

Capitalismo caníbal o calibán. Tensiones de la crítica desde el sur

Cannibal or caliban capitalism. Tensions of criticism from the south

Mikhuq icha kaliban qullqichakuynin pacha. Qullasuyumanta k'amiypa aswan ancha llakikuyninkuna

Federica Scherbosky

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (Inci-husa) y Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina

fedescherbo@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0601-8979

Resumen

La crítica que plantea Marx al sistema capitalista es revisada por Nancy Fraser en su último libro titulado *Capitalismo caníbal* (2023). En él busca ampliar y complejizar la crítica de Marx ya que no solo se centra en la enajenación de la producción, sino en las condiciones de posibilidad de la producción misma. Busca visibilizar las moradas ocultas de la producción en un proceso de ampliación de la crítica marxista. Ponemos en valor su sistematización y entablamos un diálogo con perspectivas situadas en Nuestra América, como es la propuesta de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano. Buscamos hacernos eco de propuestas situadas en nuestro sur y dar cuenta de su potencial crítico y emancipador.

Palabras clave: capitalismo, crítica, colonialidad, calibán, Nuestra América

Abstract

Marx's critique of the capitalist system is reviewed by Nancy Fraser in her latest book entitled *Cannibal capitalism* (2023). She seeks to broaden and complexify Marx's critique since she not only focuses on the alienation of production, but on the conditions of possibility of production itself. She seeks to make visible the hidden dwellings of production in a process of broadening Marxist critique. We value its systematization and establish a dialogue with perspectives situated in Our America, such as Aníbal Quijano's proposal of the coloniality of power. We look for the repercussion of located proposals in our South and to account for their critical and emancipatory potential.

Keywords: capitalism, critique, coloniality, Caliban, Our América

Qillqapa pisiyachiynin

Nancy Fraser warmiqa qillqaynin sutiyuq “*Capitalismo canibal*” (2023) qillqanpim qawan siqinchasqa hawa llaqtamanta llaqtakunaman ustuspa qipakuq qullqichakuspa aycha qurquqkuna, ima *Marx* runapa sakumasqan kuskikuyninwan. Chaypim maskan aswa mirachiyta sasachakuninta *Marx* runapa kuskinasqanta qawaspa, manaña aswan chaninchanchu kikin ima kaq kaqnin llusqisqanmanta, hinapunitaq, kikin kaq qukuqninmanta, manataq ima kaq tukuy kaqninwanchu. Maskantaqmi qawachiyta maypi chaypi imayna pakasqa yachay qukusqanpa yapaynin mirasqanta *Marx* runapa kuskinasqanta. Churasuntaqmi, aswan chaninchayninta siqinchaspa rimanakunapaq ima *Apyalapa* qawayninwan qawaspa, hina ima *Aníbal Quijano* runapa atiyinpa panpa runakunapa sakumayninwanhina. Maskanchiktaqmi chiqap sakumayninchik uyarikuyta qulla suyupi qispichikuyninmanta aswan allin kuskinayninmanta willanchik.

Qhapaq siminkuna: qullqichakuynin pacha, k'uskiynin, hawa llaqtamanta llaqtamkunaman ustuspa qipakuq, caliban sutiyuq runa, Apyayalanchis

Fecha de envío: 21/7/2024 **Fecha de aceptación:** 8/10/2024

Diálogos posibles para ampliar el presente de un *capitalismo caníbal*

La pensadora estadounidense Nancy Fraser condensa en su último libro, *Capitalismo caníbal*, publicado en 2023 en español, una serie de reflexiones y propuestas sobre las que viene trabajando en el último tiempo. Plantea inicialmente un diagnóstico agobiante acerca de la realidad, que pone en cuestión la propia supervivencia. “¿Estamos al horno?” se pregunta con hondura para iniciar el entramado de una respuesta densa y compleja que es la que se articula en su libro. Sin embargo no se centra en describir aquí las múltiples crisis por las que estamos atravesando en la actualidad, que son, supone ella, conocidas por todos. Pretende en cambio ofrecer un diagnóstico, que considera superador, para analizar las posibles causas de estas crisis.

La teoría crítica existente presenta limitaciones a la hora de analizar la realidad actual, debido a que parte de un mal diagnóstico, sostiene la autora. Mejorar entonces el diagnóstico nos posibilitará ampliar y ajustar a la vez la crítica, fruto de la nueva teoría que propone. No obstante, es nuestra intención enfatizar que lo que la autora propone como un mejor diagnóstico para una mejor teoría crítica, tiene ya un largo recorrido en América Latina, y particularmente en el pensamiento latinoamericano, como formas de resistencia a aquello que se denunció como una trama de modernidad-colonialidad europeo, capitalista y patriarcal.

Nos resulta importante explicitar que es posible percibir en Fraser un cambio en la noción misma de teoría crítica, que está más enfocada en ser un cierto salvavidas, que nos ayude a pensar, pero sobre todo a sobrevivir, más que como un horizonte de utopía. Hay un ahínco en la supervivencia en el presente más que una proyección de futuro y eso implica una distancia con aquello que entendemos por teoría crítica clásica, entendiéndolo por ello el horizonte frankfurtiano. Sin dudas esto responde a un cambio de época, en la que los horizontes temporales también se han visto modificados y justamente Fraser propone revisar, repensar y transformar el presente para que pueda seguir habiendo un futuro. Nuestra propuesta retoma el guante y pretende justamente no solo transformarlo, sino también ampliarlo, ya que hay múltiples perspectivas que pueden ser retomadas para pensar procesos de transformación. No porque tengamos una pretensión de totalidad que no es tal, sino porque la complejización y ampliación del presente nos abre mayores posibilidades de futuro¹.

