

LA DIMENSIÓN SOCIAL DEL COLONIALISMO INTERNO. EL CASO GALLEGO

THE SOCIAL DIMENSION OF INTERNAL COLONIALISM. THE GALICIAN CASE

Javier de Pablo del Valle

Universidad Complutense de Madrid

jpablo@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0002-3209-0958>

Resumen

La tesis del colonialismo interno ha permitido visibilizar las realidades de una serie de poblaciones que, aun encuadradas en las regiones centrales del sistema-mundo capitalista, son víctimas de ciertos modelos de explotación más propios de la periferia colonial. En este artículo se realiza una revisión de dicha tesis con el objetivo de liberarla de un estructuralismo en exceso rígido y de acercarla a ciertas perspectivas, como la poscolonial y la decolonial, que podrían potenciar su utilidad como herramienta teórica. Para ello, se parte de la necesidad de explorar la dimensión social del colonialismo interno, dejada un tanto de lado por la tesis tradicional, a la luz de una proposición conceptual que atienda más a la génesis y transformación de las distintas identidades coloniales: el colonialismo interno como dispositivo fijador de identidades. Finalmente, se efectúa una breve aproximación al caso gallego con la intención de mostrar la potencialidad de este nuevo enfoque teórico.

Palabras clave: Colonialismo interno; Galicia; Posestructuralismo; Poscolonialismo; Pensamiento decolonial; Sistema-mundo; Identidad colonial; Teoría Política.

Abstract

The thesis of internal colonialism reveals the realities that different populations face, and posits that even populations that are within the core central regions of the capitalist world-system are victims of certain exploitation models more typical of the colonial periphery. This article reviews this thesis about internal colonialism with the aim of freeing it from its rigid structuralism and bringing it closer to other perspectives, such as the post-colonialist and decolonialist views, which could ultimately enhance its usefulness as a theoretical tool. Furthermore, this paper addresses the need for an exploration of the social dimension that accompanies internal colonialism, somewhat neglected by the traditional thesis, in light of a conceptual proposition that emphasizes the genesis and transformation of different colonial identities and highlights internal colonialism as an identity-fixing dispositive. Finally, this paper briefly examines the Galician case of internal colonialism to demonstrate the potential offered by this new theoretical approach.

Key words Internal Colonialism; Galicia; Poststructuralism; Postcolonialism; Decolonial Thinking; World-system; Colonial identity; Political Theory.

Como citar este artículo/citation: De-Pablo-del-Valle, Javier (2021). La Dimensión Social del Colonialismo Interno. El caso gallego. ANDULI (20) 2021 pp.117-136. <http://10.12795/anduli.2021.i20.07>

1. Introducción

Hasta la aparición de la tesis del colonialismo interno en el seno de la escuela teórica del estructuralismo marxista, carecíamos de una herramienta teórica apropiada para visibilizar y analizar aquellas realidades que, aun formando parte del centro –o centro-periferia– del sistema-mundo capitalista, no se correspondían adecuadamente ni con los modelos del centro ni con los de la periferia del sistema. Así, en la segunda mitad del siglo pasado, y desde ramas como la economía, la ciencia política o la sociología, el saber convencional se topó con una laguna que era preciso cubrir. Los autores que desarrollaron la tesis del colonialismo interno –desde los pioneros del “marxismo negro”, como recuerda Grosfoguel (2018); pasando por aquellos que la engrandecieron, Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1981); hasta sus discípulos europeos, entre los que destacan Robèrt Lafont (1968; 1971), en el caso francés, Michael Hechter (1975), en el británico, y Xosé Manuel Beiras (1972), en el gallego– lograron llenar ese vacío y nos enseñaron que el colonialismo no era simplemente una cuestión económica, sino que la etnia, la raza o la nacionalidad eran elementos a tomar en consideración a la hora de estudiar el fenómeno de la explotación. Desde este punto de vista, el colonialismo podía darse dentro de las fronteras de un mismo Estado (Wolpe, 1975) entre *etnias diferenciadas*, que, bajo el sistema capitalista, *son explotadas en función de esa misma diferenciación étnica*. Así pues, aprendimos que la característica definidora del colonialismo interno era la heterogeneidad étnico-cultural.

Tomar esta cuestión en consideración, como señalaron Alejandro de Oto y Laura Cattelli (2018: 237), nos permite “por un lado, distinguir la acción estatal sobre grupos específicos y, por otro, describir a esos grupos con contenidos precisos en términos culturales”, unos términos que “no provienen de la definición estatal sino de su constitución histórica como etnia o pueblo”. De este modo, añaden refiriéndose al máximo exponente de la tesis, Pablo González Casanova, este autor “ofrece un punto de vista que desoculta el hecho concreto de que los grupos sociales producen historias autónomas” (2018: 237). La consecuencia de ello radica en que las trayectorias y vivencias históricas de los diferentes pueblos pasan a ser parte esencial del retrato de la dominación, dejando así de ser el mero reflejo de la acción de determinados grupos que ostentan ese poder.

Ahora bien, como toda teoría, la del colonialismo interno no ha sido inmune al paso del tiempo y son varios los problemas que esta tesis presenta si nos limitamos a reproducir su formulación clásica. Pese a ser una teoría de raigambre latinoamericana –véase el caso de los ya citados Casanova y Stavenhagen, o de las más recientes aportaciones de Silvia Rivera Cusicanqui–, vista desde el Sur global, y a ojos de la escuela decolonial, a menudo se ha considerado que incurría en ciertos vicios eurocéntricos, propios de ese estructuralismo marxista que siempre le sirvió como fundamento. La crítica fundamental ha venido dada por su nulo interés en la capacidad performativa del vínculo colonial, un vínculo que no se limita a reproducir las diferencias entre los pueblos opresores y oprimidos, sino que participa decisivamente en la construcción de esa misma relación de explotación.

Por todo ello, y a la luz de las aportaciones habitualmente encuadradas dentro del posestructuralismo (Castoriadis, 2007; Foucault, 1983), los estudios poscoloniales (Bhabha, 1994; Fanon, 2009) y la escuela decolonial (Mignolo, 2010; Quijano, 2000), en este texto propongo hacer una revisión teórica de la tesis del colonialismo interno, muy influida por la visión de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), con el propósito de incrementar una utilidad que nunca llegó a perder como herramienta teórica. Para

ello he optado por complementar la visión estructuralista de la misma con la toma en consideración del propio *colonialismo interno como dispositivo fijador de identidades*. Finalmente, y como corolario al desarrollo propuesto de la tesis, expondré un breve anticipo de potencialidad que este modo de proceder puede tener para analizar un caso de estudio concreto como es el gallego, ya identificado como colonia interna gracias a la pionera obra de Xosé Manuel Beiras (1972) y las posteriores aportaciones de Francisco Rodríguez y López Suevos (1978), así como del propio López Suevos (1979).

2. La necesidad de un nuevo enfoque epistemológico y metodológico para actualizar la teoría

Indicaba más arriba que, como toda teoría –y más aún en sus comienzos–, la versión más estructuralista del colonialismo interno tiene sus elementos problemáticos. Al menos eso es lo que aducen De Oto y Catelli (2018) al indagar en la obra de González Casanova. Bajo su punto de vista, del mismo modo que el hablar del racismo como mera estrategia del capital corre el riesgo de obviar la importancia de los distintos modos de autoidentificación grupales en una sociedad colonial, la “dimensión epistemológica e incluso metodológica” de González Casanova es problemática porque en ella pierde peso “el rol de la relación social y el carácter productivo del poder”, en favor de “cierto esquema donde lo central es mostrar que determinadas formas históricas y sociales, las etnias por caso, son objeto de una pérdida de autonomía” (De Oto y Catelli, 2018: 238). Esto es algo que, a su modo de ver, conduce a un camino donde la reclamación de los derechos perdidos en el proceso colonial hace olvidar la investigación “de los procesos de subjetivación relacionados con las formas de producción social de la diferencia, de la distribución y delimitación de los espacios para los cuerpos, de la producción de espacios para la ocurrencia de la política, etc.” (De Oto y Catelli, 2018: 238).

