



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

Religión, política, teología: una conversación con Achille Mbembe¹

Gayatri Chakravorty Spivak

Achille Mbembe: Muchas gracias, David. Es realmente un placer reencontrarse con viejos amigos. No sé tú, Gayatri, pero yo he venido aquí durante los últimos tres años. Cada vez, no sólo tuve el placer de hacer nuevos amigos, sino también de reencontrarme con viejos, y poco a poco empecé a sentir que una parte de mi pertenece aquí, aun cuando mi centro de gravedad sea Johannesburgo y el continente de África. De hecho, la última vez que nos encontramos tú y yo fue en Johannesburgo, durante una Bial organizadada por Okui Enwezor, el anterior director de *Documenta*. Esto fue hacia fines de los 90. Pero, no te he extrañado en absoluto. Como todos sabemos, Gayatri está siempre con nosotros. Siempre que tratemos de asir y comprender los tiempos que vivimos, ella es y siempre será, intelectualmente al menos, nuestra *compagne de route*. De hecho, unas semanas atrás, me encontré relejendo *Crítica de la razón postcolonial*.

Ahora, con tu permiso, Gayatri, me gustaría comenzar nuestra conversación con una serie de preguntas, deliberadamente formuladas de forma amplia, abierta, junto con algunas sugerencias. Cada una de ellas tiene que ver no sólo con la continua y mutua implicación entre la religión, la política y la ética, sino también con la cuestión de las

¹ Publicado originalmente como Spivak, G.C. (2007). "Religion, politics, theology: a conversation with Achille Mbembe" en *Boundary 2*. 34 (2): 149–170. Duke University Press.

Otros Logos agradece a Gayatri Chakravorty Spivak por los permisos editoriales otorgados muy amablemente, lo que honra a nuestra revista y a Kerin Ogg por las gestiones editoriales ante Duke University Press.

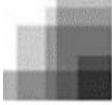
Traducido al español por la Lic. Mariana Belén Carrizo (CONICET-IPEHCS, Universidad Nacional del Comahue). E-mail: mari.carrier@gmail.com Traducción supervisada por Anne Freeland (Columbia University, Latin American and Iberian Cultures) E-mail: af2496@columbia.edu

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

fuerzas destructivas que parecen estar contenidas en el pensamiento y práctica de la “redención” y en la misma idea de lo “sagrado”. El problema es el siguiente: ¿en qué manera podemos dar sentido al fenómeno de la duradera presencia de la religión en la política y cultura contemporáneas? ¿Hay algo nuevo en el hecho de que la fe como tal se ha convertido en una dimensión crucial de la subjetividad política actual? En otras palabras. ¿es posible problematizar la religión (o, para ser más específico, re-interrogar la vieja categoría de lo teológico-político) de tal manera que la crítica de la religión se vuelva políticamente fructífera, tomando, al mismo tiempo, cada vez más seriamente la religión en sí como una crítica de lo político en nuestros tiempos?

Añadí la frase “en nuestros tiempos” en parte porque estoy impresionado por las continuas transformaciones en la naturaleza de la crítica política contemporánea. Durante el último cuarto del siglo XX hemos sido testigos de un “retorno” si no de la ética *per se*, al menos del desarrollo de un modo de razonamiento ético-jurídico que aborda políticamente las difíciles cuestiones de la violencia y lo sagrado, el terror y la ley, la vida, la muerte y la soberanía, la pérdida y la melancolía, o, como podemos ver en Sudáfrica, los dilemas políticos acerca de la verdad, la esperanza, la justicia, y la reconciliación. Estas nuevas formas de crítica política no están simplemente prestando una atención incidental a lo teológico. Más a menudo se han comprometido en una deliberada y explícita confrontación con la teología en sí. Este es el caso de Derrida, Badiou, Agamben, Nancy, Vattimo, Milbank, de Vries y, en menor medida, Žižek, entre otros. Aun intelectuales seculares como Judith Butler parecen creer que hay algo que rescatar si no de la herencia teológica de las religiones abrahámicas en general, al menos de las estimaciones teológicas de Levinas o Martin Buber, algo que obviamente cree relevante para los tiempos en los que vivimos. Por tanto, se puede decir que, en cierta medida, nos hemos movido más allá de un tiempo, no hace mucho, en el que generaciones tras generaciones de revolucionarios de izquierda denunciaban a la religión como una fuerza de alienación que amenazaba la libertad humana.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

Me pregunto si acaso la aparición de estas nuevas formas de crítica teológico-política y el giro ético-jurídico tienen algo que ver con el hecho de que nuestro desarticulado mundo experimenta lo que –a falta de un término mejor- debería llamar *incertidumbre radical*. Es evidente que ya no tenemos respuestas pre-determinadas para preguntas fundamentales como: ¿Quién es mi vecino? ¿Qué hacer con mi enemigo? ¿Cómo tratar al prisionero? ¿Puedo perdonar lo imperdonable? ¿Cuál es la relación entre la verdad, la justicia, y la libertad? ¿Hay algo que pueda considerarse invaluable, como para ser inmune al sacrificio? Para poder abordar de forma productiva estas difíciles preguntas, debemos tomar en serio lo teológico en sí mismo, y completar la crítica del mito de la secularización -y, por tanto, la crítica de la propia modernidad- que comenzó hace mucho tiempo.

A pesar de la nueva crítica política de la que acabo de hablar, la religión como lenguaje o la religión como fuerza geopolítica sigue siendo analizada de forma reduccionista o simplista. Tomemos por caso eventos como el auge de los movimientos revivalistas islámicos contemporáneos. ¿Por qué se los sigue considerando como expresiones de tradiciones que obstaculizan el progreso de la “modernidad” y la “democracia”? ¿Por qué a pesar de la crítica constante, la “tradición” sigue siendo vista como algo fijo, que no cambia, repetitivo, irracional? ¿Cuántas veces se nos ha dicho que en el mundo del Islam la existencia humana encuentra su base inquebrantable en la voluntad divina? Se nos hace creer que en las llamadas “sociedades islámicas” es intrínsecamente imposible ejercer la razón, que por el acto de pensar se sanciona el fin de la religión. En otras palabras: lo que se le pide al Islam –sea lo que sea que este término signifique y sean quienes sean los que respondan a ese nombre– es que demuestre que puede convertirse en una “religión de la razón”. Implícita en tal requerimiento está la ilusión de que no hay lugar para la “violencia extrema” en una “religión de la razón”, de la cual, obviamente, el Judeo-cristianismo (démole ese nombre) es, al menos según el papa Benedicto, la manifestación perfecta.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

Es en respuesta de tal forma de pensar –que es en sí misma una forma de violencia– que un número creciente de académicos, hombres y mujeres de buena voluntad, han estado gastando una increíble cantidad de dinero, tiempo, y energía en demostrar que la incompatibilidad entre religión y razón en el Islam no tiene nada que ver con la religión del Corán *per se*, sino con la forma en que el poder político ha llegado a ocupar en el Islam el lugar trascendental de Dios. En la actualidad, una variedad de intelectuales islámicos están ocupados tratando de mostrar que, de hecho, los propios recursos creativos e intelectuales del Islam permiten un pensamiento de la democracia, un *pensée de la démocratie*. Para mí, este tipo de trabajo pertenece al ámbito de la apologética. El razonamiento apologético está lejos de ser un llamado a revalorizar, o al menos a tomar más seriamente de lo que suele tomarse, las bases teológicas de la argumentación, un llamamiento proveniente de estudiosos con enfoques tan diferentes entre sí como Talal Asad, Saba Mahmood, Stefania Pandolfo, Nilufer Gole, y muchos otros. En efecto, es importante restituir la inteligibilidad a la religión si queremos dar algún sentido a su racionalidad inherente, sus disciplinas, y sus prácticas.