Un nuevo diagnóstico para una nueva teoría crítica

No hay que andar mucho para encontrarse con el objeto central del diagnóstico de Fraser, que de hecho es lo que da nombre a la obra, a saber, el capitalismo como fundamento de las múltiples crisis contemporáneas, como sistema opresor y agrega ella “caníbal”. La originalidad estriba aquí en ofrecer una concepción ampliada de capitalismo, ya que solo al abrir y complejizar su propia definición es posible ofrecer un mejor diagnóstico y por ende una mejor crítica.

Si bien se lo comprende usualmente como un sistema económico basado en la propiedad privada, el mercado, el trabajo asalariado y la producción con fines de lucro, Fraser plantea que es necesario comprenderlo de manera más amplia y afirma entonces que es un orden social que le permite a la economía sostenerse y alimentarse de soportes extraeconómicos que incrementarán sistemáticamente su capital. En sus propias palabras sostiene que:

“capitalismo” hace referencia no solo a un tipo de economía sino a un tipo de *sociedad*: una sociedad que autoriza a una economía oficialmente designada a acumular valor monetizado para sus inversionistas y propietarios, a la vez que devora la riqueza no económica del resto de los individuos. Al servir esa riqueza en bandeja a las clases empresarias, esta sociedad las invita a hacerse un festín con nuestras capacidades creativas y con las de la tierra que nos da sustento, sin obligación alguna de reponer lo que consumen o reparar lo que dañan. Y esa es una receta que solo pro-

duce problemas. Al igual que el uróboro que come su propia cola, la sociedad capitalista ineludiblemente devora su propia sustancia. Verdadero dínamo de la autodesestabilización, precipita crisis periódicamente mientras por rutina socava las bases de nuestra existencia (Fraser, 2023, p. 19).

Esos soportes extraeconómicos que presentan crisis permanentes pero que de algún modo vivenciamos de manera aislada son, al decir de Fraser, las moradas ocultas de la producción y es hacia allí donde dirige su mirada. Busca ampliar la perspectiva crítica de Marx, ampliando la noción misma de capitalismo, y así como Marx construyó su crítica al capitalismo analizando el sustento del sistema, que para el pensador alemán no estaba en la distribución, sino en la producción, Fraser pretende ir un paso más atrás para analizar las condiciones de posibilidad de la producción misma. Estas condiciones que están dadas no solo por la explotación laboral, propia del sistema capitalista, sino además por la expropiación en términos de raza, género, naturaleza y sistema político, son las que el capitalismo caníbal deglute a cada paso. A partir de allí es que se plantea este capitalismo como caníbal bajo la figura del uróboro que deglute su propia cola, que se fagocita a sí mismo.

Podemos pensar que Fraser en este sentido sigue a Marx a la letra, al pensar un sistema que se pone en crisis a sí mismo, que plantea su propia destrucción, lo que implicaría su propio cambio. Sin embargo Marx sostenía que luego de la destrucción del sistema capitalista devendríamos en un sistema más igualitario, al que postulaba como comunismo. El peligro es que ahora la crisis del capitalismo ha llegado a tal punto que su crisis implica la crisis de la vida como tal. O al menos de la vida humana como la conocemos hasta ahora. La destrucción tal como viene dada hasta el presente no deviene de suyo en un cambio de sistema económico-político, sino en exterminio, al menos de la vida humana. Fraser plantea entonces como alternativa un socialismo para el siglo XXI, pero solo a fuerza de reconfigurar el sistema capitalista en sus propias bases. Su planteo como el de tantos otros teóricos es que si continuamos en este rumbo “estamos al horno”, es decir, vamos hacia un colapso, que va a estar marcado entre otras cosas por un nivel de crisis ambiental considerable. Mientras que si decidimos colectivamente otro tipo de sistema, que no sea ya el capitalismo, quizás podamos reencauzar el barco y solo así sería posible una alternativa.

La autora vuelve a la vieja antinomia, aunque ampliada, entre capitalismo y socialismo, ya que afirma que si el capitalismo ha vuelto como tópico teórico —y práctico— también lo ha hecho el socialismo, como su alternativa más idónea.

Así como propone una crítica y ampliación de la noción de capitalismo que excede su conceptualización como mero sistema económico, también hace lo suyo con el socialismo, para que se configure genuinamente como una alternativa posible. Afirma en este sentido que hay que ir más allá de la socialización de los medios de producción —aspiración a la que adhiere “incondicionalmente”— y transformar también la relación entre la esfera productiva y sus condiciones de producción. Sin esa modificación el socialismo no estará a la altura de las circunstancias y no podrá erigirse como opción, por seguir enquistado en la noción estrecha en términos exclusivamente economicistas, tanto de capitalismo como de socialismo. La ampliación implica, según Fraser, diferentes procesos: primero repensar la frontera entre economía y política, no para abolirla, sino porque “lo que el capitalismo decidió en lugar de nosotros, a nuestras espaldas ahora debe ser decidido por nosotros mediante un proceso colectivo y democrático de toma de decisiones” (Fraser, 2023, p. 224). Justamente una de las denuncias más fuertes de la autora es la segmentación entre política y economía, cuando se trata de fondo del todo social que debería pensarse integradamente. En las sociedades capitalistas dejamos librada la administración del excedente a la economía y particularmente a una economía sostenida en la explotación y en la expoliación incesante, por lo cual repensar qué es el excedente y democratizar su control es parte de las tareas por hacer. Cabe una breve alusión al filósofo latinoamericano Bolívar Echeverría, en quien no nos centraremos aquí específicamente —y del que hay otros textos en este dossier—, pero que señala fuertemente y podría dialogar sin dudas con Fraser en torno al tema del excedente. Echeverría considera que una de las decisiones más fundantes de la modernidad estuvo en torno al excedente y cómo administrarlo, ya que antes del desarrollo técnico de la modernidad lo que primaba era la escasez. Solo a partir del desarrollo técnico de la modernidad, que permite incrementar la producción, se podría haber resuelto la escasez. El problema es que se configura como sistema mundial el capitalismo, lo que genera un proceso de producción dependiente y enajenado, y permite un proceso de acumulación solo para algunos y una escasez, ahora artificial, para la mayoría. Relegar la administración del excedente de la producción al sistema de mercado es parte de los caminos errados ya asumidos según Echeverría en el largo siglo XVI.