Los puntos débiles de las tesis de González Casanova, que podríamos extrapolar a gran parte de los seguidores y seguidoras de la tesis del colonialismo interno, se ejemplifican en las categorías que este autor escoge para tratar el tema del racismo. Como recoge esta pareja investigadora (De Oto y Catelli: 239), el sociólogo mexicano define los grupos participantes en la relación colonial “sobre características definidas a priori, como ‘indios y no indios’, o ‘nativos’ y ‘habitantes originales’”. A su modo de ver, estas categorías, al tratar la cuestión de las identidades, podrían considerarse como “muy cerradas” por no tener en consideración que una gran parte de la identidad –para De Oto y Catelli la mayor parte de ella– está formada en la propia relación colonial. Por tanto, el acierto de González Casanova, que radicaría en hacer visibles aquellos grupos étnico-culturales olvidados por la teoría tradicional, traería consigo una contrapartida: la de perder de vista que las diferencias entre los grupos colonizados y los colonizadores tienen más que ver con el producto de su relación colonial que con características ontológicas, esenciales, originales o primitivas. Eso es algo que ya reconocía en el año 1952 un Fanon para quien no se debía partir de una lectura marxista basada en el estudio de la dialéctica entre “amo” y “esclavo” para estudiar la condición colonial. En su lugar, el martiniqués sugirió que “una lectura oposicional o diferencial del Otro de Lacan podría ser mucho más pertinente” para desvelar la realidad colonial (Bhabha, 1994: 52). De tal forma, esta lectura sería mucho más próxima al examen del vínculo performativo por el que tanto el “amo” como el “esclavo” acaban por constituirse como tal.

Esto no quiere decir que las diferencias entre distintos grupos –tantas veces contruidos arbitrariamente como tales– no existan, sino que su *significado* queda decisivamente *marcado por la relación colonial*. Un ejemplo puede resultar muy ilustrativo de ello. Como sabemos, es evidente que hay diferentes tonalidades en los colores de la piel, del mismo modo que existen diferencias en los colores de los ojos o del cabello. Pero lo que explica que se considerara –y por desgracia se continúe considerando– el color de la piel (y no el color de los ojos o del cabello) como un marcador para establecer el dominio de unas personas sobre otras *no fue la diferencia en sí, sino que es la propia relación colonial la que construye esa diferencia*.

Así las cosas, podemos llegar a la conclusión de que el modelo epistemológico y teórico de los estudios clásicos acerca del colonialismo interno resulta de gran utilidad para alumbrar esas estructuras político-económicas que hacen de un grupo social, pueblo o nación como partícipes de una relación colonial. Es decir, sus tesis representan acertadamente lo que podríamos considerar como las *dimensiones jurídico-política y económica* del colonialismo interno. Pero un problema aparece cuando queremos explorar la *dimensión social* del colonialismo interno: sus categorías, en exceso rígidas, no permiten una comprensión profunda acerca del modo en que se generan esas identidades que, por otro lado, sostienen la propia tesis del colonialismo interno. Para evitar que la teoría cojee de una pata tan importante como es la social, tanto que podría poner en cuestión la tesis en su conjunto, pienso que podría ser interesante ir un poco más allá de la estructura y abrirnos a nuevos caminos que partan de modelos mucho menos estáticos, entendiendo las identidades como una construcción que emerge de una relación compleja y cambiante a lo largo del tiempo.

En este punto, y sin ánimo de abandonar el estudio de la vertiente estructural del colonialismo interno (gran definidora de sus dimensiones jurídico-política y económica), lo que podemos categorizar como el *colonialismo interno como estructura de poder*; sino con el objetivo de complementar sus postulados, podemos tender la red sobre aquellas aportaciones del posestructuralismo, el poscolonialismo y los estudios decoloniales acerca del propio vínculo colonial como sostén de las identidades presentes en la relación de colonialismo interno. Poner el foco en este aspecto, que he dado en llamar *colonialismo interno como dispositivo fijador de identidades*, no solo nos abrirá las puertas al estudio de la dimensión social del colonialismo interno; también al análisis de esta teoría bajo diferentes perspectivas, como la discursiva, cuyas herramientas metodológicas pueden ayudarnos a arrojar luz sobre diversas cuestiones, tales como la decisiva importancia del estereotipo colonial, que al no ser tomadas en consideración por quienes luchan contra el fenómeno colonial, han contribuido históricamente a su reproducción acrítica.

3. Colonialismo interno como dispositivo fijador de identidades

Con nuestra tesis siempre en mente, comenzaré por intentar explicar el proceso por el que se forman las identidades coloniales –no solo las del colonialismo interno– y posteriormente veremos en qué medida podemos establecer analogías con los procesos presentes en el colonialismo interno.

3.1. La formación de la identidad colonial: dispositivos, imaginarios, estereotipos y cuerpos

Para entender mejor la formación de identidades complejas en una situación colonial creo que tiene gran interés el reciente artículo de Laura Catelli *Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional*. Traigo a colación este artículo pues, a mi modo de ver, identifica muy bien y de una forma sencilla los caminos por los que avanza un objeto de investigación tan heterogéneo como el discurso colonial, en el que no siempre es fácil reconocer los conceptos y las líneas teóricas que desembocan en su estudio.

Antes de entrar en profundidad en lo escrito por Catelli, es importante señalar que la autora parte de los términos “raza” y “racialidad” para llevar a cabo su explicación. En lo tocante al término “raza” como tal, la misma autora habla en extenso de la necesidad de abandonarlo, especialmente si pensamos la raza en términos decimonónicos o ilustrados —es decir, en la raza fundamentada en cuestiones biológicas o naturales— y avanzar hacia una concepción relacional del proceso de “racialización”. Para su propósito, Catelli propone utilizar un interesante término, “Lo imaginario racial”, que me servirá de punto de anclaje para desentrañar la cuestión de las identidades en el colonialismo interno.

No obstante, en este texto voy a optar por hablar de *procesos de fijación de la identidad colonial*¹ por dos razones. En primer lugar, porque el término “racialización” hace un mayor hincapié en la identidad del sujeto colonizado, racializado, que en el de su antagonista, el colonizador. Con todo, desde mi perspectiva —que sigue las propias líneas teóricas de la autora—, considero que hablar de procesos de *fijación de la identidad colonial* da más visibilidad al hecho de que tanto el sujeto colonizador como el colonizado son partes integrantes de este proceso fijador de la identidad de ambos sujetos (y no solo del colonizado).

En segundo lugar, porque al aplicar el término al caso del colonialismo interno, y más en concreto al caso gallego —que es el que propondré como objeto de trabajo—, no me parece afortunado hablar en términos raciales o de racialización; aun compartiendo el fondo de la idea que pretende transmitir, y pese a ser consciente de que su propuesta pasa por darle la vuelta al concepto tradicional de raza. En cualquier caso, a mi entender, el valor de su exposición de cara a intentar comprender en qué consiste una identidad colonizada —racializada en los términos de Catelli— no pierde ni ápice de valor.

Mi interés por el concepto de *Lo imaginario racial* de Catelli radica en la gran cantidad de ejes que abarca dicha concepción. Sus dimensiones, y con ello su profundidad, quedan ya reflejadas en su origen al estar fundamentada en un “nudo teórico” compuesto a partir de las tesis de autores de la talla de Michel Foucault, Cornelius Castoriadis, Frantz Fanon y Homi K. Bhabha. Gracias a ello, Catelli elabora un concepto que logra estudiar los procesos mediante los cuales el grupo colonizado queda etiquetado como “lo diferente” desde una perspectiva relacional. Esto nos permite “pensar en procesos dinámicos y articulaciones complejas” al hacer “hincapié en sus aspectos simbólicos e imaginarios”, así como a considerar “que las asimetrías en la vida social fundadas en lo racial son sostenidas a través de dispositivos relacionales

1 Como no podía ser de otra manera, el uso del término “fijación” pretende ser un guiño a la obra de Frantz Fanon, autor que estudia extensamente —como veremos a continuación— las formas en que la identidad negra —entendida como portadora de un complejo de inferioridad— es “fijada” en los cuerpos de los individuos colonizados.

que involucran aspectos simbólicos o discursivos, institucionales y subjetivos” (Catelli, 2017: 96-97).

