mujeres negras estuvieron sometidas a formas de opresión adicionales derivadas precisamente de cómo esas dinámicas de agresión se configuraron sobre sus cuerpos. Pues, su condición de mujeres dentro del sistema esclavista intensificaba aún más los daños, en la medida en que no solo se explotaba su capacidad reproductiva y se las convertía en objetos de control sexual, sino que además se deshacían sus vínculos familiares, configurando un modo de violencia que atravesaba sus cuerpos de manera distinta a como afectaba a los hombres negros.

En este punto, cobra especial relevancia el concepto de “referente ausente”, desarrollado por Carol J. Adams en *La política sexual de la carne* (2016), término con el que nombra al proceso mediante el que se produce una separación deliberada entre el cuerpo del animal y el producto obtenido de él, lo que genera una desconexión que permite ocultar la existencia del ser vivo masacrado tras la apariencia “neutral” del alimento. Ahora bien, aunque Adams desarrolla el concepto fundamentalmente a partir de su análisis sobre la industria cárnica y el sufrimiento que provoca, insiste en que este mecanismo no se limita a la explotación de los no humanos. De hecho, muestra cómo esa misma lógica opera también sobre las mujeres y personas racializadas, cuyos cuerpos han sido históricamente fragmentados al ser concebidos como objetos o productos, desconectados de su propia persona. Dicha dinámica resulta especialmente esclarecedora cuando se analiza cómo operó históricamente en el sistema esclavista, ya que, tal y como muestra Davis en su obra capital *Mujeres, raza y clase* (2004), la desconexión entre cuerpo y persona configuró y estructuró la vida de las mujeres negras esclavizadas. La maternidad de las mujeres racializadas fue negada

de forma sistemática al ser reducidas a simples “vientres”, desligando por completo su capacidad reproductiva de su condición de sujeto.

En palabras de Davis:

De hecho, a los ojos de sus propietarios, ellas no eran madres en absoluto, sino, simplemente, instrumentos para garantizar el crecimiento de la fuerza esclava. Eran consideradas «paridoras», es decir, animales cuyo valor monetario podía ser calculado de manera precisa en función de su capacidad para multiplicar su número (DAVIS, 2004, p. 15).

Esta afirmación expresa con total claridad cómo se las convirtió en un mero recurso productivo y no en madres con vínculos legítimos con sus hijos, lo que se reproduce en nuestra relación con los animales no humanos, particularmente con las hembras explotadas en la industria ganadera, donde la maternidad también ha sido negada y apropiada con el único objetivo de obtener el mayor rendimiento económico. Al igual que ocurría con las mujeres negras esclavizadas, las crías de las ovejas, las vacas lecheras o las cerdas son separadas de ellas poco después del nacimiento para garantizar la continuidad del proceso productivo y a su vez, rentabilizarlo, despojándolas de cualquier vínculo materno y reduciendo su cuerpo a una función productiva más. Es a este tipo de expropiación a la que se refiere Davis cuando sostiene que: “Las mujeres también sufrían de modos distintos, puesto que eran víctimas del abuso sexual y de otras formas brutales de maltrato que solo podían infligírseles a ellas” (DAVIS, 2004, p. 15), esto es, un tipo de violencia que cosificaba sus cuerpos, pero también las despojaba no solo de ser consideradas como madres, sino de ser reconocidas como personas.

A partir de este punto, es necesario profundizar filosóficamente en cómo la violencia colonial ha calado en los cuerpos, configurando su forma de estar en el mundo y reproduciendo las condiciones de posibilidad que han permitido que dicha violencia se lleve a cabo. El proceso de colonización no debe desligarse de la expulsión de la filosofía africana del espacio del pensamiento, mediante la que África fue convertida en un territorio sin voz, destinado no solo a ser explicado únicamente bajo los parámetros occidentales, sino también a ser explotado. Tal negación permitió, precisamente, justificar la gestión biopolítica y necropolítica al considerar que se trataba de vidas eliminables cuyo sufrimiento o muerte no debían ser cuestionados. Este imaginario colonial profundamente genocida se sostuvo mediante un mecanismo sistemático de animalización cuyo propósito era naturalizar el sometimiento y la destrucción de determinados grupos, entre ellos la población negra,

bajo la premisa de que no se trataba siquiera de vidas plenamente humanas. Dicha operación, cuya lógica ya se ha ido entreviendo a lo largo de este análisis, produjo efectos desoladores al instaurar una jerarquía ontológica que situó a estos cuerpos en el umbral mismo de lo humano, permitiendo justificar tanto la esclavitud como la explotación biopolítica y necropolítica de sus vidas.

En este contexto, resulta significativo que Charles Patterson centre su análisis en la figura del hombre negro al mostrar cómo el discurso colonial lo describía como un ser casi animal:

En los siglos XVII y XVIII fueron numerosos los discursos sobre la naturaleza animal del hombre negro (libre o esclavizado), la bestialidad de su sexualidad y lo brutal de su naturaleza, que les colocaban abajo del todo en la escala jerárquica, justo antes de los animales (PATTERSON, 2008, p. 59).

Sin embargo, esta referencia exige subrayar de nuevo la necesidad de atender a la situación vivida por las mujeres negras, en la medida en que las violencias patriarcal y colonial atravesaron sus experiencias profundamente. Precisamente por ello, resulta imprescindible insistir en la urgencia de reconocer las formas específicas en las que la colonialidad marcó sus cuerpos, pues solo una perspectiva interseccional permite comprender la profundidad de la herida que atravesó sus vidas. Desde esta necesidad de reconocer que la filosofía no puede seguir ignorando el tratamiento que han recibido los cuerpos ni el modo en que han sido gestionados por un sistema profundamente patriarcal, colonial, capacitista y especista, resulta imprescindible detenerse, aunque sea brevemente, en las voces de autoras que, a través de sus propias experiencias, han mostrado la potencia filosófica de aquello que ha permanecido fuera del marco tradicional de reflexión. En esta línea, los testimonios de Isabela Figueiredo y de Chimamanda Ngozi Adichie, permiten reflexionar sobre cómo estos sistemas de dominación atraviesan y calan la experiencia profunda de los cuerpos.

Las reflexiones de Davis, Figueiredo y Adichie revelan cómo esta violencia ha adoptado múltiples manifestaciones: la explotación de la maternidad, el silenciamiento de los abusos sexuales, la cosificación sistemática de los cuerpos, entre otras, y, aunque cada una de ellas se sitúa en contextos distintos y experimenta la opresión de maneras diferentes, desde posiciones no equivalentes, coinciden en señalar aquello que la filosofía tradicional y el feminismo blanco han relegado a un plano secundario: la experiencia de las mujeres negras, sus formas específicas de sufrimiento, sus relatos encarnados y sus propias vivencias dentro del marco de la colonialidad patriarcal.

Una vez desplegadas estas experiencias encarnadas, resulta necesario ponerlas en diálogo crítico con la propuesta fanoniana, que muestra el impacto profundo del proceso colonial en la identidad del sujeto colonizado. Fanon subraya que la dominación colonial no se limitó a la ocupación territorial, sino que determinó profundamente las condiciones de existencia de los cuerpos, imponiendo al sujeto negro una imagen degradada de sí mismo. Así, el colonizado fue convertido en objeto de deseo, miedo o desprecio y obligado a habitar una subjetividad fabricada por el colonizador. De este modo, incluso antes de cualquier agresión física, la colonización operó a través de la mirada blanca, el lenguaje y las instituciones, produciendo una herida que obliga al colonizado a verse a sí mismo desde el filtro humillante del colonizador.

Dicha violencia debe entenderse como un desgarró en el cuerpo del colonizado:

Había leído bien. Era odio. Yo era odiado, detestado, despreciado, no por el vecino de enfrente o un primo materno, sino por toda una raza. Estaba abocado a algo irracional [...] Sentí nacer en mí hojas de cuchillo. Tomé la decisión de defenderme. Como buen táctico, quise racionalizar el mundo, mostrarle al blanco que estaba equivocado (FANON, 2009, p. 117).

Este pasaje muestra que la agresión colonial no solo fractura la subjetividad, sino que conduce al colonizado a concebir la violencia como el único gesto capaz de recomponer la dignidad que el orden colonial le ha negado sistemáticamente. No obstante, la propuesta fanoniana presenta límites evidentes cuando se contrasta con las autoras analizadas anteriormente, quienes muestran que la violencia colonial no afectó a todos los cuerpos del mismo modo ni tampoco abrió las mismas posibilidades de respuesta o acción. El pensamiento de Fanon, articulado desde su doble condición de filósofo y psiquiatra, permanece anclado en una lógica viril que identifica la violencia por elevación como única vía legítima de restitución de la dignidad del sujeto colonizado, centrada en una subjetividad herida claramente masculina. Por ello, no alcanza a dar cuenta de otras formas en las que la colonialidad operó sobre las mujeres negras, ni de aquellas ejercidas sobre los animales domésticos, como sí señala Figueiredo en el contexto colonial de Mozambique al recordar la matanza selectiva de perros blancos frente a los negros, “únicos inocentes en un juego de poder tan complejo” (FIGUEIREDO, 2021, p. 84).