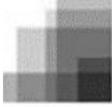
Un tercer punto: la crítica de las ficciones seculares de base a la modernidad occidental se encuentra inacabada. ¿Será que la politización de la religión tenga algo que ver con los límites de la tesis de la secularización del liberalismo oficial? ¿Por qué nos resulta tan difícil admitir que los impulsos e ideas teológicas siguen informando los principios de la democracia liberal? Soy consciente de que poner las cosas en estos términos puede dar lugar a malentendidos. Ahora bien, no estoy diciendo que las políticas democráticas no deberían estar caracterizadas por una distinción entre las esferas política y religiosa. Tampoco estoy diciendo que estas dos esferas deberían fusionarse parcial o totalmente. Que el rol de la religión sea arreglar o poner las cosas en orden para la gente en este mundo y en el próximo, debería ser un asunto de creencia privada. No adscribo al argumento de que tanto la verdad moral y cognitiva, por un lado, como el poder político, por el otro, provengan de Dios y deberían, por tanto, regular todos los aspectos de la vida pública. Pero sí quiero decir todo esto, consciente de los límites de

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

las ficciones seculares que llegaron a colonizar nuestra comprensión de nuestra propia modernidad y nuestro mundo profano.

La creencia de que la modernidad fue alimentada por la razón es notablemente tenaz, a pesar de las obvias y ampliamente difundidas evidencias de lo contrario. Muchos de nosotros seguimos cautivos del mito de una teleología modernista que mide el progreso y el desarrollo en términos de emancipación de la razón de los modos “premodernos” de cognición y acción, así como de la expectativa asociada de que mientras más “modernos” seamos, más retrocederán las instituciones religiosas del ámbito de la política. Sin embargo, la historia de los últimos dos siglos muestra un panorama más disparejo. La modernidad produjo tanto un espacio de secularidad (que, en sí mismo, significa diferentes cosas en diferentes lugares), como los ideales de una religión adecuada, “racional”, que pudiera abarcar y lidiar con los dilemas de la vida moderna. Mi colega en Johannesburgo, Deborah Posel, suele decir que la modernidad en sí misma puede ser considerada como una forma particular de religiosidad -es decir, que la fe moderna en la razón se asemeja, en cierto modo, a la creencia religiosa- al punto que yuxtaponer razón y fe, como si fueran formas alternativas de pensar y actuar, puede ser un engañoso. Por tanto, necesitamos reconsiderar los modos en los que las disciplinas de la racionalidad moderna y la fe moderna se intersectan e interactúan en determinados momentos y lugares particulares. Tales críticas de la tesis de la secularización se encuentran ya establecidas en ciertos cuerpos de conocimiento.

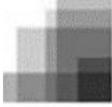
Lo que quiero añadir es que si todo lo que acabo de decir es cierto, entonces tiene poderosas implicaciones para las formas en que teorizamos *la política como teología*, y *la teología como política*. Obviamente, para profundizar en nuestra crítica a las ficciones de lo secular, necesitamos despejar un espacio analítico en el que podamos restituir la inteligibilidad a formas de vida que, de otro modo, serían imposibles de reconocer desde el punto de vista de los vocabularios seculares naturalizados en los debates públicos. Pero debemos ir aún más allá. Se podría argumentar que, históricamente, la relación entre política y religión –tanto en democracias como en las llamadas teocracias- siempre

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

ha sido, una relación necesaria pero imposible. Cada encuentro entre lo político y lo religioso ha acabado por reconstituir cada dominio de nuevo. Ahora bien, si realmente queremos progresar en la comprensión de lo que ocurre en el ámbito de lo religioso en nuestro tiempo, tendremos que tomar en serio las formas en que la gente, en su vida cotidiana y en diferentes contextos, se enfrenta con la *discontinuidad radical* de su experiencia, ya sea en lo que respecta al SIDA, la guerra, la dislocación y el hambre, el miedo y la esperanza, la vulnerabilidad extrema, o con todas esas instancias cotidianas y ordinarias en las que la vida está en riesgo o se vive como desde una grieta.

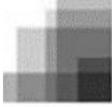
Esto me lleva a la vieja categoría de lo *teológico-político*, la cual ha experimentado una suerte de renacimiento en los últimos tiempos. Me parece que, para reactivar fructíferamente esta categoría para nuestros tiempos y darle un nuevo impulso, necesitamos abordar una serie de cuestiones y esto es en lo que, personalmente, realmente me interesa. La primera tiene que ver con la relación entre la salvación, la destrucción, y la transfiguración. Como sabemos, la redención o la salvación es uno de los temas dominantes de nuestra era. Permítanme formular la pregunta de este modo: ¿Puede un discurso sobre la religión disociarse de un discurso de la salvación, es decir, de un discurso sobre lo santo, lo sagrado, y lo inmune? Si efectivamente la salvación refiere a lo que es “santo”, “sagrado”, e “inmune”, va de suyo que no todas las formas de sacralidad o santidad son, necesariamente, en sentido estricto del término, “religiosas”, aun cuando ellas mismas pretendan serlo. Se podría decir que ciertas formas de sacralidad tienen más que ver con el terror que con la salvación. Pero, en cierto sentido -y esta es mi segunda pregunta- ¿acaso el terror y la salvación no mantienen, en algún punto, un íntimo comercio? Si esto es realmente así, existe entonces una paradoja originaria de la religión: el hecho de que la ley de la salvación exige y excluye el sacrificio. El cristianismo aparece, en este contexto, como la religión que aboga por el “sacrificio del sacrificio”. El sacrificio del sacrificio requiere una operación compleja. Este incluye, como mínimo, el sacrificio de uno mismo, en el sentido

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

de que Dios se sacrifica a sí mismo para traer, de una vez por todas, el fin del sacrificio en sí: y este es, de hecho, el significado profundo de la crucifixión.

Luego, está lo que tiene que ver con lo demoníaco. Como sabemos, “el mal”, “el diablo” o “lo demoníaco”- también son términos que en gran medida forman parte de los tropos dominantes de nuestro tiempo- tanto en política como en las fes pentecostales y carismáticas en las que se supone que el Espíritu Santo sentencia y condena al mundo, separa lo que está bien de lo que está mal, y lidera la cruzada contra la brujería y Beelzebub (el diablo). ¿Hasta qué punto la promesa de salvación requiere siempre una identificación de y un involucramiento con “lo demoníaco”? En el judaísmo en particular, la idea es que la redención no puede realizarse sin ruina y pavor. En otras palabras, la redención implica destrucción y terror. El diablo debe ser aterrorizado y derrotado para que el tiempo de redención se convierta en un tiempo de júbilo, regocijo y transfiguración. Como podemos ver, la sugerencia -al menos en las llamadas religiones abrahámicas- es que siempre hay un elemento de terror que reside en el corazón mismo de lo divino: la escritura de un desastre que no hay que temer, sino anticipar como parte del plan de Dios. Lo que acabo de decir es, al menos hasta donde puedo ver, la piedra angular de parte de la violencia que presenciamos en nuestro mundo de hoy. La pregunta filosófica, por tanto, es la siguiente: ¿en qué punto la escritura del terror y la exultación, la destrucción y el regocijo como la ley de la divinidad y el logos de la redención se convierte en síntoma de algo aún más oscuro -en síntoma de un estado vengativo, de un estado suicida, una de cuyas principales justificaciones es estar permanentemente reclutado al servicio del ajuste de cuentas- ajuste de cuentas permanente que se convierte en una experiencia extática en lugares como la Palestina ocupada por Israel, o en acontecimientos como las guerras imperiales anglo-estadounidenses en Irak? Estas son, obviamente, preguntas muy amplias, formuladas justamente para abrir la discusión.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

Gayatri Chakravorty Spivak: Achille –maravilloso, maravilloso conjunto de preguntas. Tengo cosas que decir que no responden exactamente a estas preguntas, pero que comparten el mismo tipo de problemas, aunque quizás desde un ángulo ligeramente diferente. Me gustaría, entonces, que explicaras algunas cosas primero, y luego comenzaré con mi planteamiento.