En definitiva, estamos hablando de una “análítica racial dinámica capaz de alejarse de ‘la raza’ y de los cuerpos como objetos para, en cambio, visibilizar la relacionabilidad de los elementos en juego en la racialización (discursos, prácticas, espacios, sujetos)” (Catelli, 2017: 98). Por lo tanto, el proceso de racialización no depende tanto de las características biológicas u originales de los diferentes individuos como de la relación dinámica entre un grupo que “fija” y otro que “es fijado” de forma distinta. Esto permite partir de una serie de categorías alejadas de los conceptos tradicionales (estáticos) de “raza” o “etnia” que son problemáticos —o directamente inválidos²— en el caso del colonialismo interno.

La primera de las aportaciones que Catelli recoge es la de Michel Foucault. Concretamente, la autora hace uso de aquello que el francés entiende por “dispositivo”. En palabras del propio Foucault (1991: 128-129), los elementos de un dispositivo son: “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho”. Este conjunto de elementos acaba por constituirse en dispositivo al formar una *red* “que puede establecerse entre estos elementos [...] una especie —digamos— de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia”. Como corolario de la definición, concluye el autor, el dispositivo posee “una posición [una función] estratégica dominante”.

La definición de Foucault, como la misma Catelli (2017: 98) señala, acaba por resumirse en las últimas palabras de la misma oración, cuando el francés habla de “lo dicho” y lo “no dicho”. En este caso, lo dicho se corresponde con el *saber* (como eso que gana su autoridad por ser dicho) y lo no-dicho con el *poder* (aquello que no necesita ser dicho al ser directamente ejercido). No es casualidad que tanto el saber como el poder constituyan las dos claves en torno a las que gira toda la obra del autor francés. En todo caso, lo importante para nosotros es señalar que la noción de dispositivo le aporta a Catelli (2017: 93) la capacidad para reconocer la “multiplicidad de elementos involucrados en los procesos de racialización” que componen esa extensa red de la que Foucault habla y que va mucho más allá de las medidas explícitas, o más visibles, que un poder colonial pueda imponer.

Esta noción de dispositivo, que para Catelli resulta un tanto “estática”, es enriquecida por la autora mediante el recurso al “imaginario” propuesto por Cornelius Castoriadis (2007). El imaginario puede ser entendido como una mediación entre esa red que el dispositivo crea y el simbolismo que el sujeto asume. El interés de este concepto, como escribe la autora (Catelli, 2017: 103), radica en el “énfasis” puesto en la relación entre lo simbólico y la vida social, mediada por la capacidad imaginativa del sujeto”. A través del imaginario, el dispositivo que ejerce su influencia sobre toda la sociedad pasa a filtrarse en la mente de los sujetos. Se crea así una especie de “imagen virtual” que acaba por mediar tanto los pensamientos como las acciones de esos propios individuos. Para Catelli, con la perspectiva del simbolismo se da un “encadenamiento de significantes, relaciones, conexiones, secuencias que son construidas como *parte de una negociación de sentidos, instrumentos, condiciones subjetivas*,

2 Pienso ya —y me adelanto a lo que trataré posteriormente— en el caso gallego, donde la relación del colonialismo interno no se fundamenta —como es evidente— en una diferenciación racial entre las dos poblaciones relacionadas, sino en una construcción diferencial mucho menos evidente.

en un proceso no lineal³” en el que quedan abiertos “grados de libertad vinculados a la imaginación”. Así pues, no estaríamos ante un proceso que construye la identidad del individuo desde el exterior (de una forma unidimensional, en una sola dirección marcada desde el poder), sino que abre la puerta “a la imaginación del sujeto como posibilidad de libertad y de agencia, como medio de ruptura del imaginario hegemónico dominante” (Catelli, 2017: 103-104).

Un papel en central en la creación de los imaginarios lo tienen los *estereotipos*, figuras fundamentales en el estudio del discurso colonial desde que Fanon puso la lupa sobre ellos en los años 60 y desde que viera la luz, a finales de la década siguiente, la obra *Orientalismo*, de Edward Said. No obstante, fue Homi K. Bhabha, otro de los referentes intelectuales de Catelli, quien llevó a cabo una descripción mucho más precisa del estereotipo colonial. Bhabha estudia estas figuras sin “detenerse en una mera puesta en valor moral de las imágenes como negativas o positivas, sino en su efectividad en los procesos de subjetivación” (Catelli, 2017: 111). Esto es, intentando desentrañar las formas en que la existencia de estos estereotipos influye en la fijación de las identidades coloniales; no de una forma unidireccional, impuesta desde el poder colonial, como propone Said, sino, en un proceder mucho más *foucaultiano*: haciendo hincapié en su papel como posible arma de un discurso contrahegemónico, anticolonial, fundamentado en la ambivalencia del propio estereotipo. En el caso gallego, en el que entraré posteriormente, es fácil pensar en muchos estereotipos repetidos hasta la saciedad que acaban por formar parte del imaginario (colonial) gallego.

A estas tres perspectivas le suma Catelli la dimensión subjetiva que Frantz Fanon introduce en su obra –de ilustrativo título– *Piel negra, máscaras blancas*, un libro en el que el psiquiatra de Martinica, recogiendo experiencias personales y profesionales, muestra la manera en que esos imaginarios raciales quedan “fijados” en los cuerpos de las personas colonizadas (o, como el propio autor diría, del *negro* colonizado). Fanon desarrolla así una teoría en la que el imaginario hegemónico del *blanco* (el colonizador, aquel que tiene el poder de nombrar) domina sobre el *negro* (el colonizado, el que no tiene cultura –se la robaron– ni capacidad para expresarse –se la negaron–), hasta el punto de crear en este un *complejo de inferioridad* que media todas las relaciones de su vida.

Probablemente lo más interesante de la explicación del complejo de inferioridad⁴ en Fanon sea que, para el autor, este complejo nace tras un doble proceso “económico, en primer lugar” y “por interiorización, o, mejor dicho, por epidermización de esa inferioridad después” (Fanon, 2009: 44). Del mismo modo que en los autores anteriores, vemos en Fanon una preocupación por explicar la construcción de la identidad del sujeto desde un punto de vista que relaciona lo estructural (“lo económico”), con lo subjetivo (la “interiorización” o “epidermización”), sin dejarse cegar por explicaciones simples o monocausales. Por ello insiste Fanon en la necesidad de una “sociodiagnos”, que una el estudio de las grandes estructuras junto con el de los sujetos influidos por ellas, para analizar la colonización. Esta es una práctica que el autor lleva a cabo en su medio profesional, la psiquiatría, y que le permite comprobar que los conflictos no resueltos de la sociedad acaban por reproducirse como *neurosis* en la mente de sus individuos:

3 La cursiva es mía.

4 El también martiniqués Aimé Césaire, del que Fanon toma muchas lecciones, habla en su célebre *Discurso sobre el colonialismo* de “complejo de dependencia”. Según él, la colonización está fundada en la psicología porque muestra a los grupos colonizados como psicológicamente hechos para ser dependientes, hasta el punto de necesitar de esa misma dependencia para poder sobrevivir. Por eso aprenden a postularla, reclamarla y exigirla (Césaire 2006: 30).

Toda neurosis [...] es el resultado de la situación cultural. Dicho de otra manera, hay un conjunto de datos, una serie de proposiciones que, lenta y solapadamente, con la ayuda de escritos, periódicos, educación, libros de texto, carteles, cine, radio, penetran en un individuo y constituyen en él la visión del mundo de la colectividad a la que pertenece (Fanon, 2009: 140).