Como bien afirma en un libro publicado en los 2000:

la civilización europea debía dar forma o convertir en sustancia suya un estado de cosas inédito: el de la abundancia y la emancipación posibles. Debía dar cuenta de un impulso cuya dirección espontánea iba

justamente en sentido contrario al estado de cosas sobre el que ella, como todas las demás, se había levantado (Echeverría, 2000, p. 146).

La nueva configuración que permite el desarrollo técnico posibilitó a Europa, al menos en primer lugar, cambiar esta configuración. Pero Echeverría sostiene que no se dio como una necesidad histórica unidireccional, sino que se habilitó la posibilidad de elegir qué hacer o cómo vivir esta nueva configuración. Por ello, hay distintos proyectos de efectuación o intentos históricos de actualización, que dotan a la existencia concreta de formas variadas. Hecho por el que ya inicialmente Echeverría sostiene la modernidad como un proceso múltiple, que abre alternativas al sistema imperante.

En lugar de los mercados es otro núcleo ineludible para repensar. Fraser lo critica ciertamente en el sistema capitalista, pero no se deslinda del tema y el rol de los mercados en el socialismo que propone. Postula, de manera escueta al final del libro, la fórmula “sin mercados en la cima, sin mercados en la base, pero tal vez con algunos mercados en el medio” (p. 28). No obstante consideramos que cabe repensarlo en profundidad como parte de los núcleos fundantes del capitalismo. El mercado ha cooptado todos los aspectos de la vida, cosificando y monetizando aun lo que no era monetizable. De allí la denuncia de Marx en torno al excedente que Fraser retoma, al afirmar que:

Por “excedente”, Marx entendía el fondo colectivo de energías sociales que exceden las requeridas para reproducir una forma de vida dada y reponer lo que se agota en el transcurso de la vida. El modo en que una sociedad utiliza sus capacidades excedentes ocupa un lugar central: plantea preguntas fundamentales respecto del modo en que las personas desean vivir [...] Las sociedades capitalistas tienden a dejar esas decisiones en manos de las “fuerzas del mercado”. Tal vez sea esa su característica más relevante y perversa: el hecho de ceder las cuestiones más decisivas a un mecanismo orientado a la expansión cuantitativa del valor monetizado, que es congénitamente indiferente a los indicadores cualitativos de riqueza social y bienestar humano (Fraser, 2023, p. 30).

Quizás allí radica el foco de la crítica de Marx y la ampliación que realiza Fraser, en pensar cómo dentro del sistema capitalista todo se vuelve mercancía, que puede ser de algún modo comprada, vendida o aprovechada por el mercado. El problema justamente radica en que el mercado es ajeno a una vida que no sea cuantificable, o a los aspectos de la vida que consideramos no pueden o deben

ser monetizados y que Fraser piensa como indicadores cualitativos de riqueza social y bienestar humano. Allí centra su ampliación de diagnóstico y de crítica, pues al pensar las condiciones de posibilidad del sistema capitalista incorpora a la ecuación esas esferas que estaban en teoría por fuera de la ecuación monetaria. Lo que busca develar es cómo la racialización del trabajo y la explotación, las tareas de reproducción y cuidado, la naturaleza y los sistemas políticos democráticos aportan al sistema económico su sustento, para que este pueda ser monetizado del modo que conocemos. Es decir hay una mercantilización también de esas esferas, pero el aprovechamiento de esto recae en el sistema productivo y no en la base que lo sostiene. Por ello Fraser plantea dos zonas macro que engloban esta perspectiva: una explotable, clásica en el marco del sistema de producción capitalista que conocemos, y otra expropiable, que es la ampliación de estas esferas “no productivas”, pero que sostienen a la producción, ya que todo lo que aportan no se paga o si se lo hace es de manera irrisoria, por lo cual la explotación puede seguirse manteniendo en los parámetros usuales. El trabajo racializado no se pagó históricamente y si se lo hace en la actualidad es considerablemente menos que el trabajo de “blancos”, las tareas reproductivas y de cuidado siguen funcionando centradas en el amor, más allá de las denuncias y reivindicaciones de múltiples feministas acerca de esto como trabajo no pago. La naturaleza sigue siendo rapiñada de manera pasmosa, sin pensar en sus consecuencias y suponiendo una autorreparación infinita. Y por último los gobiernos democráticos que han sostenido la división moderna entre economía y política, para que los capitales puedan trabajar cómodamente tanto en torno a la explotación como a la expropiación, con todos los marcos jurídicos como aval. La separación entre economía y política, propia de la modernidad y articulada fuertemente con los Estado-nación modernos, rompió los procesos comunales y comunitarios de sociedades colectivas que definían por ejemplo en torno a su excedente. El núcleo de lo social como un todo se escinde en esferas que supuestamente nada tienen que ver una con otra, lo cual habilita a los capitales a la desmesura que conocemos. Entre los múltiples análisis que amplían esta última perspectiva es interesante el de Silvia Federici, en el libro de *Calibán y la Bruja* (2010), ya que muestra con un gran detalle histórico y documental cómo ese proceso comunal se fue cercenando y privatizando, a fin de segmentar las esferas en público y privado, productivo y reproductivo, económico y político, entre otras. Rita Segato hace lo propio en muchas de sus obras, entre las que destacamos *La guerra contra las mujeres* (2016), pues analiza también la ruptura de la modernidad con el mundo anterior y como en esa fragmentación se separan las esferas de lo que anteriormente se constituía como un todo social. Lo