Dijiste que no quisieras seguir aquí el camino de la apologética del Islam, y estoy de acuerdo contigo –creo que la apologética de cualquiera de las llamadas grandes religiones del mundo es, ahora, inútil. Yo pertenezco al 86 por ciento de la mayoría hindú en India. No soy realmente una persona religiosa, pero ¿cuán religioso tienes que ser para responder a ese nombre, a esa categoría? Especialmente cuando la posibilidad de violencia entre los “fundamentalistas hindúes” está siempre a la vuelta de la esquina. Y mi punto es, de acuerdo, no quieres simpatizar con aquellos que son apologéticos –que ofrecen apologías- pero entonces ¿qué significa restaurar no sólo la inteligibilidad sino la racionalidad inherente de una religión? “Racionalidad inherente” es un concepto-metáfora que conlleva una gran carga; es decir, hay una coherencia inherente a la religión y, sin embargo, restaurar tal cosa no sería necesariamente postular una racionalidad. Nos enfrentamos cara a cara con problemas reales en todas partes, así que realmente necesito escuchar lo que quieres decir con eso. Y también me gustaría, quizás, algunos ejemplos de la discontinuidad radical de las experiencias de los diversos grupos de los que estamos hablando. Y mi última pregunta sería sobre el sujeto de la ley en términos teológicos: creo que tengo alguna idea de lo que estás hablando, pero ¿hasta dónde quieres globalizar ese punto? El mundo es un lugar tremendamente grande: ¿crees que la *mayoría* de las conversaciones sobre el sujeto de la ley se desarrollan en términos teológicos? Así que, finalmente, mi pregunta es -de nuevo, quiero un ejemplo- ¿qué significa revalorizar los fundamentos teológicos de la argumentación, Achille? ¿Estás pensando en algo en particular? No sé en qué estás pensando, así que dame algunos ejemplos, y luego haré mi propuesta.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

A.M.: Gayatri, estás pidiendo ejemplos, pero creo que voy a tener que escalar a un grado aún mayor de abstracción. Estoy tratando de hacernos pensar en lo que me parece un importante giro cultural y político en la vida contemporánea. No hace mucho tiempo (digamos el siglo XVIII o XIX), se nos hacía creer que, para llevar una vida feliz, no necesitábamos ser religiosos. La razón –la forma suprema de la soberanía- era suficiente. Nuestra salvación dependía de nuestra capacidad para transferir nuestro poder de creer desde el ámbito de lo milagroso, las profecías y la superstición, al campo de la razón. El yo secular moderno era un yo capaz de vivir una vida de verdad moral, y la razón era la base de esa vida ética. De forma aún más radical, se nos dijo que la infelicidad fundamental de la condición humana derivaba de la falta de consciencia del ser humano de su propia divinidad.

Hegel –siento arrastrarlo aquí, pero como estoy hablando desde dentro del discurso de la metafísica occidental esto es totalmente inevitable- planteó la pregunta acerca de nuestra infelicidad en el lenguaje filosófico del extrañamiento, y en el lenguaje cristológico de la crucifixión. Argumentó que éramos infelices no porque creyéramos en Dios sino porque –en nuestra imperfección, nuestros defectos- no habíamos comprendido que *somos Dios, y que Dios es la razón*. Estábamos alienados porque habíamos sido separados del conocimiento crucial de que *nosotros, Dios y la Razón éramos uno*; que solo *nosotros* (los humanos) podemos crear y seguir potenciando el universo. En gran medida la Historia se convirtió para él en esta feliz fusión de Dios y la razón. Esta historia impregna y permea la metafísica occidental, y la encontramos repetida una y otra vez bajo diferentes ropajes.

Ahora, eres libre de decirme que esta historia es, definitivamente, una historia particular, la historia de un pueblo en particular. Que esta narrativa en particular es incapaz de conciliarse con la forma de sinrazón que informa su propia comprensión de la razón, es algo que todos sabemos, y que debemos seguir repitiendo. Dicho esto, podemos pensar lo que queramos, pero el hecho es que –nos guste o no- esta misma narrativa ha sido “universalizada”, por supuesto, a través de coerción, pero también, no lo olvidemos,

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

mediante pura seducción. Me parece que la fusión entre estos dos órdenes de cosas (fe y razón) no ha puesto fin a la violencia de la antigua lucha cuyo objetivo era mantenerlos separados, y dar a cada uno de ellos una medida de autonomía. Esta lucha continúa hoy en día, en este mundo profundamente desarticulado, precisamente al mismo tiempo que estas categorías siguen operando como enormes pantallas que enmascaran las formas actuales en las que el sinsentido acaba cerrando el propio sentido.

Ahora bien, sería justo decir que esta vieja lucha está tomando un nuevo giro, si nos basamos en los recientes trabajos etnográficos provenientes de África, Latinoamérica, incluso de Estados Unidos. Estos sugieren que las prácticas de fe contemporáneas se basan cada vez menos en la razón y cada vez más en el afecto y el deseo no-mediado, o la pasión, por Dios. Se dice que la agencia humana no proviene necesariamente del uso de la facultad humana de la razón, sino de una sumisión total a la voluntad de Dios y de una apertura total al Espíritu Santo, cuya principal forma de actuación es lo "milagroso". Como prácticas de fe fomentadas por disciplinas específicas, la pureza, la rectitud y la interioridad devuelven al acto de fe en sí la dimensión de la subjetividad que las categorías de análisis basadas en el prejuicio de la Ilustración contra la religión apenas han sido capaces de abordar. En otras palabras, para comprender la naturaleza religiosa de la política de nuestro tiempo, necesitamos, más que antes, prestar atención a esos ámbitos de la experiencia que se sitúan más allá de la razón y que tanto caracterizan a la política de la fe y la piedad hoy en día.

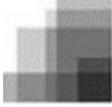
Hay que tener en cuenta el paso de la controvertida política de la interpretación razonada (una de las señas de identidad de la modernidad) a una política más abiertamente afectiva de la verdad y de la revelación –*la política de la pureza, la justicia propia y la interioridad*. En gran medida, las creencias evangélicas y carismáticas -y todos los fundamentalismos que adoptan formas carismáticas- evidencian una impaciencia con el estilo y el ritmo de la razón deliberativa, sustituyéndola por un abrazo corporal de *la fe como sentimiento, pasión y afecto*. Comentando estos nuevos desarrollos, la antropóloga Jean Comaroff, por ejemplo, sostiene que, desde este punto

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAgos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

de vista, la "verdad" tiende a verse como una experiencia más que como un argumento. Se presenta inmediatamente, con el poder de la revelación directa de Dios, sin necesidad de más pruebas o calificaciones -es absoluta e incontrovertible. El anhelo de certeza y claridad moral desplaza el relativismo moral percibido en los modos seculares de pensamiento y acción política. ¿Será ésta una de las razones por las que la política de lo íntimo -del sexo, la familia y el matrimonio; el aborto, la anticoncepción y la eutanasia; el matrimonio gay y la homosexualidad en el clero- tiene tanto peso hoy en el escenario político mundial?

Permítanme seguir con Jean Comaroff, porque su argumento me parece sugerente. También sostiene que hay convergencias inesperadas entre esta nueva política de la verdad y la revelación (fundamentalismo religioso) y el fundamentalismo de mercado, o, como ella lo llama, el "capitalismo milenar" (*millennial*). Aliada a la nueva política y a la relevancia del afecto, la fe se convierte en una forma de *epifanía* -yo añadiría que la política se convierte en una forma de misticismo. Como sabemos, lo que caracteriza al misticismo es la fascinación por lo que deberíamos llamar el *acto puro*. ¿No podemos sugerir, *mutatis mutandis*, que ésta es precisamente la esencia del terror, y de la guerra que se libra contra él? Vale añadir, por otra parte, que las nuevas formas en que la fe se practica están íntegramente ligadas a su exhibición y realización a través de los medios de comunicación -sobre todo la televisión, el cine y la publicidad- como si, en la economía simbólica de nuestro tiempo, no existiera Dios más allá de la eficacia de la imagen.