Lo “dicho y lo no-dicho” vuelven aquí para conjuntarse en una red, en ese dispositivo del que hablaba Foucault, que acaba por producir –por *fijar*, si utilizamos la terminología de Fanon– el sentimiento de inferioridad en el sujeto colonizado. Esta red se embrolla de tal manera que, como insiste el autor (Fanon, 2009: 57), no basta con apelar a una igualdad universal entre las personas para acabar con ella, sino que el sujeto colonizado necesita liberarse del “arsenal de complejos que germinó en el seno de la situación colonial”. Lo que descubrimos gracias a Fanon es que el sujeto colonizado convive con una *alienación de la identidad propia*, producida en el seno de la estructura colonial y mediada decisivamente por un plano simbólico, adquirido y reproducido en esa misma relación colonial.

3.2. Sujetos colonizados y colonizadores: dos caras de un mismo proceso

Llegados a este punto, creo que queda sementado el camino para profundizar en el funcionamiento de los procesos de fijación de la identidad colonial. Con la ayuda de las contribuciones de Catelli, comprobamos cómo dispositivos (Foucault), imaginarios (Castoriadis), estereotipos (Bhabha) y cuerpos (Fanon) se entrecruzan de forma compleja formando las identidades coloniales. Estas identidades hacen del sujeto colonizado un individuo dependiente por la germinación en él de un complejo de inferioridad retroalimentado en toda la red. No estamos hablando de una identidad simplemente impuesta desde arriba –que también– sino de un proceso complejo, tanto que hace parte de este al propio sujeto colonizado. El poder colonial –al modo de lo entendido por Foucault– queda disperso en esa compleja red –que podemos pensar gracias a la noción de dispositivo– implicando a todos los sectores de la sociedad. Cada uno de ellos, según sea su posición dentro de la jerarquía social, con diferentes capacidades para hacer uso de ese poder que el colonialismo otorga. Partimos, por lo tanto, del estudio de una *microfísica del poder*, a decir de Foucault, generadora de una mecánica de dominación que se inserta en lo más íntimo de los individuos. Esto es, una forma capilar de poder que, desde la superficie visible, tiene repercusiones en todo lo que el individuo hace, piensa y siente.

Si entendemos el poder de este modo ampliamos las visiones tradicionales en las que el dominio es simplemente ejercido “desde arriba” sobre un grupo de personas oprimidas. El poder, al entender de Foucault, no se tiene, no se puede poseer, pero sí se puede ejercer. El poder es una relación ejercida sobre toda la superficie y espesor del campo social. Por lo tanto, tenemos que abandonar las estructuras dicotómicas de pensamiento que hacen distinciones simples entre personas opresoras y oprimidas para avanzar hacia la concepción de una red que afecta al mismo tiempo a opresores y oprimidos. Estamos hablando de un campo que domina y constituye los cuerpos –superficie básica sobre la que el poder es ejercido, como vimos en el caso de Fanon– presentes en ella. En definitiva, nos encontramos ante un poder de naturaleza dinámica y relacional, dentro del cual debemos buscar las herramientas que nos permitan luchar contra ese mismo poder.

Ahora bien, según Foucault, todo poder se articula alrededor de dos elementos. Por una parte, el poder necesita de la existencia de una *otredad*, una alteridad, como sujeto sobre el que se ejerce el poder; y, por la otra, la relación de poder tiene que ser ejercida a través de un *campo* de fuerzas en el que los diferentes sujetos tengan

diferentes márgenes de maniobra (Cubides C., 2006: 74). El campo de fuerzas del que Foucault habla podemos considerarlo como esa estructura del colonialismo interno que esbocé anteriormente. Es el primer concepto, el de *otredad*, el que es de mi interés y al que pretendía llegar. Y es que tal *otredad* implica que ese sujeto sobre el que el poder es ejercido, el sujeto colonizado, tiene un *alter ego* que está por encima de él, haciendo uso del poder que le permite la existencia de la situación colonial. Evidentemente, el alter ego del sujeto colonizado es el colonizador. No podemos olvidar que los procesos de fijación de identidad no solamente fijan la identidad de la persona colonizada: también fijan la de la colonizadora. Ambos sujetos forman parte de un mismo juego –aunque, como es evidente, uno de ellos en una posición privilegiada y otro en una sometida– que establece y condiciona los límites vitales de cada persona.

Tanto Fanon como Albert Memmi hacen hincapié en la figura de la identidad colonizadora como necesaria a la hora de entender la existencia de una identidad colonizada. Las dos son construidas paralelamente, de modo que siempre necesitaremos a la una para comprender la otra. Por eso, Fanon (2009: 99) insiste –en su terminología que contrapone la identidad del *blanco* con la del *negro*– en que “la inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea”. Y añade, “tengamos el valor de decirlo: el racista crea al inferiorizado”. Para que exista una *otredad* considerada como inferior siempre es preciso partir de una identidad que se piense a sí misma como la superior. Desde ella, la identidad del *blanco*, del superior, el *negro* “se ve obligado a observarse a sí mismo del mismo modo en que lo observan los ojos ‘blancos’, que son los únicos ojos ‘reales’, puesto que son los únicos ‘ojos normales’”.

Pero esa identidad, ese sujeto colonizador, ha de tener un origen. Si bien es cierto que se construye en una relación dinámica con el colonizado, tiene que existir un punto de partida que mueva esa relación. La filósofa jamaicana Sylvia Wynter (2009) parte también de Foucault para encontrar su génesis alrededor del siglo XVI. Es en esta época cuando, según el autor francés, tiene lugar en Europa Occidental el nacimiento del *Hombre* como una nueva concepción de lo humano, cubriendo así el lugar dejado por la “muerte de Dios” proclamada posteriormente por Friedrich Nietzsche. Las implicaciones de este nacimiento en los albores de la Modernidad son enormes. Se concibe así un giro decisivo al considerar que el ser humano –y no Dios, como sucedía en épocas precedentes– es el centro del universo. Evidentemente, la perspectiva de este nuevo *Hombre* tiene un sesgo que no podemos olvidar. Su inclusividad –ya completamente limitada en cuanto a género– es nula, al identificarlo con el *Hombre* de una cultura específica, la de Europa Occidental, y al mostrarlo como el modelo universal –y supracultural– de referencia.

Sobre la base de este nacimiento, Wynter completa su explicación recogiendo la investigación del antropólogo Jacob Pandian acerca de la sustitución de lo que llama *Auténtico yo cristiano*, modelo de conducta a seguir en una sociedad teológica como la premoderna, hacia la secularizada –moderna– identidad del *Hombre*. En ese trayecto habría sido preciso también crear una nueva forma de *otredad* que tomara el lugar del *Falso yo cristiano* y que funcionase como referencia antagónica del *Hombre* moderno. En una época marcada por el colonialismo –y por el racismo colonial que este proceso lleva consigo– el *Hombre* habría encontrado ese *Otro del Hombre* en los pueblos indígenas. Se contrapone de este modo el *Hombre moderno*, “concebido como *homo politicus* y como Yo Racional”, a los pueblos negros considerados como el *Otro Irracional* (Wynter, 2009: 334). Por lo tanto, el *Otro Infiel*, como alter ego del *Yo cristiano*, de la sociedad teológica se ve sustituido por el *Otro Irracional* de la moderna.

Para los colonizadores, su discurso queda plenamente legitimado a partir de este momento por el hecho de pertenecer al grupo portador de la razón universal, entregada por Dios al *Hombre europeo* para alumbrar la vida salvaje de los pobres pueblos indígenas. Desde entonces, el sujeto colonizado no será más que aquello que el colonizador no es. La relación entre el *Hombre racional* y el *Otro Irracional* pasa a construir, de este modo, las identidades de ambos. En lo tocante a la manera en que el sujeto colonizador interviene en la identidad del colonizado, esta se teje, a decir de Fanon (2009: 112-113), a través de “detalles, anécdotas, relatos”⁵, una identidad *normal* (la colonizadora) y una ajena (la colonizada), donde la colonizada siempre va a tender a la imitación de la primera con el objetivo de *normalizarse*. Wynter (2009: 342), en su comentario a Fanon, lo explica muy bien al decir que:

Una imperiosa dialéctica está operando aquí. Dentro de ella, y justamente por medio de esas mismas anécdotas e historias [...] como el concepto de sí mismo propio del sujeto blanco, desde cuyo punto de vista el color y la fisonomía del negro deben considerarse como algo negativo, y ante lo cual tiene que producirse una reacción adversa, se entreteje también como si fuesen “normales”, al mismo tiempo, dicho concepto de sí mismo entretejido de una vez y para siempre como normal es lo que “entreteje” al negro alternativamente en tanto que la negación de sí mismo y en tanto que otro de sí mismo, a partir de “miles de anécdotas”. Anécdotas e historias que, en consecuencia, son tan constitutivas del sujeto normal en tanto que “blanco” como las de su Otro anómalo en tanto que “negro”.