hace desde una perspectiva situada en América Latina y desde el feminismo, por lo cual articula varias de estas “moradas ocultas” que Fraser rescata.

Es posible sostener que Fraser en su texto plantea una reconceptualización del capitalismo de manera combinada, es decir, en términos teóricos, sin duda, pero entrecruzado con una perspectiva histórica y también con un planteo programático en su propuesta del socialismo del siglo XXI. Ahora bien, nos interesa recuperar y explicitar su ampliación teórica y su perspectiva histórica, ya que solo en función de comprender esa ampliación podremos asumir su perspectiva emancipatoria. La autora se pregunta entonces:

¿Podemos concebir un proyecto emancipatorio, contrahegemónico, de transformación ecosocial con suficiente amplitud y visión como para coordinar las luchas de múltiples movimientos sociales, partidos políticos, sindicatos y otros actores colectivos, un proyecto cuyo objetivo radique en enterrar al caníbal de una vez y para siempre? Argumentaré que, en la actual coyuntura, nada que no sea un proyecto de esas características podrá ayudarnos (Fraser, 2023, p. 21).

Allí radica su intento de conectar todas las esferas que el caníbal devora sistemáticamente, pero que vivenciamos de manera segmentada. Justamente reconectar esas esferas es parte de su proyecto teórico, crítico y emancipatorio; ya que los sujetos experimentamos múltiples crisis e incluso muchas veces contradicciones entre esas mismas crisis que vivenciamos en el mundo contemporáneo, porque cada una de estas esferas tiene su propia gramática y su propia ontología. Sin embargo los sujetos estamos atravesados por todas ellas y además el capitalismo se empeña en fragmentarlas, sobre todo también para hacer lo propio con las luchas, reacciones o procesos emancipatorios que puedan llegar a surgir. La fragmentación en la construcción de alternativas es parte de lo mismo que hay que combatir y en función de esto es que Fraser apela a una teoría general y, podríamos decir en este mismo sentido, a una crítica total.

Lejos de generar una lógica única y general de reificación, la sociedad capitalista alberga normativas diferentes y abarca una pluralidad definida de ontologías sociales distintas pero interrelacionadas. Queda pendiente ver qué sucede cuando estas ontologías colisionan. Pero la estructura que las sustenta está clara: la topografía normativa que distingue el capitalismo surge de las relaciones entre el primer plano y el trasfondo que hemos identificado. Si nuestro objetivo es desarrollar una teoría crítica, debemos reemplazar nuestra

visión del capitalismo como forma reificada de vida ética por una perspectiva estructural más diferenciada (Fraser, 2023, p. 47).

Esta estructura implica las esferas de la opresión racial, de género, la degradación ecológica y la dominación política como trasfondo sobre el que se erige el primer plano de la explotación económica específicamente. Entre las múltiples particularidades a rescatar de estas esferas es que al poseer gramáticas y ontologías diferentes a las del mundo mercantil, implican reservorios normativos no económicos, a partir de los cuales pueden surgir perspectivas críticas desde dentro del propio sistema.

Aquí se abre una discusión bien interesante, primero acerca de si hay un por fuera a esta estructura propuesta por Fraser y concomitante con ello a pensar si es posible una crítica inmanente al mismo sistema en que se está. Cuestión que consideramos de manera plena, ya que no solo coincidimos con la mirada de Fraser, sino también con la que desarrollaremos de Quijano, acerca de la trama modernidad-colonialidad, que implica un patrón de poder mundialmente hegemónico y ello no impide la crítica al sistema mismo, que no puede hacerse desde otro lugar sino desde dentro. Nos situamos en este sentido en una perspectiva que sostiene la crítica como proceso inmanente, para abrir desde allí otras realidades posibles.

La otra cuestión para tener en cuenta es no caer en el error, tanto conceptual como romántico, de pensar a estas esferas por fuera del capitalismo, ya que si bien no son el primer plano, sino el trasfondo, como propone Fraser, están constituidas desde él y dentro de su estructura. Lo posibilitan como esferas “extraeconómicas” y si bien es cierto que guardan una normatividad diferente a partir de la cual pueden pensarse procesos emancipatorios, estas esferas no son esencialmente críticas, ni están constitutivamente al margen, sino estructuralmente imbricadas en el mismo sistema que pretenden combatir.

Estas corrientes tratan “el cuidado”, “la naturaleza”, la “acción directa”, el uso colectivo de recursos”, o el (neo) “comunismo” como si fueran intrínsecamente anticapitalistas. Debido a esto, pasan por alto que sus prácticas no son exclusivamente generadoras de críticas, sino que también forman parte esencial del orden capitalista. Según mi interpretación, en cambio, la sociedad, la organización política, la naturaleza y la periferia expropiable surgieron al mismo tiempo que la economía y se desarrollaron en simbiosis con ella (Fraser, 2023, p. 51).