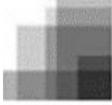
Así pues, cuando hablo de "inteligibilidad", "coherencia inherente" o "racionalidad", estos son los tipos de eventos que tengo en mente. Simplemente intento señalar el hecho de que si algo especifica el acto de fe como tal es el hecho de que casi siempre es probable que se abra a la posibilidad del límite. Esta posibilidad que abre de habitar el límite o la frontera, de hablar desde una grieta es, en sí misma, un acontecimiento de riesgo para la razón. Esto se debe a que los actos de fe se basan en la experiencia de la alteridad y finitud. Pero también intento distanciarme del tipo de hegelianismo nuevo/viejo que,

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Otro(s) Lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

en gran medida, sigue formando parte de las críticas modernas a la religión, incluyendo las marxianas y postmarxistas. Tienes toda la razón —son conceptos que conllevan una gran carga. Pero ¿no estamos condenados a leerlos contra sus propios orígenes y significados?

Dicho esto -y este es mi último punto- la cuestión de la "razón" y la "fe", o, para el caso, la cuestión de la "racionalidad", no puede pensarse hoy en día como si no existieran otros modos de cognición u otros lenguajes de vida. Tengo en mente aquí las prácticas de curación y adivinación en el África contemporánea. Un curandero es aquel que puede curar, utilizando formas de conocimiento que el colonialismo y el cristianismo intentaron suprimir y deslegitimar. Un adivino es aquel que puede "ver" en la noche (*voir dans la nuit*). Él o ella puede ver más allá de lo aparente. Pueden nombrar lo que está por venir, exponer las causas ocultas de los acontecimientos en un contexto en el que los principales índices del tiempo no son necesariamente el pasado, el presente y el futuro, sino quizás, y más importante, lo contingente, lo efímero, lo fugitivo y lo fortuito. Para el adivino, mi cuerpo es mío. Pero también puede ser un cuerpo que no me pertenece sólo a mí, ya que puede estar literalmente habitado por un otro amenazante, digamos, por ejemplo, una bruja. Así, pues, el Otro -mi vecino, un miembro de mi familia- puede ser una pesadilla, y cualquier encuentro con ese Otro está siempre cargado de un potencial peligro mortal. En todo caso, mi cuerpo se compone de varias partes. En la ficción de Amos Tutuola, por ejemplo, si te falta una pierna, puedes alquilar la mía. En cualquier caso, esta es la forma en que se da sentido a la estructura de la vida y la experiencia. Así, pues, mi sanador y adivino están intentando en lo posible mantener todos los hilos en su punto de inextricabilidad. Él o ella está tratando de leerlo todo, y desde todos los ángulos posibles: las superficies y lo que hay debajo de ellas; los fragmentos de huesos, y lo que se oculta tras la máscara (lo nocturno); lo que es del orden del enigma y del síntoma; el juego de sombras del secreto que aparece como visible en la *escena*. Puede ser que haya una sistematicidad implícita o elusiva en este lenguaje de lo imaginario. Todo lo que estaba diciendo es que, si queremos intervenir en un contexto así, tenemos

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

que tomar muy en serio este lenguaje y sus prácticas. Tal vez no fui lo suficientemente explícito: también quise argumentar que mi experiencia en África me muestra que la vida social se configura y reconfigura en medio de la inestabilidad. Los cambios radicales van de la mano de otros cambios graduales y sutiles, casi invisibles, imperceptibles. Las rupturas repentinas, súbitas –por caso, el genocidio en Ruanda- se mezclan con estructuras de inercia. A esto refería con "incertidumbre radical": a la precariedad de nuestras vidas y de lo social, a las diversas formas en que los acontecimientos coexisten con los accidentes, e incluso al hecho de que nuestras vidas están siempre en construcción y que adquieren una cierta consistencia –inestable- incluso en medio de esta incertidumbre.

En un contexto así, aún quisiera quedarme con, o rescatar, el poder figurativo de la religión, el politeísmo de mi curandero y la imaginación de mi adivino, en la medida en que se aplica a ámbitos específicos de la experiencia humana -especialmente a la experiencia del sufrimiento y la esperanza- de la cual es la forma adecuada de expresión, o más bien, el único lenguaje conceptual en el que esa experiencia del sufrimiento y de la esperanza puede expresarse.

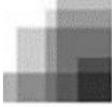
G.C.S.: Bien, entiendo, gracias. Comenzaré con el curandero tradicional. Me he encontrado con ellos sólo una vez. Estaba en Bloemfontein, y había sido invitada al primer coloquio académico sobre conocimiento indígena. Fue un gran honor, y por qué me invitaron en calidad de oradora principal, eso no lo sé, pero hice lo mejor que pude. Ahora bien, yo no llamaría religiosa a aquella situación, realmente, porque *religión* es una mala palabra. Contiene dentro de sí la metáfora de la vinculación, de volver a atar lo desvinculado... La ciencia imaginativa del curandero tradicional es discontinua con la racionalidad científica europea, pero no por ello continua con las nociones europeas de religión. En mi encuentro con la subalternidad aborígen en la India -trabajé como formadora de maestros entre ellos durante dieciocho años, sólo para ser expulsada por el señor feudal local cuando se volvieron inusualmente activos contra él- descubrí que

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios lAgos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

lo que llamamos religión es, para ellos, un deseo de mantener lo trascendente confinado en su propio espacio, para poder seguir practicando su ciencia imaginativa ecológica cotidiana. Todo esto está comprometido milenariamente ahora, por supuesto. Si vas con los hindúes, el grupo del que provengo, encontrarás que la palabra *dharma* no tiene nada que ver con la vinculación- es, más bien, una sujeción. El Dharma va desde la teología registrada, pasando por *Sittlichkeit*,² hasta el hecho de que una mujer “está en su *dharma*” cuando está menstruando, etc. Pero olvidemos el hinduismo: es una de esas grandes religiones que no nos serán útiles en este momento. Volvamos a los curanderos tradicionales. Ahora bien, lo que ocurría allí era que estaban siendo recogidos, captados -quiero decir, no es una cuestión de “tomar prestadas piernas”- por la gente de la propiedad intelectual, que los estaban castigando por no haber patentado la medicina tradicional hace cincuenta mil años. Ellos estaban escudriñando la “pierna prestada” y la medicina “real”, ¿de acuerdo? Y lo que sucedió fue que el Consejo Sudafricano para Investigación Científica e Industrial estaba, por supuesto, tratando de calcular y gestionar el beneficio que estaban obteniendo los indígenas a través de todo esto. Allí el tema de la ley, los TRIPS [Propiedad Intelectual Relacionada con el Comercio] y TRIMS³ [Medidas de Inversión Relacionadas con el Comercio], no se discutía en términos teológicos, en absoluto. Ocurría algo más. A mí me estremecía una especie de respeto. Quiero decir, vengo de una cultura politeísta. Trato con aborígenes en mi escuela, ya sabes, estaba realmente... sentía que podía ver lo que estaba por pasar, y que no tenía derecho a decir nada. Había algo ahí. Pero los antropólogos eran fríos. Les decían a los curanderos tradicionales que lo que hacían era realmente científico, incluso los científicos duros se lo decían. Y cuando dije que los científicos duros, a su manera, no piensan eso realmente a menos que se transforme en ciencia dura, y entonces es ciencia dura, los científicos duros se levantaron y efectivamente dijeron, “¡Gracias por

²Nota de la traductora: he aquí el concepto de “vida ética” u “orden ético” propuesto por el Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1807) y en su obra *Elementos de la filosofía del derecho* (1821).