Este es el origen de un complejo de inferioridad que no es consciente, sino que se encuentra en el interior de las estructuras mentales, en el inconsciente, de los diferentes individuos. Fanon, como psicoanalista que es, entiende esa situación como la existencia de una *neurosis* producida por no estar de acuerdo el Yo, la identidad propia, con la estructura social. Según el martiniqués, estamos ante una sociedad “que hace posible su complejo de inferioridad” y “que extrae su consistencia del mantenimiento de este complejo”. Queda, desde el punto de vista del *negro*, una única alternativa dentro de esta sociedad tóxica: la de “blanquearse o desaparecer”. Estructura social e identidad, de nuevo, vuelven a aparecer como dos pilares de un mismo edificio. Pero, para curar esta neurosis de la que el autor habla, no es suficiente con derribar uno de los pilares del edificio. Si bien es preciso tomar consciencia de la posibilidad de existir frente a las estructuras sociales, también lo es promover la actuación para transformar esas mismas estructuras, “la verdadera fuente de conflictos” (Fanon, 2009: 103-104).

Asumir la formación de identidades de este modo nos permite comprender que una transformación, para que realmente pueda ser considerada como tal, tiene que ser completa. De un lado, no se puede confiar en abandonar la senda colonial mediante un mero cambio de las instituciones, pues el germen del colonialismo barniza a toda la sociedad. De la otra, tampoco será suficiente con la toma de conciencia de los sujetos coloniales si esta no va de la mano de un cambio en las estructuras coloniales que condicionan los horizontes vitales de estos mismos sujetos.

3.3. El colonialismo interno en el centro del sistema mundo: resultado local de un modelo global

La expansión del modelo colonizador por parte de las potencias europeas a partir del siglo XVI hizo que las identidades coloniales surgiesen por todo el globo en los territorios bajo su control. Hasta tal punto llega a ser importante este hecho que una

5 O de imaginarios y estereotipos, según lo expuesto anteriormente.

de las corrientes teóricas más relevantes de la actualidad, el pensamiento decolonial, considera que, de este modelo, nombrado como “colonialidad de poder” (Quijano, 1992, 2000), brota la estructura sobre la que se articula el patrón de poder mundial hegemónico desde hace 500 años. Para la escuela decolonial, con Aníbal Quijano a la cabeza, la colonialidad del poder es:

Uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y la escala social (Quijano, 2014: 285).

Como señala Quijano, la relación entre capitalismo y colonialidad es clara. Para el autor, el capitalismo se hace mundial con la conquista –o descubrimiento, según la perspectiva eurocéntrica que el grupo colonial critica y pone en cuestión– de América. Es a partir de ese momento cuando nace un patrón de poder que continúa expandiéndose hoy en día con la llamada globalización –o mundialización– capitalista. Según esta teoría, desde entonces la población queda clasificada en tres campos relacionados por la estructura global de la colonialidad de poder: *trabajo, género y raza* (Quijano, 2014: 312).

Como ya señalé anteriormente, la idea de “raza” como elemento capaz de articular la teoría tiene una serie de objeciones que no podemos pasar por alto. Además, si nuestra intención es trasladar la teoría al caso del colonialismo interno es poco operativo partir de categorías raciales. Pero, por otro lado, la idea de un patrón de poder construido en torno a las diferencias de identidad sí que tiene un gran interés para nosotros. La razón de ello radica en que la tesis que aquí defiendo parte de la idea de que ese modelo de colonialidad del poder⁶ –que, como señala Quijano, marca las relaciones de poder a escala mundial– tiene efectos determinantes no solo en aquellos espacios de lo que podríamos denominar colonialismo clásico o tradicional (entiéndanse por tales América Latina, África o Asia), sino que también ejerce gran influencia dentro de las relaciones de poder de la propia Europa Occidental.

Si partimos de la analogía *centro-periferia* que propone el estructuralismo, vemos que los estudios decoloniales centraron su actividad –como es lógico, por otra parte, en su deseo de escapar de las perspectivas eurocéntricas– en analizar la influencia de la colonialidad del poder en la periferia del sistema-mundo capitalista. Esto es, en aquellos lugares colonizados por los Estados pertenecientes al *centro* del sistema y sobre los que este mantiene una influencia decisiva, especialmente con nacimiento de los nuevos Estados nacionales tras la independencia de las metrópolis coloniales. Ahora bien, en este tiempo, a mi entender, y en concordancia con la línea teórica expuesta por García Fernández (2019), se ha dejado de lado, en cierto modo, el estudio de las repercusiones de este mismo patrón en el propio centro del sistema⁷. Creo que el motivo para intentar cubrir este hueco en la teoría es claro: si efectivamente consideramos que la colonialidad del poder impone un patrón de poder a escala mundial, sería completamente ilógico negar que ese mismo patrón pueda también estructurar las relaciones de poder en el centro del sistema. Esto es algo que Foucault ya advirtió al decir que:

6 Modelo sobre el que, al dividir el mundo en torno a la idea de raza, podemos trazar analogías con respecto a la proposición anteriormente tratada de procesos de fijación de la identidad colonial. En mi propuesta mantengo la idea, la importancia de la división de los sujetos fundamentada en su identidad, pero cambiando la categoría de “raza” por la de “identidad colonial”.

7 O, precisando un poco más, en *las periferias del centro del sistema*.

Creo que hubo, a finales del siglo XVI, una especie de efectos de retorno de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico-políticas de Occidente. No hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y sus armas jurídico-políticas, así como fueron transferidos modelos europeos a otros continentes, tuvo a la vez muchos efectos de retorno sobre los mecanismos de poder el Occidente, sobre los aparatos, sobre las instituciones y las técnicas de poder en Occidente. Hubo toda una serie de modelos coloniales –sucesivamente adquiridos en Occidente– que le permitieron a Occidente practicar sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno⁸ (Foucault, 1996: 89).

La noción de colonialismo interno –como es evidente– no la emplea Foucault del mismo modo que, por ejemplo, Pablo González Casanova, pero sirve para hacer visibles esos “efectos de retorno” del colonialismo sobre Europa Occidental. Recordemos que el poder colonial es una red que atrapa a todos los sujetos de la sociedad y, por lo tanto, sería un tanto ingenuo pensar que sus efectos puedan limitarse al espacio colonial. Una vez establecidos los dispositivos y las identidades coloniales –tanto las de los sujetos colonizadores como las de los colonizados– lo lógico sería que, ante una disputa –de cualquier tipo– entre dos (o más) grupos locales de la metrópolis colonial, entre los *antagonistas locales* de la metrópolis, esos grupos recurriesen a los dispositivos que ya emplean en el exterior para ejercer el poder sobre sus *antagonistas externos*. Es evidente que las consecuencias no siempre van a ser las mismas en el caso del colonialismo tradicional y el interno. Pensemos, por ejemplo, en que el genocidio llevado a cabo por los poderes coloniales en las colonias tradicionales no tiene comparación con la represión vivida en las colonias interiores (del centro de Europa Occidental por lo menos). Pero eso no invalida la tesis que destaca las similitudes de importancia entre las relaciones de poder que estructuran ambas sociedades.

Partir de la idea de la colonialidad como parte de la génesis del Estado nación moderno (Mignolo, 2010) y aplicarla, mediante la tesis del colonialismo interno, a los procesos de formación y consolidación de los Estados nacionales europeos permite alumbrar realidades y situaciones de opresión silenciadas por el pensamiento dominante. No olvidemos que la creación de Estados sostenidos por la idea de una nación común, siempre fundamentada en la cohesión proporcionada por una cultura compartida, tuvo que llevarse a cabo a través del silenciamiento –o abierta represión– de las sociedades y culturas que no encajaban en este modelo de nación única. Recuperar los relatos de esas realidades acalladas, en la práctica que Boaventura de Sousa Santos denomina “sociología de las ausencias” (De Sousa Santos, 2011), nos permite desmitificar la creación de los Estados europeos, así como poner los pilares para reedificarlos de una forma más inclusiva, donde la diversidad sea un bien a proteger y no una dolencia a erradicar.

En definitiva, con esta aplicación de la tesis del colonialismo interno pretendo denunciar el particularismo sobre el que se construyó el Estado nacional europeo a partir del siglo XVI, un particularismo que, como ya advirtió De Sousa Santos (2011: 146), pretende disfrazarse de un universalismo abstracto para conseguir su legitimación:

En el Estado nacional moderno, lo que pasa por universalismo es de hecho su génesis, una especie de especificidad, un particularismo, la diferencia de un grupo social, de clase o étnico, que consigue imponerse muchas veces por la violencia frente a otras diferencias de los otros grupos sociales y con esto logra universalizarse. La identidad nacional reposa así en la identidad de la etnia dominante.

8 La cursiva es mía.

Así, y gracias a la correspondencia que retrata la escuela decolonial entre modernidad y colonialidad, podemos abandonar la idea de las naciones sin Estado occidentales como particularidades históricas, como “errores de la modernidad” en su proceso homogeneizador. Si el camino de la construcción del Estado nación occidental está marcado por el mismo patrón colonial estudiado más allá de las fronteras europeas, casos como el gallego –vistos bajo la perspectiva teórica del colonialismo interno– pasarían a ser considerados como ejemplos concretos de dicho proceso, no como desviaciones de la senda. Se evita así el riesgo de caer en un esencialismo que, en ciertas ocasiones, ha absorbido a los movimientos nacionalistas.

3.4. El colonialismo interno en la perspectiva de Silvia Rivera Cusicanqui

Dado lo expuesto en el anterior epígrafe podríamos preguntarnos: entonces, ¿por qué seguir hablando de colonialismo interno si la colonialidad del poder es un término más amplio y moderno? Desde luego, esta es la perspectiva de Aníbal Quijano, quien acusa a Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen de partir de una perspectiva eurocéntrica del Estado nación a la hora de estudiar el poder racista/etnicista que opera dentro de ellos (Quijano, 2014: 285). Sin embargo, siguiendo de nuevo la línea marcada por De Oto y Catelli (2018), considero más adecuado mantener el uso del término colonialismo interno porque el modelo de colonialidad del poder, en su hincapié en mostrar al sujeto colonizado como producto de unas relaciones coloniales a escala global (es decir, dentro del marco del sistema capitalista mundial), margina la realidad nacional a la hora de explicar la construcción de subjetividades (identidades).

No se trata aquí de intentar salvar a toda costa la importancia de la nación respondiendo con un esencialismo que criticaba pocas líneas atrás; tampoco de volver a caer en una categoría eurocéntrica denunciada por la escuela decolonial. Se trata de reconocer la importancia que tiene la nación a la hora de producir subjetividad, de dar una identidad a los sujetos. No importa si pensamos la nación como una realidad imaginada –pero no imaginaria–, al estilo de Benedict Anderson; como comunidad política, al decir de Ramón Máiz; o como comunidad de destino, como escribió Otto Bauer. En cualquier caso, en nuestras identidades existe siempre una dimensión nacional que no puede ser obviada. Olvidarlo, y hablar de la nación como un mero producto del capitalismo global o del modelo colonial, hace que perdamos de vista las historias y modos de resistencia particulares de cada pueblo, así como las representaciones que estos se dan de sí mismos.

Hasta el momento, y dentro del marco del colonialismo interno, la respuesta más interesante a la cuestión de las subjetividades y al reconocimiento de la importancia de la nación como realidad sociopolítica podemos encontrarla en la obra de la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Esta autora, seguidora de las tesis de González Casanova, actualiza la noción de colonialismo interno haciéndola más sensible a la cuestión de las identidades. Según su definición, podemos entender el colonialismo interno “como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por lo tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (Rivera Cusicanqui, 2010: 36).

La inclusión de la temporalidad –y concretamente de la multitemporalidad–, ausente en los textos “clásicos”, abre una nueva perspectiva y muchas posibilidades al estudio del colonialismo interno. Para nuestro interés, añadir la dimensión temporal nos permite entender las identidades como algo formado a lo largo del tiempo, no como algo estático, a modo de una esencia que se mantiene inalterable durante siglos. Ejemplifiquémoslo

pensando en dos personas de épocas bien diferentes: un campesino participante en las luchas *irmandiñas* del siglo XV y una activista del movimiento feminista de alguna urbe gallega a comienzos del XXI. Ciertamente es que comparten una raíz cultural común, pero la forma en que tienen de definirse a sí mismas no va a ser la misma. Diferentes presentes, historias, luchas y expectativas –diferentes horizontes vitales, en definitiva– marcarán su identidad según el momento que les toque vivir.

Por eso, para Rivera Cusicanqui, distintos “horizontes o ciclos históricos” coexisten y forman parte de la identidad del sujeto colonizado. En el caso concreto de Bolivia, la autora señala tres ciclos históricos: el *ciclo colonial*, donde se lleva a cabo la jerarquización de la sociedad en torno a la dominación colonial; el *ciclo liberal*, en el que se introduce el reconocimiento de la igualdad básica de todos los seres humanos; y, por último, el *ciclo populista*, con el nacimiento de la política de masas en el país. Lo más interesante de la propuesta de Cusicanqui es que, pese a lo que pudiera parecer al haber aumentado los derechos –formales– de la ciudadanía boliviana en los distintos ciclos, la influencia del horizonte colonial sigue estando presente en las estructuras jerárquicas contemporáneas de su país. Concretamente, escribe la autora:

En la contemporaneidad boliviana, opera en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al que se articularon –pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos más recientes de liberalismo y populismo. Estos horizontes solamente consiguieron recuperar la funcionalidad de las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes (Rivera Cusicanqui, 2010: 37).

Emerge así una temporalidad compleja o “abigarrada” en la que las explicaciones acerca de la realidad coetánea no pueden prescindir de un estudio de las estructuras y formas sociales de las épocas precedentes. Lo que pretende Rivera Cusicanqui, siguiendo las enseñanzas de su compatriota René Zavaleta, es hallar el “hecho fundacional o momento constitutivo” de una historia –la colonial– que no fluye en línea recta, sino que toma la forma de una espiral que avanza haciendo círculos concéntricos en torno a ese mismo hecho o momento constitutivo que es la propia situación colonial. Y es que, por muchas que fueran las reformas, políticas y culturales, emprendidas por las élites dominantes, lo único que se llevó a cabo fue una reconstrucción constante de “la estructura vertical y depredadora del colonialismo”, así como una renovación de “sus mecanismos de justificación y encubrimiento” (Rivera Cusicanqui, 2010: 27).

Liberarnos de la concepción lineal de la historia, tan en boga desde la Modernidad, y aceptar la propuesta de Rivera Cusicanqui, entendiéndola como una espiral que avanza continuamente, pero siempre en torno a un eje concreto, nos permite explicar la persistencia de muchas realidades que la historiografía oficial, por considerarlas superadas, olvida. Lo cierto es que la historia siempre es conflictiva y el presente no hace más que mezclar los horizontes pasados en una contemporaneidad problemática, en la que persisten modos de dominación que no pueden superarse ni en el corto plazo ni mediante un simple cambio institucional. Evidentemente, esos modos de dominación no van a ser los mismos en las distintas épocas, pero lo interesante es que su existencia pasada tiene repercusiones –a menudo mucho menos visibles– en el presente. Lo que hace la tesis del colonialismo interno es precisamente llamar la

atención acerca de esas repercusiones con la intención de intentar superarlas en su búsqueda de la emancipación.