Por ello se trata de analizar cómo se configura la relación entre lo que ella de-

nomina primer plano y trasfondo, o la economía capitalista y sus condiciones de posibilidad no económicas. Esta tensión que ya han trabajado numerosos autores latinoamericanos, entre los que destacamos a Aníbal Quijano con su planteo de modernidad-colonialidad y también a Bolívar Echeverría con su modernidad múltiple, pero particularmente con su ethos barroco, es lo que consideramos Fraser plantea aquí como lucha por los límites. Lucha que se lleva a cabo a lo largo de la historia y que justamente da cuenta de la posibilidad de transformación del propio sistema, ya que al analizarlo a través del tiempo podemos observar cómo han cambiado las configuraciones de los límites en cada una de las esferas. Estos límites se transforman en función de la presión que suelen ejercer estas esferas no económicas, pero en las que se vivencian también instancias de desigualdad que Fraser considera que no son económicas, pero que desde nuestra perspectiva sostenemos que no pueden pensarse por fuera de la distribución material de los recursos, así como de la idea de un bienestar general o una vida digna. Así la frontera entre producción y reproducción social da forma a la desigualdad de género y empuja las luchas encabezadas por los movimientos feministas. La frontera entre explotación y expropiación instituye la dominación racial y colonial, y provoca las luchas de los movimientos antirracistas, antiimperialistas, por los derechos de los pueblos originarios y también por los derechos de los migrantes. La frontera entre economía y naturaleza no humana instaura la ruptura metabólica y acicatea las luchas ecologistas. La frontera entre el poder privado y los poderes públicos que le son necesarios provoca la constante horadación de lo político (“faenas de la democracia”) empujando a luchas en su defensa. No obstante ni las luchas feministas, antirracistas, ecologistas o en defensa de la democracia pueden situarse al margen del capitalismo, ya que como bien sostiene la autora es el trasfondo del sistema, por lo que inciden directamente en la producción y distribución de los recursos y en las formas de vida de la población. Si bien adherimos a su idea de que son reservorios normativos no económicos, podemos sostener que no lo son exclusivamente, ya que como la misma autora sostiene en otras partes del libro están en simbiosis con él.

De hecho en la misma clasificación que sostiene entre las zonas explotables y las expropiables, que son aquellas que el capital toma de manera desmedida sin ningún tipo de paga o de manera subvaluada, para que la zona explotable rinda del modo en que lo hace, da cuenta de que estas zonas expropiables no terminan de ser reservorios no económicos de manera plena. Solo en tanto que el capital se apropia de la reproducción, de la naturaleza, del trabajo y las vidas racializadas y de los sistemas políticos que garantizan las normativas necesarias para que operen

de manera libre, sofocando levantamientos o rebeliones y sosteniendo normativamente la vulnerabilidad de esas vidas expropiables, es que el capital puede continuar creciendo desmedidamente y así llegar al punto de fagocitar sus propias condiciones de producción. Ampliar entonces la noción de capitalismo le permite a Fraser un mejor diagnóstico para una mejor crítica.

Hablar del capitalismo como un orden social institucionalizado, fundado sobre estas separaciones, es sugerir su imbricación estructural y no accidental con la dominación de género, la degradación ecológica, la opresión racial/imperial y la dominación política (por supuesto, todo eso en conjunción, con su igualmente estructural y no accidental dinámica en primer plano de la explotación de la fuerza de trabajo —doblemente— libre) (Fraser, 2023, p. 48).

Por último, nos interesa señalar una cierta historización que realiza la autora en torno a cómo se va produciendo esa lucha por los límites entre las esferas extraeconómicas y el capital. Las clasifica en cuatro periodos: el “capitalismo comercial o mercantil” que va del siglo XVI al XVIII, el “capitalismo liberal-colonial” a partir del siglo XIX, el “capitalismo administrado por el Estado” que se inicia en la etapa entreguerras y se consolida en la segunda posguerra, y el “capitalismo financierizado” que va desde los años setenta hasta la actualidad.

Consideramos que el planteo de Fraser logra mostrar ciertas cuestiones estructurales del sistema, a la vez que da cuenta de corrimientos en las fronteras entre el capital y sus soportes extraeconómicos y cómo cambian en función de ello las condiciones de dominación, explotación y expropiación. Sin embargo, nos distanciamos de la caracterización histórica que realiza que no deja de pecar de centralista, eurocéntrica, con todo el tinte que ello implica. A partir de situarnos en otro lugar de enunciación es que realizamos algunas notas a modo de cruce para repensar el capitalismo caníbal tal como lo propone.

¿Caníbal o calibán? Perspectivas desde América Latina

Cabe la digresión, y no tanto, acerca de la adjetivación de “caníbal” del capitalismo para situarnos desde nuestro sur. Adherimos sin dudas a lo expresado por la autora acerca del uróboro, es decir, de la serpiente que se come su propia cola y en este caso del sistema que devora sus propias condiciones de producción, esas moradas ocultas que son su sustento y posibilidad. También algunas otras nociones que retoma en torno a movimientos astrales de succión o incorporación de

la masa de unos astros por otros y en de manera análoga plantea cómo el capital atrae a su órbita riqueza natural y también social de la “periferia”, o en el ámbito empresarial en el que una empresa canibaliza a otra impidiendo su funcionamiento o incorporándola en su esfera; hecho que sucede en el ámbito social donde la economía capitalista devora ecosistemas, sistemas reproductivos y capacidades estatales, como motor de su producción netamente económica.