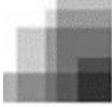
³“Trade-Related Intellectual Property” y “Trade-Related Investment Measures” en el original.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

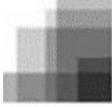
poner al descubierto en el dominio público nuestra mala fe!" Tenía dos cosas que decir: una, esa mentalidad que piensa que todo el tiempo es presente, es una mentalidad extraordinariamente importante que no tiene nada que ver con patentarla. Estamos tratando con estudiantes que no saben la fecha de la Comuna de París, pero saben que estamos viviendo en un presente no ampliado. Los años sesenta son historia. Y yo les decía a estos curanderos, con respeto, "no se dejen legitimar sólo por los antropólogos, los científicos duros y la gente que está ayudándolos con los TRIPS y TRIMS. Compartan con nosotros su sentido del presente ampliado". Y hay algo más que dije, Achille. Les dije: "Por otro lado, debo advertirles, aunque no creo que haya ningún peligro de ello aquí, pero vengo de un país donde prestar atención a las facciones de la religión ha resultado en gran violencia". La ciencia védica no tiene que ver con la ciencia, sino con el control y el poder. Sabes, alguien estaba hablando sobre el confucianismo y su influencia - ¡ahí también hay que mirar la política del caso! Pero les dije a mis amigos, los curanderos tradicionales, que siempre hay que estar atentos. Vivimos en un mundo grande, así que cuando hablamos de religiones que no han sido movilizadas con fines políticos, excepto por la política de la globalización capitalista -por eso traje los ejemplos de las TRIMS y TRIPS- estamos en otro ámbito. Me parece, especialmente como feminista, que durante mucho tiempo sentimos que la paz hecha entre los colonizadores y la gente religiosa en casa, firmada en nombre de -la eliminación de- la vida de las mujeres, no era una buena paz. Así que realmente lo cuestionamos, y al hacerlo cuestionamos lo religioso -aunque no me gusta la palabra *religión*- hay otras palabras, o sea, al-Din tampoco es religión. Así que lo cuestionamos, pero eso fue en otra época. Me gustaría pensar que la privatización de la religión, que es de lo que estamos hablando, no es un prejuicio contra la religión, es una privatización *extrema* de la religión que fue posible antes de la educación masiva, posible para un cierto grupo que tu llamas la Ilustración. Entonces era posible tratar la religión como ir al baño: lo haces por tu cuenta, y en la esfera pública, era otra cosa. Ahora bien, esto fue un error, porque lo que ofrecían era la religión de la razón, la Mitología Blanca. Ese es el comienzo de

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

ciertas formas de pensar racionalmente. Pero empiezo a temblar con un cierto tipo de terror, mirando hacia adelante, a los siglos que se avecinan. La privatización de la religión -esa especie de separación entre lo público y lo privado- fracasó, porque era demasiado estricta, demasiado estrecha. Estaba demasiado fijada, por así decirlo, por la raza y la clase. Utilizaré estas palabras-clave. Hoy no podemos pensar en un mundo justo si seguimos insistiendo en eso. Ese es mi punto número uno.

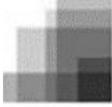
El número dos es que si tomamos -y estábamos hablando del secularismo- si tomamos la narrativa judeo-cristiana como la narrativa del secularismo, y luego hacemos del secularismo un proyecto epistémico, creo que estamos ante esa religión del humanismo no reconstruido de la que hablabas. Eso no irá a ninguna parte, ese tipo de tolerancia y relativismo donde hay un absoluto implícito en el centro. Quizás ahí tú y yo no estemos del todo en el mismo lugar, porque vengo de un país donde la violencia religiosa ha hecho daño, y yo pertenezco al grupo que ejerce la violencia. No es que señalo con el dedo y digo: "Ves, se están volviendo genocidas". No, yo pertenezco al grupo violento. Así que yo misma pienso que la ley secular debería deshacerse, librarse, del proyecto epistémico que encierran estos sermones públicos sobre la tolerancia. De hecho, la religión es algo extremadamente poderoso, y no se puede ser secular -de hecho, no se puede ser humano en absoluto- si no crees en la posibilidad de lo trascendental. Hay algo en la gente como nosotros, que constantemente destranscendentaliza la creencia en la imaginación -que se conmueve con la literatura, con la poesía- que casi no podemos *pensar* en ello de esa manera, pero no es posible, realmente, al final del día, tener esa mentalidad, en la que no estás traduciendo todo lo demás. Al Seminario Teológico de Nueva York le gusta mi trabajo. Sabes, me llevaron a una discusión, y yo estaba allí sentada, absolutamente aterrorizada, porque estaban convirtiendo todo lo que yo decía en algo que ellos creían, la *Imitatio Christi*. Fue aterrador. Y, sin embargo, Cornel habla de ello. Así que, en todo caso, sólo para terminar, diría que el laicismo o el secularismo debería estar en la letra, en un conjunto único de leyes convenientes. Y no podemos hacerlo. ¿Por qué?

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAgos

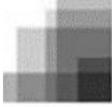
REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

He aquí mi tercer punto. El resultado de la violencia que vemos hoy en día con diferentes tipos de religiones, el fenómeno -no quiero ser demasiado esquemática aquí, pero estamos hablando durante dos horas de un problema que realmente requiere muchas más horas- diría que es el resultado de la mala política desplegada luego de la ruptura del Viejo Mundo. Me parece que fácilmente podríamos decir que el poder movilizador de la imaginación dentro de la religión se volvió completamente divisorio a causa de esta mala política. Esta es una genealogía diferente del desencanto. Y en esa situación, secularizar mediante la letra no es posible. Me parece que no sólo debemos reflexionar acerca de qué pensar sobre la religión, sino también sobre cómo deshacer, en un contexto histórico, esa mala política que inició esta imposibilidad en el siglo pasado. Porque la religión es la negociación de lo sagrado y lo profano con la ayuda de la diferencia sexual: es la heteronormatividad reproductiva [HNR] la que fundamenta la religión. El proyecto para mí no es sólo acoger lo religioso, porque lo religioso no es una cosa en sí misma. Es múltiple. Debemos atacar la base de la HNR para deshacer el Sykes-Picot.⁴ ¿Cómo es eso?

La última cuestión que voy a plantear es la siguiente. Parece que en una situación en la que no hay forma de avanzar -y no voy a citar ningún ejemplo aquí, cada uno pensará en sus propios ejemplos- cuando no hay forma de avanzar, debido a estas malas situaciones políticas, no hay respuesta. Y entonces uno empieza a sentir que es la diferencia misma lo que une. Entonces el nombre de la diferencia se convierte en cultura, el nombre de la cultura es religión, y con ello viene toda una gran bola, me parece, la agencia trascendentalizada, la heteronormatividad reproductiva y lo religioso, lo sagrado y lo profano -todo eso entra en relación y forma una especie de consistencia que no permite la entrada en el discurso dominante. Tú, yo y Talal Asad, podemos hablar en términos de un discurso teológico, pero esa situación, donde no hay respuesta, sólo

⁴N. del T.: la autora refiere al acuerdo Sykes-Picot, conocido oficialmente como el Acuerdo de Asia Menor firmado en 1916 entre el Reino Unido y la Tercera república francesa, en el que estas potencias mundiales definieron las esferas de influencia y control de la región del Oriente Próximo.



Otro(s) Lógos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

permite una consistencia alternativa, a la que los desposeídos, los que han sido privados de sus derechos, deben aferrarse, porque el otro lado, el que tiene la potestad sobre el reino de la religión y la política, no los escuchará. Para mí, por tanto, y de nuevo, hacia donde debemos dirigirnos primero es a secularizar en la letra -lo que no es posible porque las grandes religiones ya están movilizadas, como resultado, histórica y geográficamente, de la mala política. ¿Cuán interesada estaba Europa del Este, en medio de toda esa violencia, en decir "¡Nuestro Islam es europeo!"? Así es que, yo diría que, realmente, ser religioso no es nuestro objeto, en primer lugar, porque lo "religioso" no es lo que ese terreno de negociación es para el resto del mundo. No creo que lo religioso sea nuestro objeto de estudio ni que no lo sea. Es el objeto de intervención: eso es lo que hace que lo religioso sea político hoy en día. Si traemos a grupos de mujeres a este debate, surge otro discurso.