Como recuerda Sinclair Thomson (2010), la concepción temporal de Rivera Cusicanqui está influenciada por dos autores que cabe destacar. En primer lugar, la multitemporalidad está influenciada en la filosofía del marxista alemán Ernst Bloch, quien estudió las razones por las que triunfó el nazismo en la Alemania de los años 30 del siglo pasado. En su investigación, Bloch llegó a la conclusión de que la capacidad de atracción del nazismo estaba basada en la recuperación de “mitos, ritos y simbolismos” erosionados por el capitalismo moderno para atraer y movilizar a las clases medias y bajas de la población. Bloch utiliza el término, recuperado por Rivera Cusicanqui, *contradicciones no-coetáneas* para referirse a aquellos elementos procedentes de una época pasada que mantienen su influencia en el presente. En el caso de Rivera Cusicanqui, la contradicción no-coetánea fundamental que no fue superada, y que influye en la dinámica de la sociedad boliviana contemporánea, es la propia situación colonial.

En segundo lugar, y “aunque no se apoya en él”, la obra de Rivera Cusicanqui le recuerda mucho a Thompson a la del historiador francés Fernand Braudel por su consideración del tiempo como una sucesión de ciclos históricos. Su visión de largo plazo, también presente en los estudios de Immanuel Wallerstein (2012) o Giovanni Arrighi (1999), nos permite entender la influencia que los grandes procesos históricos tienen en las realidades más próximas a nosotros, estén estos relacionados con una situación política concreta o con un momento económico determinado. En definitiva, estamos ante una visión de la temporalidad que no se queda en las explicaciones simples del corto plazo, sino que enmarca los hechos en un horizonte histórico que, sin determinar fatalmente el sino de los sujetos, da las claves para una interpretación compleja de la realidad política y social.

La aplicación que Rivera Cusicanqui hace de la multitemporalidad a la cuestión de las identidades nos da la oportunidad de dejar de lado el problema de versiones previas de la tesis del colonialismo interno que ya traté anteriormente, es decir, la falta de un modelo que comprendiera la identidad como algo que no es estático. Al contrario de lo que hacían González Casanova o Stavenhagen, Rivera Cusicanqui concede mucha importancia a la pregunta por la formación de las subjetividades en el desarrollo del colonialismo interno. La autora nos ofrece una identidad apartada de la visión dicotómica en la que se oponen dos esencias ahistóricas de la identidad. Ya no hablamos de la esencia del sujeto colonizado y la del colonizador, en el caso boliviano de la esencia boliviana y la europea, sino que la autora aboga por una comprensión de la propia interacción colonial como “hecho marcante y constitutivo de las identidades culturales de todos los sectores socioculturales del país, tanto en el pasado como en el presente” (Rivera Cusicanqui, 2010: 35). Las identidades coloniales pierden, por un lado, ese toque un tanto esencialista que advertíamos en González Casanova y, por la otra, la excesiva homogeneización en su denuncia del capitalismo global impuesta por el modelo de la colonialidad del poder.

La cuestión de la multitemporalidad vuelve a ser importante aquí porque el transcurrir del tiempo en una sociedad colonial como la boliviana da lugar a procesos de *mestizaje* que desconfiguran, cambian y hacen que evolucionen las identidades originarias. Para Rivera Cusicanqui, el mestizaje es un elemento indicativo del colonialismo interno boliviano pues, pese a lo que pretenda vender el discurso oficial, muestra a las claras que el conflicto de subjetividades no está resuelto. Según la autora, el mestizaje no puede pasar como el producto de un proceso armonioso donde se

combinan las esencias de dos culturas para crear una ciudadanía *nueva*, desprovista de todo tipo de ancestrales identidades en pro del progreso histórico. El mestizaje, antes al contrario, oculta el hecho de que los grupos subalternos tengan que llevar a cabo un proceso de abandono de sus raíces culturales para avanzar hacia una identidad normativa. Esta identidad, no por casualidad pues persiste el complejo de inferioridad, siempre es la identidad del grupo jerárquicamente superior: la identidad urbana y moderna. Si aplicamos de nuevo los términos de Frantz Fanon, la cuestión del mestizaje no sería más que el resultado de este proceso de *blanqueamiento* al que se veía obligado el *negro*.

Esta forma de entender el fenómeno del mestizaje supone una prueba clara de que las identidades no son fijas, sino que cambian a lo largo del tiempo, pero también de un elemento de vital importancia: que la práctica colonial estratifica “pero es móvil a la vez, porque los sujetos que operan en ella negocian sus identidades mediante estrategias, comportamientos, discursos, artefactos culturales, etc.” (De Oto y Catelli, 2018: 247). En esta negociación, el espacio del Estado y de la nación cobra especial importancia, pues establece el marco en que todos los grupos desarrollan sus interacciones, reproduciendo, modificando o rompiendo con los imaginarios fijados por las distintas identidades coloniales. Así, y bajo mi punto de vista, la cuestión del mestizaje puede resultar especialmente interesante para estudiar el surgimiento de identidades duales que, como en el caso gallego, se han conformado a través de la represión de ciertos rasgos de una cultura propia que el dispositivo colonial enmarcó como inferior, haciendo de su exclusión una necesidad para la consecución de una “sana” identidad blanqueada.

En definitiva, podemos decir que la obra de Rivera Cusicanqui aporta tres aspectos fundamentales a la hora de mejorar la tesis del colonialismo interno: la recuperación de la importancia del Estado nación como espacio en el que se desarrollan las dinámicas coloniales; el reconocimiento de una historia compleja, que avanza en espiral y de forma no lineal, en la que los conflictos no resueltos del pasado emergen de diferentes formas en el presente; y una concepción de la subjetividad dinámica, superando así esencias originales y estáticas que simplifican en exceso la realidad.

4. Galicia vista desde el Sur: resultados potenciales de la aplicación práctica de un colonialismo interno actualizado

Como advertí anteriormente, Galicia es uno de los territorios que mejor se adaptan a la tesis del colonialismo interno en Europa Occidental. Pese a su clima atlántico y a su posición geográfica en el norte de la Península Ibérica, Galicia vivió el proceso de construcción del Estado español moderno (por aquel entonces –siglos XV y XVI– centro del naciente sistema-mundo capitalista) desde una posición periférica. Las consecuencias de este proceso fueron lúcidamente analizadas en la ya clásica obra de Xosé Manuel Beiras (1972), economista y líder del nacionalismo gallego que realiza un diagnóstico de los problemas de Galicia partiendo de su realidad estructural como colonia interna. En este sentido, la obra de Beiras constituye un profundo estudio de aquello que he dado en llamar *colonialismo interno como estructura de poder*, es decir, de las dimensiones jurídico-política y económica del colonialismo interno, dejando la dimensión social, identitaria, en un segundo plano.

Ahora bien, debido a que la obra de Beiras –como todas– es hija de su tiempo, esta reproduce algunos de los problemas que veíamos en González Casanova. En concreto, al partir de una perspectiva estructuralista, los postulados de Beiras no

tienen en suficiente consideración la *performatividad* del vínculo colonial; es decir, el hecho de que *la propia relación colonial construye la diferencia entre los sujetos colonizadores y los colonizados*. En este sentido, y gracias a la ingente recopilación llevada a cabo por autores como Xesús Alonso Montero (1994) o Xosé Caramés (1993), podemos rastrear los orígenes de ese vínculo performativo en un imaginario ampliamente reproducido desde la literatura del conocido como Siglo de Oro, así como el mantenimiento de su capacidad movilizadora a lo largo del tiempo⁹ en las construcciones narrativas contrapuestas de aquello que Helena Miguélez-Carballeira (2014) llama el “imaginario nacional gallego”. En este imaginario, como sostiene la autora, no solo entran en juego las clásicas categorías de *clase e identidad nacional*, también ha de considerarse el *género* como un elemento fundamental a la hora de configurar la imagen de un pueblo gallego sentimental, pasivo y dependiente; o, dicho de otra forma, *feminizado*, según la crítica de género. Pero hay más: reconocida la naturaleza discursiva de la identidad colonial, la crítica de género también nos servirá para recalcar la importancia de este elemento, el género, como punta de lanza de un discurso contrahegemónico, de resistencia contra dicho proceso de fijación de la identidad colonial.

En este sentido, y del mismo modo en que los estudios decoloniales analizan la persistencia de una identidad colonial tras la consecución de la –supuesta– independencia formal de las poblaciones colonizadas, se impone la necesidad de ampliar el marco interpretativo del colonialismo interno para dar respuesta a una pregunta que, a simple vista, podría parecer contradictoria: ¿por qué, en comparación con otras identidades nacionales del Estado, es, como demuestran las sucesivas encuestas, tan importante el grupo de personas identificadas con una identidad dual (gallego-española) en una comunidad con unos trazos propios tan marcados como la gallega¹⁰?

Evidentemente este no es el espacio adecuado para responder a interrogantes como este, algo que intentaré realizar en otro lugar; sino, simplemente, para reflexionar acerca de la necesaria toma en consideración de la dimensión social del colonialismo interno y mostrar alguna de las herramientas que nos pueden ayudar en esa tarea. Esta dimensión no está desligada de la jurídico-política ni de la económica, antes al contrario, la preexistencia de las otras dos constituye el germen para la existencia de la tercera, pues la identidad del grupo colonizado se fundamenta en una posición inferior en la jerarquía político o económica. Sin embargo, su importancia es tal que llega a adquirir una considerable autonomía con respecto de las otras dos, hasta el punto de llegar a justificarlas. La propuesta desarrollada en este texto, consistente en intentar ampliar el marco teórico estructuralista de la teoría del colonialismo interno, avanzando hacia una reconsideración de este como dispositivo fijador de identidades coloniales, se encuadra en ese objetivo.

5. Conclusiones

En este texto hemos tenido la oportunidad de presentar la obra de aquellos teóricos, como Pablo González Casanova, cuyos estudios nos han servido de gran utilidad para desentrañar la existencia de diferentes estructuras jurídico-políticas y económicas sobre las que se cimientan las relaciones de colonialismo interno. Esto es lo que

9 Siguiendo la línea de esa multitemporalidad que proponía Rivera Cusicanqui.

10 Algo que se refleja especialmente al atender a la cuestión lingüística. Recordemos que Galicia es la Comunidad Autónoma en la que, en comparación con el resto de los territorios que cuentan con una lengua propia (distinta al castellano), más extendido está el uso de su idioma.

he llamado *colonialismo interno como estructura de poder*. No obstante, como expliqué posteriormente aludiendo a las tesis que, desde perspectivas posestructuralistas, poscoloniales y decoloniales, critican postulados epistemológicos esenciales del colonialismo interno, estas relaciones son siempre dinámicas y sería un error partir de categorías estáticas, como la raza o la etnia, para estudiarlas.

La necesidad de resolver el sesgo estructuralista me ha llevado a proponer un nuevo camino que nos permita profundizar y actualizar una teoría que, a mi modo de ver, conserva gran utilidad para tratar de comprender el mundo que nos rodea. Gracias a este nuevo sendero, el estudio del *colonialismo interno como dispositivo fijador de identidades*, hemos podido superar los relatados límites de la teoría y así estudiar una dimensión, la social, que no había sido suficientemente considerada hasta el momento. Así, si bien es cierto que la relación colonial parte de una situación en la que un grupo social ejerce poder sobre otro –a partir de ese “hecho fundacional o momento constitutivo” del que nos hablaban Zavaleta y Rivera Cusicanqui–, el colonialismo interno se reestructura constantemente apoyado en distintos dispositivos (Foucault), imaginarios (Castoriadis) y estereotipos (Bhabha) que construyen la identidad colonial sobre los cuerpos de los sujetos oprimidos (Fanon). Este hecho, que podríamos considerar como parte de la dimensión social del colonialismo interno, no debe pasar desapercibido como mero reflejo de la estructura jurídico-político y económica colonial –como podríamos recoger de una lectura, puede que un tanto simplista, de González Casanova–, sino que, paralelamente, reedifica y relegitima esa misma estructura colonial.

Finalmente, en la última parte del texto he realizado una breve aproximación a un estudio de caso, el gallego, que nos ha servido para observar “sobre el terreno” aquellos aspectos en los que esta actualización de la tesis del colonialismo podría ser de utilidad para complementar los ya clásicos estudios de Xosé Manuel Beiras. Y es que, gracias a estas nuevas miradas, a través de unas lentes corregidas en gran parte en el Sur global, que pretenden ir más allá del enfoque estructuralista, el colonialismo interno podría ayudarnos a desentrañar la complejidad de una serie de relaciones que no se limitan a una simple explotación de dos grupos étnicos contrapuestos; sino que van mucho más allá al incluir una dimensión, la identitaria, que evoluciona a lo largo del tiempo y que es objeto de resignificación constante, tanto por parte del grupo colonizador como por el colonizado. El análisis de ese juego nos permitiría dar respuesta a una serie de realidades, como las de las identidades duales o los fenómenos de mestizaje, que han puesto en cuestión las consideraciones dicotómicas tradicionales. En esa labor, la tesis del colonialismo interno aún tiene mucho camino por alumbrar debido a su capacidad para poner sobre el papel las relaciones entre las grandes estructuras político-económicas y los contextos nacionales más específicos, algo que el modelo de colonialidad del poder no siempre consigue.

Referencias bibliográficas

- Alonso Montero, X. (1994). *Galicia vista por los no gallegos. Cuatrocientos autores: De Estrabón a Lain Entralgo*. Madrid: Júcar.
- Beiras, X. M. (1972). *O atraso económico de Galicia*. Vigo: Galaxia.
- Bhabha, H. K. (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Caramés, X. (1993). *A imaxe de Galicia e os galegos na literatura castelá*. Vigo: Galaxia.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Catelli. (2017). Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. *Intersticios de la política y la cultura*, 6(12), 89-117.
- Cubides C., H. (2006). *Foucault y el sujeto político: Ética del cuidado de sí*. Bogotá: IESCO.
- De Oto, A., & Catelli, L. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate. *Tábula Rasa*, 28, 229-255. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.10>
- De Sousa Santos, B. (2011). *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.
- García Fernández, J. (2019). *Descolonizar Europa: Ensayos para pensar históricamente desde el sur*. Madrid: Brumaria.
- González Casanova, P. (1965). *La democracia en México*. México D. F.: Ediciones Era.
- Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: Una mirada descolonial. *Tábula Rasa*, 28, 11-22.
- Hechter, M. (1975). *Internal colonialism: The celtic fringe in British national development, 1530-1966*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lafont, R. (1968). *La révolution régionaliste*. Paris: Gallimard.
- Lafont, R. (1971). *Décoloniser en France*. Les régions face à l'Europe. Paris: Gallimard.
- López Suevos, R. (1979). *Do capitalismo colonial*. Santiago de Compostela: Edicións do Cerne.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- Miguélez-Carballeira, H. (2014). *Galiza, um povo sentimental? Género, política e cultura no imaginário nacional galego*. Santiago de Compostela: Através.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.

Rodríguez, F., & López Suevos, R. (1978). *Problemática nacional e colonialismo: O caso galego*. Santiago de Compostela: Xistral.

Stavenhagen, R. (1981). Siete tesis equivocadas sobre América Latina. *Nuestro Tiempo*, 18-84.

Thompson, S. (2010). Claroscuro andino: Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui. En S. Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (pp. 7-24). La Paz: Piedra Rota.

Wolpe, H. (1975). The Theory of Internal Colonialism: The South African Case. *Collected Seminar Papers. Institute of Commonwealth Studies*, 18, 105-120.



© 2021 por el autor. Licencia a ANDULI, Editorial Universidad de Sevilla. Este artículo es un artículo publicado en acceso abierto bajo los términos y condiciones de la licencia Creative Commons Attribution (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).