A lo que se suma el peso de lo vivido por Figueiredo unas semanas antes de que partiese:

Mientras esperaba a que mi padre me recogiese en el coche, en una de las esquinas de la 24 de julio [...] Un joven negro, que se movía rápido en mi dirección, sin aparente intención... apretó mi cuerpo contra el suyo, rebañando con la mano derecha mi monte de Venus, apretándolo con fuerza, como exprimía un anacardo para sacarle el zumo. Me miró a los ojos, desde muy cerca, sin miedo, sin culpa (FIGUEIREDO, 2001, p. 91).

Lejos de funcionar como una mera anécdota aislada, dicho acontecimiento pone de manifiesto un punto decisivo para este análisis: la violencia que Fanon concibe como vía de restitución de la dignidad del sujeto colonizado no interrumpe necesariamente la lógica colonial, sino que puede reproducirla bajo nuevas formas. Como muestran este tipo de experiencias narradas, la colonialidad afecta de manera diferencial a los cuerpos, organizando jerarquías de exposición, apropiación y vulnerabilidad que no quedan suspendidas por el ejercicio de la violencia, sino que pueden incluso reactivarse a través de ella. En este sentido, la experiencia de Figueiredo cuestiona el supuesto fanoniano de una violencia universalmente emancipadora, al mostrar que concebir la violencia como gesto liberador o como vía de recomposición efectiva de la dignidad implica el riesgo de reproducir, bajo nuevas formas, la persistencia de las estructuras coloniales que se pretendía desarticular. Esta crítica puede leerse en continuidad con lo que Adichie denomina “el peligro de la historia única”, en la medida en que presentar la violencia como vía universal de restitución desde una lógica claramente viril de confrontación implica reducir la complejidad de la experiencia colonial a un único marco interpretativo legítimo. Este tipo de relato único no solo dificulta la comprensión de realidades atravesadas por múltiples relaciones de poder, sino que invisibiliza a otros sujetos atravesados por la violencia colonial como las mujeres negras y los animales no humanos, cuyas experiencias de dominación no solo no se ajustan al modelo heroico y viril de la violencia, sino que quedan directamente anuladas por un relato que presenta esa vía como universalmente emancipadora.

Con todo, las aportaciones de Davis, Figueiredo y Adichie muestran que la herida colonial no es un vestigio del pasado, sino una estructura aún activa que continúa modulando el valor de las vidas, humanas y no humanas, lo que obliga a cuestionar los relatos que se autoproclaman universales y que, desde una lógica viril de la emancipación, reproducen nuevas exclusiones. En esta dirección, Mbembe plantea el reto de construir una filosofía de la especie que no se imponga como totalidad, sino que se funde en el reconocimiento de nuestra interdependencia. Al fin y al cabo, si algo queda claro en todo este análisis es la necesidad de transitar hacia una reapertura antipatriarcal, anticapacitista, antiespecista y anticolonial del pensar, que nos permita

emanciparnos del relato dominante y que, en definitiva, reconozca la pluralidad de heridas producidas por el sistema y la tradición filosófica occidental que lo ha sostenido.

Bibliografía

- ADAMS, C. (2016). *La política sexual de la carne*. Madrid. Ochodoscuatro.
- AMORÓS, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona. Anthropos.
- DAVIS, A. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid. Akal.
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid. Akal.
- FANON, F. (2022). *Los condenados de la tierra*. Iruñea/Pamplona. Txalaparta.
- FIGUEIREDO, I. (2021). *Cuaderno de memorias coloniales*. Barcelona. Libros del Asteroide.
- MBEMBE, A. (2016). *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona. Ned Ediciones.
- NGOZI ADICHIE, C. (2018). *El peligro de la historia única*. Barcelona. Random House.
- PATTERSON, C. (2008). *¿Por qué maltratamos tanto a los animales: Un modelo para la masacre de personas en los campos de concentración nazis?* Barcelona. Milenio Publicaciones.
- SPIVAK, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires. El Cuenco de Plata.