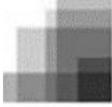
A.M.: Planteas un montón de cuestiones complejas, Gayatri, y no hay manera de que pueda hacer justicia a todas ellas. De hecho, estoy de acuerdo contigo en más de un caso. Permíteme añadir uno o dos pequeños puntos. El primero es el hecho de que la religión -sea cual sea el nombre que le demos en cualquier tradición- es, por supuesto, un fenómeno heterogéneo que se cruza en muchos niveles con la existencia social. No sólo es una parte fundamental del mundo de la vida, en el sentido de que media y constituye este mismo mundo de la vida. No es simplemente una institución. Es también un lenguaje. Ahora bien, ¿qué tipo de lenguaje es? Bueno, para mí es fundamentalmente un lenguaje insurreccional, en el sentido de que precede a la metafísica y la ontología. Por supuesto, se apoya en la metafísica y la ontología. Pero al mismo tiempo insta constantemente a la propia desaparición y relativización de todos los vocabularios metafísicos y ontológicos. Puede ser un objeto de intervención, pero siempre supera la forma que adopta esta intervención. Siempre sobrepasa esa intervención.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

Para mí, el poder de la religión proviene del hecho de que el lenguaje religioso, o su reserva de signos, es inagotable. Como lenguaje insurreccional, la religión da palabras y formas a experiencias no conceptuales. El lenguaje religioso también es renovable a través de nuevas experiencias de lo *numinoso*, de lo que podríamos llamar *lo imaginal*, *lo onírico*. Precisamente por su numinosidad, su imaginalidad, sus potencialidades oníricas, siempre da testimonio del vacío que intenta llenar. Me parece que si hay algo a lo que apunta lo religioso es a la categoría de posibilidad: la creencia de que las cosas no están condenadas a ser siempre iguales. Así que, para dar cuenta de la fuerza que tiene la fe en nuestro mundo actual, tenemos que seguir los propios discursos de la gente desde dentro, y en términos de las figuras que ellos mismos despliegan. Mi experiencia en África me dice que la gente tiene capacidad reflexiva. De hecho, me asombra la cantidad de personas que eligen hablar en una lengua teológica. Muchos otros se expresan en la modalidad de la narrativa vivencial. Todos son capaces de producir, sino un nuevo pensamiento, al menos nuevos comentarios sobre su condición en el presente.

Ahora, también me gustaría decir que debemos tener un control adecuado de lo que llamaste "mala política". Tenemos que averiguar por qué tanta gente está dispuesta a abrazar la "mala política", a apoyar la "mala política", incluso cuando está claro que son los más perjudicados por ella. ¿Por qué están dispuestos a apoyarla incluso cuando implica el sacrificio de tantas vidas humanas y la destrucción a tan gran escala, como podemos ver con la guerra anglo-estadounidense en Irak? ¿Por qué están tan dispuestos a apoyar la "mala política" sin ningún sentimiento de culpa ni arrepentimiento? ¿Será porque para desatar tal violencia y terror, el Imperio necesita firmar un contrato con la ignorancia?

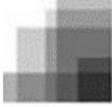
Por último, hay que reflexionar sobre la política de la posibilidad en una época en la que el capitalismo -sea lo que sea lo que entendamos por este término- ha conseguido finalmente instituirse como dogma religioso o como acontecimiento teológico-político. Es fácil observar donde yo vivo cómo, incluso para los pobres, el capitalismo sirve

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios lAgos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

esencialmente para satisfacer las mismas preocupaciones, angustias e inquietudes a las que antes respondían las numerosas confesiones religiosas que se extienden en los municipios y los suburbios. ¿No podemos decir que una característica importante del mundo en que vivimos es el hecho de que el capital ha adquirido finalmente las estructuras y funciones religiosas a las que siempre aspiró? Probablemente Benjamin tenía razón cuando definió las tres características de la estructura religiosa del capitalismo. Una de ellas, dijo, es su dimensión de culto, quizá la más extrema que haya existido nunca: un culto sin dogma y sin teología. Para nosotros hoy, ¿qué significa esto, este culto sin teología ni dogma, pero que abarca tanto que, fuera de él, sólo existe el sinsentido? La segunda característica, dijo, es que la duración del culto es permanente: no hay días de la semana, es el esfuerzo extremo, es un culto que agota cualquier idea de tiempo. Por último, se trata de un culto cuyo Dios debe ocultarse y hacerse inmaduro. ¿No podemos decir que estos TRIPS y TRIMS son, precisamente, dos de muchos sacramentos a la soberanía del mercado en un momento en que la soberanía del mercado reclama -más que nunca antes- ser indivisible e incondicional, para concentrar en sus manos los dos principios de indivisibilidad e incondicionalidad? Me pregunto si en este momento no deberíamos dar la palabra a aquellos en la sala que tengan preguntas que hacer.

G.C.S.: Bien. Hagámoslo.

Rajagopalan Radhakrishnan: Gracias a ambos por un excelente comienzo. Tengo una pregunta para cada uno de ustedes. ¿Están ambos, en cierto modo, argumentando por una especie de retorno al pensamiento ontológico? Achille, en tu caso, ¿es la religión un sustituto de la ontología? Y Gayatri, ¿estarías de acuerdo con esa sustitución?

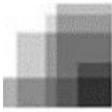
G.C.S.: Para mí, sí.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

R.R.: Supongo, entonces, que para recuperar a Heidegger y su tesis de "la diferencia óntico-ontológica", ¿recurrirían ambos a poner en mayúsculas Ontología y Ser? La pregunta entonces es, me parece, ¿cómo conectar un pensamiento ontológico general con formas de pensamiento soberano históricamente mediadas? Cuando hablo de soberanía, me refiero a la soberanía de la ciudadanía y a las formas nacionales de ser. Hay Ser, y hay seres americanos, israelíes, iraquíes y palestinos. En el contexto de las tragedias humanas, el sufrimiento y la opresión, ¿cómo y dónde debería el pensamiento situar al ser? En cuanto a la religión, Gayatri, entiendo y empatizo con tu ansiedad y recelo sobre "la vuelta a la religión". Mi principal inquietud, ya que he estado pensando y escribiendo mucho sobre el "retorno" en estos días, es la siguiente: ¿El retorno presume una presencia originaria, al nivel de la fe o la creencia, o es que el retorno se caracteriza por acontecer en la temporalidad del proceso, temporalidad que -por definición- no puede pre-conocer nada? Curiosamente, aquello que causa el retorno, goza de su realidad dentro de la temporalidad del retorno.

A.M.: Lo que he observado en el lugar donde vivo no es un "retorno" de lo religioso en sí. Es el hecho de que "Dios" -y ese es el nombre que se le da- es tomado como la respuesta a casi todas las preguntas imaginables. Así que, hasta cierto punto, Dios no es una pregunta. Él es la respuesta invariable, independiente del espacio-tiempo. Entonces, me preguntarás, ¿una respuesta a qué pregunta? Y yo diría que una respuesta a la pregunta por la actualización de una potencialidad -una pregunta relativa a la realización de la esperanza, en medio de la realidad de una circulación generalizada de la muerte-, la forma principal que adopta el capitalismo global en esas tierras lejanas. "Dios", en este contexto, no se lee simplemente de forma figurada o poética. Se toma como *lo Real*.

Por lo tanto, aquí, no insistiría tanto en la disyunción de tiempos como en la fuerza propiciatoria del nombre mismo. Aquí, "Dios" parece ser la creencia en la inerradicabilidad de la vida, la mediación a través de la cual la gente se recuerda a sí

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Estros Lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

misma la vulnerabilidad a la que está expuesta, y su lucha para afrontar el sufrimiento. "Dios" es, por tanto, el nombre de la auto-comprensión y la confrontación con uno mismo, así como la íntima convicción de que la vida de uno puede ser transformada – que se puede nacer de nuevo.