Nos interesa ampliar la primera definición que da la autora sobre lo caníbal haciendo alusión al consumo ritual de carne humana por otro ser humano y asume por cierto que esta acepción resulta completamente sesgada y discriminatoria. Afirma que

cargado de una larga historia racista, el término se aplicó, por una lógica invertida, a los africanos negros situados en el extremo receptor de la depredación euroimperial. Por lo tanto, hay una cierta satisfacción en pagar con la misma moneda e invocarlo aquí como descriptor de la clase capitalista: un grupo que, como expondrá este libro, se alimenta de los demás (Fraser, 2023, p. 17).

Apreciamos el señalamiento de la autora y su pretensión de justicia, pero no podemos dejar de señalar su vínculo con América, ya que a partir del llamado “descubrimiento”, la noción de “caribe” por su asociación con caníbal fue el primer nombre otorgado por los colonizadores iniciando así una larga historia de dominación.

Profusos son los estudios al respecto, de los que Fraser no da cuenta, ya que lo vincula con África, pero no con América. Del mismo modo sus análisis sobre el racismo como estructural al capitalismo, hacen alusión a una tradición de “marxismo negro” propia de los planteos del norte y así con el resto de las esferas que analiza. Sus incursiones teóricas hacia el sur son una tarea pendiente, por ello nos interesa ampliar el horizonte aquí y retomar lo caníbal como la primera identidad construida desde los europeos. Primeramente sostenida en el error de considerar que habían llegado a la India inscribieron a los indígenas americanos a la identidad de caníbales, por un lado por su asociación a Caribe, a Kanibas, como parte de aquellos que poblaban la tierra del Gran Kan —a donde pensaba había llegado Colón— y, por otro, a sus relatos nunca del todo probados de prácticas antropófagas.

Sofía Reding Blase, en dos de sus libros, *El buen salvaje y el caníbal* (1992) y *La mirada caníbal* (2020), se ha ocupado larga y minuciosamente de analizar las car-

tas y documentos de la época para desentrañar las interpretaciones de Colón, de Vesputio y de distintos navegantes de la época. Nadie afirma efectivamente haber visto actos de canibalismo, sino que se afirman en dichos, en suposiciones, e incluso en que muchos viajeros no vuelven, por lo que consideran que fueron comidos. Según sostiene la antropóloga mexicana, “el problema de Colón es que se obsesionó por escuchar la palabra ‘caniba’ que tradujo libremente como ‘habitantes de las tierras del Gran Kan’”. También entiende que dichos canibas tienen cabeza de perro (can) con las cuales se comen a sus víctimas, lo que le hace pensar que estos hombres “debían ser del señorío del Gran Can, que los captivaban’ [...] Colón ya no dudó ni un ápice que había llegado al país del Gran Kan cuando oyó decir que tierra adentro de Cuba, o ‘Cubanacán’, había oro” (Reding Blase, 1992, p. 37). Aunque Colón, a diferencia de Vesputio, no estaba del todo convencido del carácter antropófago de los caribes, logra incorporar a nuestra lengua la palabra *caníbal* y construye la primera caracterización de los nativos americanos como salvajes y de América como El Dorado; cuestión que consideramos produce, al estilo de lo afirmado por Dussel, una gigantesca inversión. Se inicia así el proceso de canibalismo que Fraser también denuncia como invertido, ya que la acusación de caníbales marca y constituye la identidad de los nativos americanos, mientras que la apropiación caníbal de la mano de obra esclava y de la materia prima de América se lleva a cabo con desmesura por las potencias colonizadoras.

Apetitos extremos que constituyen identidades bien diferenciadas en las que las víctimas inocentes son consideradas culpables, salvajes, bárbaras y por eso mismo prescindibles o expropiables y los victimarios son inocentes, meritorios en sus supuestos actos de emancipación. Solo que, como se viene denunciando en el pensamiento latinoamericano desde su constitución, la depredación salvaje que se inicia con la conquista es estructural al capitalismo, sobre la base de nuestras vidas y nuestros recursos. 1492 como inicio de ese sistema modernidad-colonialidad en el que se nos sitúa como salvajes, caníbales, bárbaros, monstruosos y que justifica el apetito extremo de nuestros recursos y de nuestra fuerza de trabajo como mera mercancía barata y consumible.

En función de esta digresión acerca de lo caníbal que constituye nuestra identidad es que nos interesa hacer hincapié en la historización planteada por Fraser que se ajusta, en el mejor de los casos, para los países “centrales”, es decir, Europa y Estados Unidos, que es desde donde ella se sitúa y produce; pero no para las periferias y los sures donde habitan esos condenados de la tierra, completamente expropiables que se articulan de manera estructural a partir de 1492.

El segundo momento que ella plantea como “liberal colonial” a partir del siglo XIX no se ajusta en absoluto a nuestros sures, ni tampoco es una instancia superada que deviene en un capitalismo administrado por el Estado y en la actualidad por uno financierizado como ella postula. Si bien es cierto que hay etapas que de algún modo caracterizan las formas económicas dominantes, Fraser no registra la colonialidad como una trama estructural de nuestras identidades y de nuestra economía. Plantea la colonia como una etapa superada, que concibe desde los países dominantes y desde una perspectiva preponderantemente económica, pero aunque analiza la trama racial y otros reservorios no económicos, no termina de entrecruzarlos plenamente y así notar cómo todas estas expropiaciones se dan estructuralmente o de manera más cruel en todos esos lugares históricamente coloniales. Hay además una trama temporal que no logra explicar del todo, ya que por un lado plantea una historización de manera lineal, y luego trabaja como primer esfera canibalizada el racismo, asumiendo de hecho la imbricación ineludible de capitalismo y racismo. Al pensarlo de manera estructural su vigencia es permanente y, por ello, una perspectiva lineal y etapista vuelve confuso el análisis que la propia autora intenta articular.

Aquí es donde Aníbal Quijano se nos vuelve un autor inevitable, ya que consideramos plantea de un modo lúcido y clarificador la trama modernidad-colonialidad. Articula la raza como un factor de clasificación social de la población, que, si bien se constituye en la modernidad colonial, perdura hasta la actualidad conformando esa colonialidad identitaria para todos los condenados de la tierra, siempre vigente y en absoluto como etapa pasada. Quijano logra explicitar con elocuencia, hace ya muchos años, cómo el capitalismo es netamente racista y articula un patrón de poder mundial, que se dio en términos no solo de poder, sino también de saber, de género, de la mirada, entre tantos otros. Estos reservorios no económicos que plantea Fraser han sido explicitados por Aníbal Quijano y por diferentes pensadores y pensadoras hace ya tiempo, lo que constituye uno de los puntos nodales del pensamiento latinoamericano; porque nuestras realidades vitales han sido constituidas a partir del capitalismo y de sus crisis desde hace cinco siglos. Porque esas crisis, que son estructurales al sistema, vienen siendo pagadas con la sangre de nuestros caníbales/calibanes.

Nos interesa profundizar en las implicancias de estos hechos históricos, en cómo se fueron articulando como fundamento de nuestras historias, de nuestras culturas y de nuestras subjetividades. La noción de colonialidad de Quijano denuncia que la trama que se articuló en la modernidad sigue vigente en la actualidad, pues, como bien

afirma, “la globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/ moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial” (Quijano, 2014, p. 201).

El sociólogo peruano diferencia colonialismo y colonialidad y para ello nos remite a su artículo “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, publicado en la revista *Perú Indígena*. Allí describe su concepción de modernidad-colonialidad, pero debe primero definir qué es la colonialidad. El colonialismo en América Latina concluye, de manera más o menos generalizada, a fines del siglo XIX (aunque aún hay enclaves coloniales) y, en ese sentido, la historización que realiza Fraser de algún modo coincidiría. No obstante nos interesa hacer hincapié en que, como sostiene Quijano, hay instancias del colonialismo que se perpetúan, más allá del fin de este. La subjetividad que se crea bajo la trama del colonialismo, las relaciones intersubjetivas, la opresión, la organización de la vida, del trabajo, la concepción de la organización y la centralidad del mundo en función de Europa, entre otras, permiten que Quijano sostenga el concepto de colonialidad como la estructura de poder que se perpetua más allá del fin del colonialismo. Este patrón de poder se sostiene sobre dos ejes, uno es la raza como factor de clasificación social y otro es el control del trabajo bajo la estructura del capital, cuestión que deviene en el capitalismo. Cuando ambos ejes se entrecruzan, termina de conformarse este patrón de poder colonial, ya que se produce una clasificación racial del trabajo y de todas las instancias que devienen de él. Esta trama, afirma Quijano, proviene del colonialismo, se crea allí, pero lo excede por mucho, por lo que le fue necesario generar otro concepto que posibilite pensar la presencia del colonialismo en la actualidad, y en ello radica la noción de “colonialidad del poder”. Al historizar este proceso afirma que:

la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como “raciales”, étnicas, “antropológicas” o “nacionales”, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión “científica” y “objetiva”) de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder. Dicha estructura de poder fue y todavía es el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental. En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la

población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las “razas”, de las “etnias”, o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante (Quijano, 1992, p. 12).

En este sentido es que Quijano sostiene que, si bien la conquista terminó y la colonización también, sigue operando un patrón de poder que articula nuestras subjetividades y nuestras culturas, y esto es justamente la colonialidad. La dominación, la opresión, la racialización siguen operando en la actualidad, por lo que nuestras subjetividades y culturas siguen siendo colonizadas constitutivamente. De hecho, cabe destacar que para Quijano prima de algún modo esta estructura de poder marcada por la noción de “raza”, etnia o nación colonizada para pensar los procesos de dominación en términos de clase y explotación. Denunció en numerosos textos, ya en el siglo pasado, que solo en función de la existencia de formas de trabajo no formalmente capitalistas y salariales, como la servidumbre, la mita, el yaconazgo, entre otras, que existieron en América hasta por lo menos el siglo XIX, es que fue posible el mercado formal de trabajo explotable en los países europeos. No es posible pensarlo como formas de trabajo precapitalistas, y en este mismo sentido pasadas, primitivas y que evolucionaron hacia las condiciones libres —o doblemente libres, como afirma Fraser—, de explotación, sino como condiciones de posibilidad y en ese sentido estructuralmente constitutivas. Como denuncia el sociólogo peruano ya en los 2000:

En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Así mismo, la servidumbre impuesta sobre los indios, inclusive la redefinición de las instituciones de la reciprocidad, para servir los mismos fines, i. e. para producir mercancías para el mercado mundial. Y en fin, la producción mercantil independiente fue establecida y expandida para los mismos propósitos. Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no sólo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial. Consecuentemente, fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo (Quijano, 2000, p. 219).

Por ello, sostiene Quijano que el nuevo patrón de poder mundial, articulado por la raza, el eurocentrismo y el capitalismo, se configuró a partir de 1492 y sigue vigente en la actualidad, en un entramado más complejo que las relaciones de clase exclusivamente. Afirma entonces que

Sólo con América pudo el capital consolidarse y obtener predominancia mundial, deviniendo precisamente en el eje alrededor del cual todas las demás formas fueron articuladas para los fines del mercado mundial. Sólo de ese modo, el capital se convirtió en el modo de producción dominante (Quijano, 2000, p. 220).

Y este nuevo patrón de poder mundial que llega a constituirse como mundialmente hegemónico a partir de la idea de mundo estructurada por el descubrimiento/encubrimiento de América transforma todas las condiciones de la vida y de la sociedad, y allí radica la potencia de este nuevo patrón de poder colonial que articula nuestro autor. Esas esferas extraeconómicas que desarrolla Fraser son previamente denunciadas por Quijano como estructuradas por el patrón de poder colonial que se impone de manera hegemónica y que funciona de manera estructural y articulada. Así:

cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo (Quijano, 2000, p. 214).

Podemos identificar cada una de las esferas que Fraser postula como moradas ocultas de la producción en esa denuncia de Quijano, en la que señala no solo el espacio del capital como control de la vida y de los recursos, sino también cómo se articula en términos sexogenéricos la dominación a través de la familia burguesa y sus ideales de reproducción y cuidado. Cómo también el Estado-nación defiende ciertas vidas, ciertos derechos y deja vulnerables a tantos otros y cómo incluso avanza sobre nuestras relaciones intersubjetivas articuladas sobre el eurocentrismo y una idea de raza que atraviesa todas nuestras estructuras de poder.

Numerosos pensadores y pensadoras han retomado los aportes de Aníbal Quijano ampliando el concepto de la colonialidad del poder, a la del saber, del género,

del ver, entre otras. Entre los que sin ánimo de exhaustividad mencionamos a Santiago Castro Gómez, Walter Mignolo, Rita Segato, María Lugones, Joaquín Barriendos y varios grupos de pensadores en torno a la idea de modernidad-colonialidad, que siguen ahondando en esta trama siempre necesaria y vigente.

Palabras finales

Por último, y a modo de cierre, nos interesa volver a la idea de caníbal y su anverso emancipador, Calibán, quien también tiene una larga historia en Nuestra América, pero que elegimos puntualizar en la interpretación que hace el pensador cubano Roberto Fernández Retamar, quien señala que:

Hace más de veinte años propuse al mítico hijo de Sycorax como imagen de la cultura correspondiente a lo que José Martí llamó “Nuestra América”, la cual tiene vastas raíces mundiales. Pero el poderoso concepto-metáfora que es Calibán (insisto: un “concepto-metáfora”, en forma alguna solamente “un nombre en una pieza”) aludirá en estas páginas no sólo a la América Latina y el Caribe sino, como ha sido tan frecuente, a los condenados de la Tierra en su conjunto, cuya existencia alcanzó dimensión única a partir de 1492 (Fernández Retamar, 2004, pp. 117-118).

Calibán como aquel hijo bastardo de la dominación, pero también de Sycorax, una bruja emparentada a la naturaleza desbordante del Caribe. Calibán como aquel esclavo, oprimido, pero que logra incorporar la lengua del opresor para maldecirlo. Quizás sea hora de pensar un capitalismo calibán, como aquel que, a partir de una crítica inmanente al propio sistema, logra levantarse para decir basta y maldecirlo. Como aquel que es parte constitutiva de la opresión, pero donde siempre queda un resquicio de libertad, de agenciamiento, aunque sea para maldecir. Porque en caso contrario la historia sería todo aquel mecanicismo que criticamos, y sobre todo porque quizás las denuncias acuciantes y desenfrenadas de estos tiempos sea, al menos en parte, porque la devastación les llega al norte, a sus espacios, a sus aires, a sus vidas, a sus relaciones; devastaciones con que hemos crecido en estos sures, con las que nos hemos constituido y a las que hemos buscado la forma de hacerle frente, o al menos ciertos resquicios para resguardar la vida en medio de la muerte. Porque nuestras tramas ancestrales de vínculo con la naturaleza y con otras formas de producción han mixturado barrocamente nuestras conformaciones identitarias, porque en el sur hace cinco siglos que “estamos al horno” y aun así resistimos, vivimos, continuamos. No se trata de desligarnos o no considerar la agudización de la crisis planetaria en la que nos encontramos, pero

quizás se trate de seguir reivindicando otras formas que son parte de nuestras raigambres, de nuestras prácticas de priorizar la vida aun en medio de la devastación y la muerte. De esos los calibanes sabemos mucho.

Nota

- 1 Hay mucho camino en este tema de la mano de pensadores como Boaventura de Sousa Santos, Alexander von Humboldt, Arturo Roig, entre otros. Hemos trabajado algunas de sus perspectivas en artículos ya disponibles en Scherbosky (2017).

Referencias bibliográficas

- Bidaseca, K., Carvajal, F., Mines Cuenya, A. y Núñez Lodwick, L. (2016). La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano. Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo. En: *Papeles de Trabajo*, 10(18). <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/article/view/686/1574>
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Echeverría, B. (2002). La clave barroca en América Latina. http://bolivare.unam.mx/ensayos/la_clave_barroca_en_america_latina
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Fraser, N. (2023). *Capitalismo canibal*. Siglo XXI.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2014). *Modernidad, crisis y crítica*. Palinodia y La Cebra.
- Gramaglia, P. (2018). El proyecto Modernidad/Colonialidad. Aportes para la construcción de un conocimiento autónomo de América Latina. *Pelícano*, 4, 101-118.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>
- 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*. CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Scherbosky, F. (2017). La interculturalidad, la ruptura, la conciencia de mundo y lo abismal. Aportes para una Epistemología Antropofágica desde el sur. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 9, 25-48.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.