Dicho esto, tengo que reconocer que, si viviera, digamos, en Nigeria, o incluso en Ruanda durante el genocidio, me daría cuenta rápidamente que el nombre de "Dios" tiene la capacidad de provocar deseos y temores indecibles, de despertar a las agencias demoníacas de nuestro submundo -"Dios" como nombre del principio de anarquía.

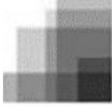
G.C.S.: Sí, eso es algo en lo que hay que pensar. Pero lo que también tenemos que pensar es, ¿a quién le estamos hablando? Ya sabes, a la gente que es movilizada por lo religioso -eso sí, la clase media tampoco debe ser exceptuada- sin embargo, ¿qué sucede en el territorio? A estas alturas todo el mundo sabe que durante dieciocho años he estado dirigiendo escuelas y formando maestros entre los aborígenes de la India, en Bengala Occidental. Enseño el plan de estudios nacional porque es absolutamente estúpido enseñarles algo más informal, porque no pueden hacer nada con ello. Enseño a los profesores cómo enseñar el plan de estudios nacional, cómo utilizar los libros. El plan de estudios nacional es a menudo absurdo. Aquí tenemos, por caso, un libro sobre la sociedad. En la sección de religión hay imágenes tan malas que no se puede creer que estén impresas. Quiero decir, se ven allí unas gárgolas, que representan a Confucio, Sócrates, etc. Jesucristo también está ahí, en una cruz. Incluso los propios profesores no tienen ni idea de lo que significan estas palabras e imágenes. Se trata de religión, y de *Dharma*, por supuesto, esa es la palabra utilizada en este libro bengalí, y, como he estado sugiriendo, "Dharma" *no* es "religión"... pero no estamos hablando del alto hinduismo aquí. Así es que tengo que preguntarles a estos pobres niños -que no conocen el precio de nada, es decir, comen ratones del campo, ¿sabes? -y les pregunto a los profesores, "¿Qué es el Dharma, entonces?". Nadie sabe nada. Entonces, ¿qué les digo a estos niños? Bien, ¡no son preguntas de ontología! Les digo: "Es la forma en

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

que adoramos a nuestros *thakurs*". Ahora bien, *thakur* no es Dios; no olviden que este no es un país judeocristiano. Estos personajes son animistas; yo soy hindú. Bien - entonces, "la forma en que adoramos a nuestros *thakurs* es nuestro *dharma*". *Thakur* es algo así como un jefe, aunque un jefe religioso, trascendental- pero ellos no saben nada de jefes, tampoco, ¿sabes? Y entonces digo, "Miren, les voy a contar una cosa divertida ¿Ven todos estos nombres aquí?" y les enseño una foto. "Este es Jesucristo. Y esta es una imagen de Confucio. Bien, estas son todas personas que pensaron en adorar a *Thakur*". "Pero hay una cosa curiosa", añado, en bengalí: "Todos ellos tienen solo ¡un *thakur*! ¡Nosotros tenemos muchos *thakurs*! Vamos, ¡denme los nombres de algunos de estos *thakurs*!" Ahora los niños están muy emocionados. "¡Manosha!", dicen. Junto con una serie de pequeños dioses subterráneos, no aquellos del alto panteón del hinduismo, sino las diosas serpiente, la diosa de la cólera... todas diosas que están ahí abajo, a menudo tomadas de tradiciones animistas tribales. Conocen sus nombres y son muy felices: pero ellos no son movilizados religiosamente, son inútiles. ¿Quién los movilizaría hoy en día? Son animistas, así que no son movilizables: son, en este sentido, subalternos; son marginados. Eso sí, son carne de cañón, pero no a través de la religión. Es aquí donde se intenta poner en práctica lo que Schiller llamaría "arte pedagógico o arte político": educar la intuición de la esfera pública.

Pongamos, ahora, la movilización religiosa en relación con esto. Entré en la escuela en 1946, ¿verdad? En un mes, el jardín de infantes cerró porque los disturbios hindúes-musulmanes habían comenzado. Yo vivía justo en el borde de la Avenida Sayad Amir Ali, así que, ya con cuatro años, oía gritos de *Jai Kali Kalkattewali*, *Balo hari* en un lado, y *Allah hu akbar* en el otro. Y en cada grito, tal vez, alguien había sido asesinado. Sangre en las calles: ese es mi primer recuerdo de la religión. ¡Eso sí que te marca! Sin embargo, entiendo y sé que lo religioso, cuando no se moviliza así, es casi como un lenguaje cultural que utilizamos.

Y esta es otra mirada: incluso cuando los hindúes y los musulmanes se matan entre sí... Estoy en Bangladesh, entre los más pobres, los que no han sido movilizados -es decir,

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

algunos de ellos sí, pero no los más pobres- que son una especie de musulmanes de base contra-teológica. Son tan pobres que no reciben pescado ni carne para comer, ¿verdad? Excepto para la fiesta del Eid, digamos. Así es que comen *kurban* o carne de sacrificio, y yo también estoy comiendo con ellos. ¿Sabes lo que me dicen estas mujeres musulmanas? Son muy insistentes: "Estamos comiendo carne, carne *kurban*. ¿Tú por qué estás comiendo carne de vaca?" Ellas están protegiendo ¡mi religión! Mira, soy hindú, ¿por qué estoy comiendo carne con ellas? Vemos cómo este tipo de coexistencia, que es muy marginal, cae por las rendijas de la movilización política. Con la mala política ya no se puede hacer nada. Por un lado, la violencia estatal de Estados Unidos e Israel. Por otro lado, el Estado ha caído, y la religión movilizadora entra en el lugar del Estado, educando con una especie de falsa consistencia de lo religioso. No estoy interesada devolverle la racionalidad. Creo que la razón es nuestra aliada -es una cosa muy pequeña, y cuando se hace de ella una religión, es un sinsentido. Pero, por otro lado, la razón es algo producido, y me parece que sólo la protegemos entendiendo que no es muy poderosa: es así cómo, en ese contexto, la bajamos del pedestal de la Mitología Blanca. En la misma línea, me parece que tanto en el contexto de la religión como de la política tenemos que aprender a reducir nuestros proyectos, para poder llegar realmente a esos espacios donde el poder movilizador de la religión esté vivo y bien. Creo que ya ha pasado el momento de encontrar palabras "sustitutivas".

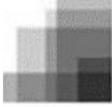
Rei Terada: Tengo un par de preguntas sobre la lógica de sus observaciones iniciales y, con respecto a su conclusión, el respeto por la incoherencia como religión y la religión en apariencia. La primera cuestión lógica es que me preocupa el movimiento de identificación de la sinrazón a la religión, y luego de la religión a la teología, porque me parece que entonces te estás moviendo rápidamente más allá de otras formas de sinrazón en las que podrías querer detenerte precisamente para poder respetar su incoherencia. Formas de sinrazón que abarcarían desde el animismo hasta las estructuras inconscientes o cuasi-conscientes. Me parece que, si uno se está

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

comprometiendo con el respeto de la posible incoherencia de estas cosas, entonces no querrías apresurarte a meterlas en las categorías de, primero, lo religioso y luego, incluso más allá de eso, de lo teológico.

Mi segunda pregunta lógica tiene que ver con un problema con el ensayo de Derrida "Fe y conocimiento", y también con tu lógica. Si estás realmente comprometido con la deconstrucción del binario fe-conocimiento, no puedes entonces al final volver a algo como la religión, porque los efectos de la deconstrucción serían, deberían ser, *igualmente* extendidos a través de los términos que han estado involucrados en el discurso. Así, pues, si no hay razón, si la razón está desacreditada porque se apoya en la fe de manera no reconocida, al mismo tiempo, el complemento debería estar ponerse en marcha: la fe también debería ser socavada por apoyarse en el conocimiento de formas igualmente cruciales. Y así, si se reclama una "vuelta a la religión", no sería el mismo modelo.

A.M.: Yo propuse un doble movimiento: por un lado, abrir un espacio para la crítica de lo que llamamos "razón", que en determinadas circunstancias tiende a convertirse, ella misma, en una forma de fe -cuando la razón deja de ser crítica consigo misma o consciente, como dice Gayatri, de su propia fragilidad. Por otra parte, intenté distanciarme de la tendencia a poner bajo el signo de "animismo", "fetichismo" o "paganismo" todo lo que tiene que ver con las concepciones indígenas de lo oculto, lo del otro mundo -los ancestros, los espíritus-médiums, y demás.

Pero mi proyecto principal es buscar formas en las que podamos hacer *políticamente fructífera la crítica de la religión, tomando muy en serio la religión como crítica, especialmente una crítica de lo político*. Mi reflexión está claramente situada dentro de la tradición judeocristiana - tradición que, por cierto, ya no es simplemente occidental. Es obvio que la religión puede significar cosas totalmente diferentes para diferentes estratos sociales. La humanidad puede incluso perder la religión a medida que se mueve

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

a través de la historia. Pero dondequiera que la pierda, la pérdida deja su marca, como dijo Horkheimer.

Ahora bien, para hacer políticamente fructífera la crítica de la religión, tomando en serio la religión en sí como crítica de lo político, no podemos pensar en la religión, ni en la "razón", como algo esencialmente práctico, instrumental. Tenemos que ocuparnos del contenido de verdad de la religión, así como de sus funciones sociales. Una cosa es la sacralización de los lenguajes políticos en los que se enmarcan nuestras luchas. Otra cosa es el contenido de verdad de las proposiciones religiosas. Lo teológico lo entiendo precisamente como el ámbito en el que se debaten cuestiones de significado, moralidad y poder, ya sea con relación a las prácticas internas como la oración, el ayuno, el estudio, la piedad, la exaltación, y la devoción, o a formas de entrenamiento para ser un mártir viviente, como pasar una o dos noches en una tumba abierta para romper el miedo a la muerte -de nuevo ese nexo entre libertad, muerte y salvación. No entenderemos el poder movilizador de la religión si no atendemos a sus lógicas internas. No estamos asistiendo simplemente a un renacimiento religioso. Tampoco es que la religión se haya hecho pública de formas sin precedentes. Se está produciendo una reconfiguración de los dominios de lo sagrado y lo secular. Que la modernidad haya sido realmente desencantada es, estamos de acuerdo, discutible.

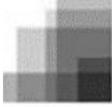
Sea como fuere, parece que ahí fuera está surgiendo un orden de cosas diferente. El hecho es que están floreciendo, se están convirtiendo en hegemónicos, modos de entender y de ser-en-el-mundo que se apoyan menos en las ideas modernistas de conocimiento y razón que en la revelación de verdades fundamentales y en el imperativo moral absoluto. Mucha gente hoy no cree que la verdad esté mediada por la acción humana en el mundo, o que los seres humanos lleguen a conocer ese mundo por medio de la razón y, por tanto, sea necesario someterlo a una reflexión interminable. En cierta medida, la política radical ya no se basa en lo que, para muchos, parece ser la desacreditada ética humanista y social relativista. Ahora se basa en la convicción subjetiva, en la afirmación incesante y renovada de una verdad revelada que exige

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAgos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

actuar imperativamente. Tenemos que comprender la naturaleza verdaderamente peligrosa y violenta de este lenguaje de la verdad, esta búsqueda de sentido no mediada por la desviación y la corrupción de la cultura y la interpretación humanas. De hecho, en esto consiste el terror. Y como podemos ver, el terror en esta forma no es un monopolio de algunos fundamentalistas musulmanes. Es el dominio de cualquier entidad - incluyendo nuestras democracias- convencida de que su enemigo es, por definición, el enemigo de la "humanidad", de la "civilización", incluso del propio "Dios", un enemigo teológico.

Debemos restituir legibilidad a estos cambios, permitiendo al mismo tiempo la incertidumbre y un cierto nivel de incoherencia en la forma de actuar y hablar de la gente. Hay una racionalidad específica en el proceso por el que las personas apuestan su propia vida y arriesgan la de otros en nombre de "Dios". Necesitamos, por ejemplo, estudiar los vocabularios escatológicos que utilizan para imaginar la comunidad ética por venir -en, por ejemplo, los debates actuales sobre la *yihad*, el concepto de *hijra*, *al-intihar*, "la hora", "el último día", etc.

En lo que respecta a Derrida, permítanme referírsele a Gayatri.

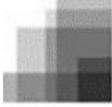
G.C.S.: No creo que se trate de una deconstrucción en el sentido de deshacer una diferencia. Puede ser una deconstrucción en el sentido de revelar un doble vínculo. Es una lectura de "La religión dentro de los límites de la mera razón" de Kant. Es un texto difícil. No sé si lo entiendo completamente, porque también intenta crear toda una cadena de frases poniéndolas en mayúsculas, poniéndolas en negrita para que se vea que otro argumento pasa por allí. Pero uno de los principales argumentos allí, si recuerdo bien, es que una de las dos fuentes es lo que Kant desestima como *Nebengeschäfte*, refiriéndose a las personas que compran indulgencias, o que, mediante confesiones en el lecho de muerte, buscan deshacer una vida de pecados- Kant dice que estos no son importantes. (Al mismo tiempo, llama a la "mera razón" moralmente perezosa, por lo que trata de introducir los *efectos* de la gracia, sin introducir

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAgos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 12, Año 11, 2021

la religión). Kant dice: "Mira, estos *Nebengeschäfte*, o tareas secundarias, no son importantes; no tenemos que ocuparnos de ellas". Derrida dice: "No, debemos darnos cuenta de que también son, de hecho, algo que viene con el impulso religioso, y *ciertamente* debemos ocuparnos de ellos". No veo esto como un proyecto de deconstrucción de la fe y el conocimiento. Es, más bien, un cuestionamiento de cómo la fe y el conocimiento efectivamente se relacionan: están en un doble vínculo, porque, por supuesto, Kant estaba, en cierto sentido, desmintiendo esta separación y lanzando el guante a toda la facultad teológica al transformar la narrativa trascendental en sólo una narrativa.

Pero volviendo a lo que decías, Achille: Sí, estoy de acuerdo contigo: tenemos que entrar en su consistencia. Y los que somos literarios tenemos ahí una ventaja, porque tenemos esa forma de detranscendentalizar, de detranscendentalizar los caminos de la alteridad radical, para poder –de hecho- movernos ahí. Me siento conmovida de que, en el hatha yoga, mis ancestros pensaron estas cosas sólo con el conocimiento del sistema muscular y del sistema respiratorio. Desde ahí, imaginaron el interior en términos de toda esta flora y fauna -un loto, una serpiente, etcétera. Eso no es científico; es extraordinariamente maravilloso e imaginativo y consistente, y se obtienen resultados de ello. Así que puedo entrar en ese reino de la memoria sin insultarlo diciendo que es exactamente como la ciencia. Estoy en Calcuta, en una casa que era -ya no existe- la antigua casa de mis padres. Sólo hay una habitación abierta. He llegado desde Estados Unidos. No hay muebles, estoy muy cansada, estoy tumbada, tengo los pies sobre una pila de libros. Y entonces está allí una persona que antes trabajaba para nosotros, que ya se había jubilado, pero salía de su retiro cada vez que nosotros visitábamos la casa. Ahora está muerta. Es analfabeta, ¿sabes? Me dice: "Gayatri, ¿qué haces poniendo los pies sobre los libros? La Madre Saraswati [la diosa del aprendizaje] se enfadará". Bajé los pies. Tienes que ser capaz de entrar en la consistencia del otro lado, porque eso es, en gran medida, lo literario, y me parece que es posible. Y en eso estoy contigo. Pero en cuanto a la fe y el conocimiento, no creo que el proyecto sea ese.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional