

Instructions for authors, subscriptions and further details:

<http://rimcis.hipatiapress.com>

Invisibilitization of Coloniality. The Control of Being, Knowledge and Power

Sabine Heiss¹, Benno Herzog²

1) Centro Florida Universitaria, Spain

2) University of Valencia, Spain

Date of publication: Online First 11 March 2021; Issue published 30 March 2021

Edition period: March 2021 – July 2021

To cite this article: Heiss, S., & Herzog, B. (2021). Invisibilization of Coloniality. The Control of Being, Knowledge and Power. *International and Multidisciplinary Journal of Social Sciences*, 10(1), 52-80. doi: 10.17583/rimcis.2021.6381

To link this article: <http://doi.org/10.17583/rimcis.2021.6381>

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

The terms and conditions of use are related to the Open Journal System and to [Creative Commons Attribution License\(CC-BY\)](#).

Invisibilization of Coloniality. The Control of Being, Knowledge and Power

Sabine Heiss
Centro Florida Universitaria

Benno Herzog
University of Valencia

Abstract

In the social sciences and humanities, an effort has recently been made to apprehend social phenomena through the metaphor of invisibility. Decolonial theory shares with the concept of invisibilization the idea that coloniality takes place in a space of social construction that we can perfectly understand as a space of the visible and invisible. The aim of this article is to illuminate the potential of invisibility theories for decolonial theory. Different approaches on the concept of invisibility are presented that allow us to understand colonialities as a game of visibilization and invisibilization. In the second part we focus on the three dimensions of the triangle of coloniality: being, knowledge and power. The combination of the perspectives of invisibility and coloniality offers conceptual tools for a better understanding of the functioning of processes of discrimination and the imperception of these processes by the social actors involved.

Keywords: invisibility, coloniality, exclusion, critical theory

Invisibilización de la Colonialidad. El Control de los Seres, Saberes y del Poder

Sabine Heiss
Centro Florida Universitaria

Benno Herzog
University of Valencia

Resumen

En las ciencias sociales y humanidades se emplea últimamente un esfuerzo por aprehender fenómenos sociales con la metáfora de la invisibilidad. La teoría decolonial comparte con el concepto de la invisibilización la idea de que la colonialidad tiene lugar en un espacio de la construcción social donde se negocia lo visible y lo invisible. El objetivo del presente artículo es alumbrar el potencial de las teorías de la invisibilidad para la teoría decolonial. Se presentan distintos enfoques sobre el concepto de invisibilidad que permiten comprender las colonialidades como un juego de visibilización e invisibilización. La segunda parte abarca las tres dimensiones de la colonialidad: del ser, del saber y del poder. La combinación de las perspectivas de la invisibilidad y de la colonialidad ofrece herramientas conceptuales para la mejor comprensión del funcionamiento de los procesos de discriminación y la impercepción de estos procesos por parte de los actores sociales implicados.

Palabras clave: invisibilidad, colonialidad, exclusión, teoría crítica

No solo existe una tendencia creciente, tanto por parte de trabajos periodísticos como por parte de creaciones artísticas, de captar la realidad bajo el término de la invisibilidad. También en las ciencias sociales y humanidades se emplea últimamente un esfuerzo considerable e internacional por aprehender ciertos fenómenos sociales con la metáfora de la invisibilidad (le Blanc, 2009; Herzog, 2018; Honneth, 2011; Smith, 2018; Wilcke, 2018). En todos estos casos se utiliza la invisibilidad como un “concepto denso”, es decir, con el término no solo se suele describir la inaccesibilidad a cierta realidad empírica, más bien, el uso del concepto suele conllevar algún tipo de valoración normativa. Su uso contiene una reprobación moral: Algo o alguien *no debería ser* invisible.

No obstante, la visibilización también puede ser un mecanismo de control y subordinación (Foucault, 1986; Hempel et al., 2010; Papadopoulos et al., 2008; Wilcke, 2018). Si la visibilización es percibida como precondition a la dominación, entonces, la visibilidad ya no parece lo socialmente deseable. Un análisis crítico del concepto de la invisibilidad por tanto tiene que incluir también lo opuesto y explorar el espacio entre visibilización e invisibilización.

También existen intentos últimamente de explicar los procesos de colonialidad utilizando la metáfora de lo visible y de lo invisible (Arribas Lozano, 2018; Machado Maher y do Couto Cavacanti, 2019; Kzhabeikova, 2020). No obstante, hasta ahora la invisibilidad ha sido tratada en estos textos como metáfora autoevidente que —a diferencia de otros conceptos como el de exclusión o desprecio— no requieren de una conceptualización teórica (con la excepción loable pero unidimensional de Collis y Webb, 2014). De ahí surge nuestra pregunta de investigación que guía nuestra reflexión: ¿qué puede aportar la teoría crítica de la invisibilidad para la comprensión de la colonialidad?

Como se verá a continuación, creemos que la invisibilidad es un concepto multifacético cuya conceptualización teórica puede aportar comprensiones novedosas a los fenómenos de la colonialidad. La teoría decolonial utiliza la idea de la colonialidad del ser, del saber y del poder (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Lander, 2000; Quijano, 2000), en el espacio de la construcción social. Podemos entender este espacio como una esfera de negociación entre lo visible y lo invisible. Así, la perspectiva decolonial puede ser descrita como una perspectiva de construcción (léase: visibilización) de la

identidad propia y de la otredad, en un contexto de invisibilización de las injusticias históricas y actuales.

El objetivo del presente artículo, por tanto, es alumbrar el potencial de las teorías de la invisibilidad para la teoría decolonial. Es decir, se pretende, mediante el uso del concepto de la invisibilidad entender mejor las diferentes realidades coloniales existentes en nuestras sociedades.

Metodológicamente seguimos un procedimiento teórico-analítico:

Primero se realiza una revisión exhaustiva de los distintos enfoques sobre el concepto de invisibilidad, destacando aquellos elementos que nos permiten comprender las colonialidades como un juego de visibilización e invisibilización. Al mismo tiempo elaboramos una conceptualización crítica propia, ofreciendo una diversidad de distinciones conceptuales y analíticas. En las sucesivas partes nos centramos en las tres dimensiones del triángulo de la colonialidad, es decir, en el ser, el saber y en el poder. En ellos aplicaremos los elementos de la teoría crítica de la invisibilidad a las dimensiones de la colonialidad. Mientras que las dos primeras dimensiones serán exploradas como categorías de análisis similares, se utilizará la tercera dimensión, la del poder, como aquella en la que se juegan las reglas de la visibilización e invisibilización de las otras dos. Con todo ello, se quiere desplegar una conceptualización de la invisibilidad de la colonialidad. Los ejemplos utilizados tienen fines meramente ilustrativos.

Invisibilidad

El concepto de invisibilidad se utiliza como nombre colectivo para describir la inaccesibilidad a ciertos aspectos de la realidad social. En su uso más común abarca no solo la inaccesibilidad visual sino también el silenciamiento, la exclusión discursiva (Herzog, 2011), o directamente su ausencia (p.ej. Schröter y Taylor, 2018). Quizá sería más apropiado hablar de imperceptibilidad (Papadopoulos et al., 2008). No siempre la ausencia de algo tiene que significar su imperceptibilidad. Podemos percibir perfectamente la ausencia de mujeres o de minorías étnicas en un consejo empresarial. En su clásico trabajo sobre el estigma, Goffman (1970) habló de la evidenciabilidad, es decir, de la cuestión de si un fenómeno (sea una ausencia o una característica perceptible sensiblemente) tiene significado para nosotros, un

significado que depende de la socialización en un esquema cultural de interpretación.

Si tomamos como punto de partida la definición clásica de invisibilidad social de Le Blanc (2009, p. 1) entonces la podemos entender como un proceso cuya consecuencia última es la imposibilidad de tomar parte en el espacio público. Podríamos ampliar esta perspectiva un poco más a la imposibilidad de formar parte de procesos de comunicación en general e incluso extender su alcance a cualquier proceso de interacción. Le Blanc habla en este sentido también de “desoeuvrement”, es decir de la imposibilidad de llevar a cabo prácticas propias (“mise en oeuvre”). Los seres humanos invisibilizados, son marginalizados por ello, o no son considerados personas por completo, ya que carecen de unas calidades concretas y relevantes para la práctica social.

La invisibilidad guarda relación con otros conceptos densos que no solo describen una situación sino también la juzgan normativamente, como por ejemplo las metáforas espaciales de marginación y exclusión. Mientras que el primer concepto sugiere que algo o alguien es apartado del centro de la percepción social pero todavía forma parte de ella, el concepto de la exclusión insinúa que algo queda fuera de lo socialmente relevante. Puede haber exclusiones físicas, como la deportación de inmigrantes, pero a menudo hablamos de exclusiones sociales en el sentido de exclusión de esquemas sociales de relevancia (véase entre otros Castel, 2014; García Blanco, 2016; Luhmann, 1995).

Se puede decir que los fenómenos de exclusión social o de marginación suelen estar relacionados con problemas de representación en el ámbito público (Herzog, 2011) y que el concepto de exclusión se refiere a mecanismos comunicativos (Habermas, 1971, 1981; Luhmann, 1995) o discursivos (Foucault, 1999), que clasifican a determinados seres humanos como no relevantes o superfluos tanto para los procesos de comunicación directos, interpersonales, como para los procesos de comunicación pública¹. Una precondition para cada inclusión es la perceptibilidad. Con otras palabras: exclusión y marginalización siempre contienen procesos de silenciamiento o invisibilización (le Blanc, 2009) de características, individuos o grupos sociales. Frente a esta invisibilización parece formarse un nuevo imperativo en las ciencias sociales y humanidades, pero también resulta perceptible en otras esferas de nuestra sociedad como en el arte o el periodismo. Se trata del imperativo de prestar atención a los silenciados o, de

hacer visible en los espacios públicos a los invisibles. Parece tratarse de una tarea fundamentalmente democrática; una tarea de solidaridad de nuestras sociedades agrietadas por múltiples crisis de representación.

La metáfora de la invisibilidad no requiere de la idea del centro de atención social, aunque tampoco le es ajena la noción de que hay esferas sociales de más y de menos importancia. Desde que el giro lingüístico alcanzó también a las ciencias sociales en los años 70 del siglo pasado, muchas teorías procedentes de corrientes críticas entienden la esfera social, y muy en especial el ámbito público, como un espacio de comunicación (p.ej. [Habermas, 1981](#)). Para ello, para la integración social de los miembros o para el despliegue del potencial emancipador, resulta imprescindible el reconocimiento como partícipe relevante de la comunicación. Según Jürgen Habermas la inclusión en los espacios discursivos resulta imprescindible para el desarrollo del entendimiento en términos de emancipación. Eliminando las barreras de participación efectiva, y dado que el lenguaje ya contiene en sí un *telos* de entendimiento, así la idea de Habermas, se puede poner en marcha un proceso de deliberación que nos lleva a un orden social con un nivel superior de entendimiento comunicativo.

Su discípulo Axel Honneth amplía esta perspectiva en su Teoría del Reconocimiento ([Honneth, 1997](#)) hacia una especie de Acción Comunicativa no Discursiva, incluyendo la posibilidad de percibir el desprecio ajeno, aún ahí donde carece del capital lingüístico para expresar el sufrimiento. El sufrimiento es, para Honneth, un lenguaje universal que puede ser entendido como una apelación normativa por otros participantes en la interacción social, también ahí donde no se expresa como exigencia el reconocimiento. Tanto para el pensamiento de Habermas, como para la propuesta de Honneth, resulta imprescindible, como precondition de la emancipación, la percepción del otro. Sin percepción no hay conocimiento y, por tanto, tampoco reconocimiento o emancipación. Esta centralidad de la comunicación también la hallamos en otras corrientes críticas, así por ejemplo, para Jaques Rancière ([2011](#)) el acto político, aquel capaz de transformar, es justamente aquel en el que lo no percibido se hace perceptible².

Podemos decir entonces que, en estas teorías críticas ciertamente clásicas, la invisibilidad amenaza la integración, el desarrollo no patológico, el despliegue de la racionalidad discursiva, la posibilidad del reconocimiento o

la acción política. La invisibilidad se presenta ahí como un problema que dificulta la mediación entre exigencias normativas y su realización práctica. Para entender la lógica de la invisibilidad de estas teorías podemos desplegar algunas diferenciaciones internas entre las propuestas.

Una primera distinción la encontramos entre invisibilidad *física* o material, por un lado, y la invisibilidad *social*, por el otro. Por un lado, los seres humanos pueden estar físicamente excluidos del espacio público hegemónico, los ejemplos más claros de ello son las fronteras que impiden al “otro” entrar en territorios específicos, los muros de las cárceles o, simplemente, las múltiples formas de segregación. No obstante, también existen mecanismos más sutiles de invisibilidad física como nos muestra por ejemplo Michel Foucault en su “Orden del discurso” (1999), donde hace referencia a que no todos tienen el mismo derecho de hablar. Con otras palabras, hay una cantidad muy limitada de personas: políticos, periodistas, lobistas, normalmente dotados de un cierto capital económico, social y educativo, que dominan el discurso público. Existen múltiples estudios que muestran este tipo de invisibilización. Así se mostró, p.ej. cómo la imagen pública de los inmigrantes es creada por múltiples actores sociales casi con la total excepción de la población inmigrante misma (Herzog, 2011). Todas estas serían formas de invisibilización *física*, porque evitan que las exigencias normativas del otro sean escuchadas o, más en general, percibidas.

Ahora bien, los ejemplos más importantes de invisibilidad *física* son aquellos donde se obvia cualquier relación directa entre dos o más participantes de la interacción, donde ambos desaparecen detrás de grandes sistemas o estructuras. En un mundo globalizado no resulta difícil encontrar ejemplos de interrelación entre personas físicamente distantes. Podemos nombrar aquí la forma de consumo, sobre todo del primer mundo, que tiene efectos sobre personas en otras partes del globo. Así, el cambio climático propulsado entre otros por la demanda de consumo de los individuos en los países ricos afecta de forma más agudizada a la población mundial más vulnerable de ciertas regiones del mundo alejadas. O, más en general, podemos mencionar el sistema global de producción, donde el estilo de vida de unos está relacionado claramente, pero mediado de varias formas y ofuscado por la ideología de la igual libertad en el intercambio de mercancías, con la miseria de gran parte del mundo.

Por otro lado, tendríamos silenciamiento e invisibilización *social*. Serían estos los casos en los que el “otro” se encuentra bien visible y se puede escuchar perfectamente su voz, pero no le tenemos en cuenta de la misma forma. Miramos “a través” de él como si no estuviera presente (véase [Honneth, 2011](#)). En gran parte de Europa, una mujer con burka en el espacio público sería altamente visible físicamente, pero probablemente no sería nuestra primera elección si necesitásemos averiguar el camino a seguir para llegar a nuestro destino o la hora. Los pequeños racismos cotidianos convierten a menudo a los inmigrantes en menos relevantes en los procesos comunicativos. Para el caso del género femenino, se ha hecho famoso hace poco el concepto de Rebecca Solnit ([2014](#)) del *mansplaining*, es decir, prácticas en las que las propuestas comunicativas por parte de una mujer son sistemáticamente infravaloradas o requieren la aprobación expresa por parte de un hombre. Esta situación es tan cierta para el caso de las mujeres, como también lo es para el caso de otros grupos no hegemónicos. En su texto sobre la invisibilidad, Honneth ([2011](#)) describe la invisibilidad social como un tipo de desprecio directo, se trata de un desprecio que incluso *requiere* la visibilidad física, ya que solo podemos “mirar a través”, ignorar o ningunear, a personas físicamente presentes.

Para nuestro cometido, el de utilizar la invisibilidad para la comprensión de la colonialidad, puede resultar interesante también otra distinción: saber si la invisibilidad parte de la *persona silenciada e invisible*, o si por el contrario, la invisibilización parte de otros participantes en la interacción. Desde una perspectiva sociológica debemos tener mucho cuidado con esta diferenciación, sabiendo que ningún individuo presenta una entidad aislada de lo social. También el individuo que se auto-invisibiliza se halla dentro de las redes sociales, ha sido socializado y por ende habrá interiorizado ciertas pautas y normas de su alrededor. Con otras palabras, todo lo que se presenta aquí como individual, tiene un marcado componente social, aprendido. La diferenciación entre persona silenciada o sociedad silenciadora tiene que ser entendida por tanto como una diferenciación analítica.

Los procedimientos y ejemplos de invisibilización vistos hasta ahora han sido aquellos donde la sociedad, bien a través de sus miembros, bien de forma estructural, invisibiliza al “otro”. No obstante, también existe la auto-invisibilización. Sería esta un tipo de invisibilización en la que los individuos

no se atreven a mostrarse, a pronunciarse, en el espacio público o a reclamar sus exigencias. Podemos aprehender en ello una clara pauta social. Muchas personas de grupos sociales no hegemónicos (valiendo como ejemplo los inmigrantes, mujeres o personas de clases sociales bajas) “aprenden” que sus experiencias vitales son de menor importancia. Esta vergüenza aprendida, las experiencias biográficas de silenciamiento, favorece que los grupos no hegemónicos se auto-silencien y auto-invisibilicen. Este silenciamiento puede producirse por supuesto en diferentes esferas sociales. Podemos no atrevernos a exigir atención afectiva, podemos sentir vergüenza de reclamar nuestros derechos, o podemos esconder nuestras capacidades. En palabras de Axel Honneth (1997) este comportamiento correspondería a diferentes formas de personalidades dañadas: la falta de autoconfianza, autorrespeto y autoestima.

La conceptualización aquí presentada suele subyacer a la inmensa mayoría de los trabajos – sean científicos, periodísticos, artísticos, etc. – que utilizan el término de la invisibilidad. Si la invisibilidad impide el reconocimiento, la participación, el despliegue de la razón comunicativa, etc., entonces la invisibilidad cobra el significado de una injusticia social. Consecuentemente, los trabajos sobre la invisibilidad suelen utilizar el término en tono acusatorio y como solución al problema de la invisibilidad apuntan a la visibilización de los grupos, ámbitos o experiencias invisibilizadas. De hecho, los autores tratados aquí, suelen creer en la posibilidad de un espacio de inclusión donde se pueden negociar más o menos libremente las diferentes pretensiones normativas. La visibilización, como inclusión discursiva, parece un medio adecuado contra los problemas de representación. La visibilidad parece una precondition no solo para el reconocimiento, en la estela de Honneth, sino de toda actividad política y social efectiva.

A pesar de la importancia, ampliamente reconocida, de la visibilidad para la inclusión social, en los últimos años han surgido una serie de propuestas, altamente influenciadas por los trabajos de Foucault, que sugieren entender la visibilidad como un régimen de control (p.ej. Hempel et al. 2010, Papadopoulos y Tsianos, 2008). Recordemos que ya en su texto, citado en párrafos más arriba, sobre la invisibilidad, Honneth (2011) trata la visibilidad física como condición, no solo para el reconocimiento sino también para el desprecio. Al mismo tiempo menciona, en una nota de pie, –no del original inglés sino de la versión alemana, ligeramente modificada y que forma la base

para la traducción al castellano– la posibilidad de que también la visibilidad pueda ser un mecanismo de poder y de control.

Podemos entender, con Foucault (1976, 1986), la mirada como instrumento de poder. De ahí se sigue el que, si la inclusión discursiva significa aceptar toda una serie de precondiciones, un orden del discurso (Foucault, 1999) con sus mecanismos de poder, y si la visibilidad puede significar desprecio, entonces, frente a esta imposición del poder, una estrategia de resistencia en vez de apuntar a la visibilidad podría consistir, por el contrario, en la invisibilidad. Papadopoulos y Tsianos (2008) exploran esta posibilidad de la “imperceptibilidad” como una práctica política. No se trata necesariamente de una imperceptibilidad física sino de un devenir impersonal, no identificable para, de esta forma, escapar a los mecanismos de control del Estado. En su trabajo sobre migraciones muestra cómo el devenir imperceptible puede ser una estrategia consciente de resistencia. Menciona a aquellos inmigrantes que queman sus papeles voluntariamente, deshumanizándose, des-individualizándose y des-identificándose para convertirse en difícilmente tratables para las autoridades europeas. Se trata de estrategias de escape, de deslizarse desapercibido por un espacio social de poderes opresivos.

En otras palabras: en vez de luchar directamente por el reconocimiento de ciertas categorías sociales, p.ej. la de inmigrante sin papeles, como forma de luchar contra el sufrimiento relacionado con estas categorías, estas personas buscan otro camino. Rechazan convertirse en sujeto político, en sub-jecto, es decir en sometidos. Quizá sea esto también lo que Foucault (2006) tenía en mente cuando identificó la crítica como proceso de desubjugación. Esta negación a convertirse en sujeto político significa la renuncia a la lucha por la representación política o, en palabras de Papadopoulos et al. (2008), “(el) declive de la representación como el centro de la política de resistencia y subversión, lo cual significa, al mismo tiempo, el final de la estrategia de visibilidad” (p. 218). No obstante, esta renuncia no debe crear la falsa impresión de que las estrategias de auto-invisibilización o del “éxodo político”, como lo llaman Papadopoulos y Tsianos (2008), no son una estrategia política, más bien se trata de una estrategia política mucho más profunda que la lucha por la visibilidad de ciertas categorías sociales. Se trata de cuestionar el marco, el orden social de las categorías mismas. Cuando las

categorías sociales sirven para la creación del desprecio y sufrimiento social se puede luchar por revalorizarlas. Pero, igualmente se puede rechazar el proceso y el resultado de la categorización misma. Así, p.ej. nombrar a ciertas personas como “inmigrantes ilegales” ya es una forma de visibilización que presenta una forma de *policing* para Papadopoulos y Tsianos (2008), es decir, una forma de vigilancia y gestión. El régimen de visibilidad controla físicamente a las masas y a los individuos, pero la invisibilidad social posibilita a los individuos escapar, al menos parcialmente, a este control.

Los intentos de escapar, las políticas de imperceptibilidad, no buscan una fundamentación teórica ni una justificación en el espacio público, más bien pueden ser considerados pre-teóricos o incluso anti-teóricos. Se trata de prácticas ad-hoc para evitar los regímenes de representación y control. Como estrategia empírica, anti-teórica que huye del debate público, las políticas de imperceptibilidad, no buscan la emancipación social en un sentido abstracto, sino la mejora concreta de una situación concreta insoportable. No obstante, a pesar de no buscar la acción social y política, sigue siendo una estrategia política.

La (In)Visibilización de la Colonialidad del Ser, el Saber y del Poder

La idea de la colonialidad contiene muchas de las intuiciones básicas del concepto de la invisibilidad. Se trata de la idea de que el colonialismo tiene un efecto prolongado para las personas tanto en los antiguos países colonizados como en los colonizadores. Al mismo tiempo, esta colonialidad desaparece, es decir, queda invisibilizada en la percepción social. Las diferencias sociales y las jerarquías son naturalizadas. Podemos decir que la popular tripartición de las dimensiones de la colonialidad extrapolada por Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), del ser, el saber y el poder, están claramente —pero de forma imperceptible para la consciencia de muchos individuos— estructuradas por las relaciones de colonialidad.

La (In)Visibilización del Ser

La categoría de análisis “Colonialidad del ser”, acuñada por las y los autores de la crítica decolonial, se refiere a los legados de la colonización vinculados a la construcción de sujetos y subjetividades dentro de las relaciones

asimétricas de poder. En dichas relaciones de las múltiples jerarquías implicadas, la subjetividad y el imaginario social no es una derivada, sino que es constitutiva de las estructuras del sistema mundo (Grosfoguel, 2006; Castro-Gómez, 2007a; Maldonado-Torres, 2007). De esta condición constitutiva parte por ejemplo Aníbal Quijano (2000), ya que para él “[l]a idea de raza [...] no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia para supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos” (p. 202). De ahí se infiere que “desde la formación inicial del sistema-mundo capitalista, la incesante acumulación de capital se mezcló de manera compleja con los discursos racistas, homofóbicos y sexistas del patriarcado europeo” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 19).

La categoría “Colonialidad del ser” se ofrece en la comprensión de fenómenos sociales históricos, pero también en el análisis de las sociedades contemporáneas. Sirven de ejemplo dos dimensiones claves del concepto: la primera, en referencia al proceso de la expansión colonial europea, que sigue influenciando en los tiempos actuales; y en la segunda, ahondamos en la dimensión de la colonialidad del ser en el sistema mundo moderno/colonial contemporáneo.

Como hemos dicho antes, los discursos se comprenden como constitutivos de la colonización de los sujetos, puesto que implican la racionalización de los mismos, y ésta se fundamentaba en la naturalización de las diferencias humanas. Dicha diferenciación pasaba por “la sospecha sobre la no humanidad”, así como “la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados” (Maldonado-Torres, 2007, p. 145). En otras palabras, en la temprana fase de la colonización, los sujetos involucrados no solo fueron categorizados en recién construidas razas, sino también se les asignaba su ubicación en el lado del “ser” que dispone de la capacidad racional, o del “no-ser”, como un ente que carece de racionalidad. Si bien, las formas de situar a los sujetos en un lugar superior o inferior se han transformado por el transcurso de los siglos, la lógica de diferenciar según una línea de color de piel sigue operando en las relaciones sociales en la actualidad. Con respecto al posicionamiento social en la mencionada línea, Ramón Grosfoguel (2006) explica que “la jerarquía racial/étnica de la línea divisoria entre europeo/no

europeo reconfigura, de manera transversal, todas las demás estructuras globales de poder” (p. 26). Aunque la división racial se enfatiza en la colonialidad de ser, como categoría de análisis, ésta se refiere a su vez a las otras construcciones de alteridad, sean éstas de índole de género, religioso, sexual, lingüístico, etc. Dado que se trata de un concepto imbricado en el cual se vinculan los diversos sistemas de alteridad contruidos, sirve para investigar múltiples fenómenos de la (re-)producción de grupos subalternizados y dominantes, o bien, subjetividades de superioridad e inferioridad. En esta línea cabe mencionar la conceptualización de la colonialidad del ser, propuesta por Santiago Castro-Gómez (2008), según la cual el principio imperante de la vida y de la subjetividad es el de la lógica capitalista. Walter Mignolo (2010) la describe como “subjetividad moderna”, caracterizada por “la autosuficiencia y el éxito del individuo, de los estados y de las corporaciones sobre los y las demás” (p. 93). Es decir, la colonialidad del ser es ubicua y determina tanto la vida de las y los subalternizados como la de las y los dominantes. Aplicando la conceptualización de la invisibilización se pueden ganar ahora comprensiones novedosas sobre el fenómeno. Destacamos aquí algunos elementos clave:

Primero la existencia de una invisibilidad física del no-Europeo para el Europeo. Esta invisibilidad tiene que ver, por un lado, con la separación física de espacios que a su vez no son el mero resultado de la distancia en kilómetros que separa un lugar de otro, sino que más bien estas distancias físicas reciben un significado social. Así, por ejemplo, los acontecimientos en Italia, Grecia o Alemania suelen ser mucho más visibles en el espacio público español que los acontecimientos de lugares físicamente más cercanos como Marruecos o Argelia. Esta separación física resulta reforzada de forma relevante socialmente por medio de las fronteras, las políticas europeas interiores como p.ej. infraestructuras y, sobre todo, por un espacio de comunicación e interpretación del mundo (léase: visibilización) interior.

La invisibilización *social* del ser, no solo se refiere al ser no-Europeo, aunque por razones de ordenación del argumento comenzamos con este. Para los centros neurálgicos del poder, para los espacios comunicativos europeo-hegemónicos, el hecho de ser no-europeo supone ser menos relevante. Incluso ahí donde se es físicamente visible, se da menos valor a su experiencia, realidad, personalidad, voz, etc³. Además, se suele invisibilizar el carácter dialógico de la construcción mismo del ser no-Europeo. Este “otro” solo

puede existir, y así ha sido creado históricamente, en relación a un ser-Europeo. “El otro” no es “el otro”, sino que ha *devenido* así por un proceso de colonialización cuyos efectos perduran hasta la actualidad. Podemos entender esta invisibilización del *proceso* del devenir no-Europeo también como una forma de reificación (véase también [Honneth, 2007](#)).

Otra forma de invisibilización del ser en el plano social se puede hacer notar en las conceptualizaciones de los sujetos de forma reduccionista, p. ej. a la hora de dividir las sociedades en conceptos binarios de género como hombre/mujer, que omiten visibilizar la condición interseccionada de los individuos ([Crenshaw, 2011](#)). En esta línea se puede nombrar también la crítica formulada por Chandra T. Mohanty (1984) que alude a la invisibilización de la diversidad de las mujeres a través de la categoría monolítica “la mujer” difundida por el feminismo eurocéntrico.

De estas formas de invisibilización podemos distinguir la auto-invisibilización, la vergüenza, o el estigma de no tener un ser hegemónico. A causa de múltiples procesos y experiencias de estigmatización, aquellos identificados como no-Europeos “aprenden” que su experiencia, la cual forma parte de su ser, no tiene el mismo valor que la de los Europeos. Podríamos hablar de un *habitus* diferente, es decir de la incorporación de las exigencias y valoraciones de las subordinaciones en la propia personalidad, de una auto-percepción diferente e incluso dañada.

Para formar parte del juego hegemónico dominante, a los subalternos se les ofrecen dos posibilidades de visibilización: una posibilidad sería la visibilización como un ser claramente diferente, folclórico o como noble salvaje. Con esta visibilización el éxito social está restringido a ciertos nichos específicos como el de la expresión artística *de entretenimiento* donde se valora la “autenticidad” y la originalidad del “otro”. Otra posibilidad es la de negar la propia otredad y seguir el estándar del ser europeo. En términos de visibilización esto significa que hay que presentarse como un ser europeo, es decir, hay que adquirir el *habitus* europeo y devenir europeo, blanco, moderno. No obstante, como sabemos de los estudios mismos de Bourdieu, la adquisición de otro *habitus*, el saltar las categorías sociales, se topa con unos muy finos (y no tan finos) mecanismos de distinción (Bourdieu, 1998): el color de la piel, el acento, la nacionalidad o simplemente la naturalidad con la que uno domina las reglas del juego europeo, blanco, moderno, pueden ser

poderosos impedimentos para recibir el reflejo de europeo por parte del resto de la sociedad.

También en el ser blanco, europeo, moderno, se invisibilizan aquellos aspectos de dependencia global que hacen posible su identidad. No hay identidad sin alteridad. No obstante, a menudo se invisibiliza la dependencia estructural que tiene el propio estilo de vida, el propio ser de las relaciones globales. También por este lado se invisibilizan los seres mediante la naturalización y la esencialización del ser.

Frente al fracaso estructural de estas estrategias de visibilización de los dominados también existen estrategias alternativas que no apuntan a la visibilización en el espacio global dominante. Estas pueden ser estrategias individuales o colectivas, e incluso internacionales, de buscar vías para vivir, cooperar, y desarrollarse, diferentes a aquellas en las que parece prescribir el guion del desarrollo occidental. Sirven de ejemplo las propuestas planteadas por los movimientos indígenas y afrodescendientes en Latinoamérica en torno a una “interculturalidad crítica”. Dicha propuesta apunta al potencial de la interculturalidad como estrategia de transformación estructural y política de las existentes relaciones de poder ancladas en la colonialidad. La interculturalidad crítica como estrategia y praxis colectiva busca reenmarcar los conceptos de interculturalidad que fueron creados en función de reforzar el sistema (neo)liberal capitalista (Walsh, 2009). Esta interculturalidad (neo)liberal o también “interculturalidad funcional” no solo fortalece las estructuras sociales capitalistas establecidas, sino que invisibiliza también al ser de dos formas: por un lado, porque se perpetúa la categorización de subjetividades en entidades monolíticas (europeos, no-europeos) “borrando sus diferencias históricas, culturales y lingüísticas”, y, por otro lado, por la funcionalidad de integrar bajo el pretexto de la interculturalidad a los seres que parecieron excluidos, en las formas de vida determinadas por los modelos económicos y de consumo (neo)liberales (Walsh, 2009, p. 27-29).

La (In)Visibilización del Saber

Como hemos visto anteriormente, la construcción y aplicación de categorías, tales como “negro/blanco”, “europeo/no-europeo”, “bárbaro/civilizado”, han sido elementos fundamentales del proyecto colonizador. Estas categorías se pueden interpretar como el claro reflejo de los imaginarios de las ciencias

sociales europeas a partir del siglo XVII y su intento de *ordenar* la población mundial (Castro-Gómez, 2007b). Aparte de demostrar que dichas categorías resultaron ser cómplices en la construcción de “el otro”, también son los cimientos de la dimensión de la “Colonialidad del Saber” (Lander, 2000; Walsh, 2007). Esta dimensión de la colonialidad se fundamenta en varias estrategias de las cuales nos concentramos en tres. La primera estrategia se asocia con el hecho de que se *exportó* el conocimiento científico generado desde la racionalidad científica europea. Es decir, en el transcurso de los siglos se formaron réplicas de las institucionalidades educativas y de la producción de conocimientos europeos en las colonias. Como segunda estrategia, estrechamente ligada a la *exportativa*, los otros saberes, los que respondieron a otras racionalidades o formas de concebir e interpretar el mundo, fueron marginados. En referencia a estos procesos, Castro-Gómez (2007b) señala que se establecieron fronteras “entre la *doxa* y la *episteme*, entre el conocimiento legítimo (es decir, el que goza de «validez científica») y el conocimiento ilegítimo” (Ibíd.: 81, cursivo en original).

Como tercera estrategia de la colonialidad del saber, se podría nombrar la universalización del mismo, en el sentido de que la producción académica eurocéntrica se ha establecido como un régimen global. La (re-)producción del conocimiento hegemónico se sostiene en un pensamiento único que infravalora necesariamente otros saberes. Respecto a dicha producción colonial del conocimiento, Gayatri C. Spivak (1994), aludiendo a Foucault, acuñó el concepto de “violencia epistémica”, refiriéndose a la marginación de ciertas voces dentro de los discursos eurocéntrico-occidentales (p. 76). En función de mantener la rígida jerarquía existente entre los diferentes sistemas de conocimiento, el posicionamiento social —mencionado arriba— se entrelaza con el posicionamiento epistémico del ser, que formula otros modelos o principios cognitivos. Es decir, el lugar de enunciación del sujeto social se asocia con la ubicación epistemológica en la jerarquización del saber.

Aquí también, la conceptualización de la invisibilización nos puede abrir puertas a nuevas comprensiones. La invisibilización se juega en gran medida en el “eurocentrismo racializado del conocimiento teológico o científico que ha sido constitutivo de Occidente” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 12).

Muchos autores afrodescendientes, como el novelista Ralph Ellison, a cuyo libro “El hombre invisible” (2014) se refiere Honneth en su análisis, o la

socióloga Anna Julia Cooper (2017 original de 1892), utilizan el término de invisibilidad para criticar, entre otros, que los saberes no-blancos o los saberes de los no-blancos son estructuralmente infravalorados. Existen mecanismos sociales de invisibilidad física que impiden la entrada de saberes alternativos, así como de saberes expresados por personas identificadas como no-blancas, no-modernas, etc. Los espacios de producción del conocimiento científico, legítimo, cuentan con un doble mecanismo para garantizar un tipo específico de saberes: por un lado, se excluye —históricamente de forma abierta y hoy en día más sutilmente— a personas identificadas como “los otros”, y, por otro lado, es la propia definición de ciencia la que excluye otro tipo de conocimientos alternativos, distintos a aquellos que surgen de la Ilustración Europea. Así, por ejemplo, en el campo del arte, Gómez (2010) habla de una colonialidad estética, en el sentido de que el concepto de arte se suele relacionar, casi exclusivamente, con “quienes son capaces de expresar en sus obras la esencia misma de la modernidad” (p. 29). Asimismo, la infravaloración de otros saberes y otros seres se refleja también en el campo de los estudios migratorios dado que la producción académica de personas migradas y la representación de la población migrada como protagonistas políticos es prácticamente ausente (Arribas Lozano, 2018).

Además de estos procesos de invisibilización física encontramos también procesos de invisibilización social. Estos últimos podrían ser los casos en los que la voz del “otro” se escucha perfectamente e incluso ha tenido una contribución importante para la ciencia. En el caso de la sociología, se puede nombrar el ejemplo de las sociólogas negras Anna Julia Cooper o Ida B. Wells-Barnett, quienes ya hace más de cien años trataron temas que hoy en día se redescubren bajo el concepto de interseccionalidad o del sufrimiento social (Herzog, 2020). Pero como eran mujeres negras, sus voces, sus textos, y su propuesta intelectual no fue tomada en consideración de la misma forma que las voces de sus compañeros masculinos, blancos (véase también Lengermann y Niebrugge, 2019). Y también encontramos la reacción de la auto-invisibilización, es decir, el habitus de no presentar su propio saber como igualmente relevante que el saber producido en los centros de la hegemonía global.

La (In)Visibilización del Poder

Si utilizamos la estrategia de la visibilización contra la invisibilidad en el caso de los seres y saberes invisibilizados, entonces podemos constatar primeramente algo aparentemente banal: que *la visibilización de lo invisibilizado, visibiliza a lo invisibilizado*. Incluir voces de migrantes en el discurso o visibilizar la miseria de los centros de internamiento de extranjeros convierte lo no percibido en percibido. Pero la respuesta a la invisibilidad no debe ser siempre y automáticamente la visibilidad, dado que hemos visto que la visibilidad también puede estar sesgada o formar parte de un régimen de control. La visibilidad de lo no-visible puede ayudar, pero no puede sustituir una reflexión sociológica sobre la dialéctica de la (in)visibilización.

Entendida la (in)visibilidad como parte de regímenes específicos de control, hay que ser consciente de que estos procesos de visibilización también invisibilizan, al mismo tiempo. Hacer visible a los invisibles no significa hacer visible el *proceso* de invisibilización estructural, más bien se podría decir que gran parte de las estrategias de visibilización que enfocan a grupos o experiencias poco percibidas en el espacio público-hegemónico, *invisibilizan los procesos mismos de invisibilización*.

Si se quiere llegar al núcleo de la producción del sufrimiento, del desprecio, de la heteronomía, o de la invisibilidad, entonces hay que apuntar al centro del poder de la reproducción social. Hay que apuntar a aquellos procesos de dominio que producen a los miserables de la tierra. Poner el zoom en lo marginado, excluido, o invisible, desde la intención de crear un contrapoder en lo públicamente visible como resultado de una intención de justicia, es todo menos enfocar a los procesos de marginación, exclusión o invisibilización. Solo intentar hacer visible lo invisible implica hacerse cómplice del juego de la invisibilización y participar en el encubrimiento de aquellos mecanismos que producen sistemáticamente seres envilecidos, humillados, abandonados y despreciados.

La virtud de la invisibilidad, podríamos parafrasear entonces a Rancière, no reside en lo que se dice, sino en su misma insuficiencia, opuesta a la suficiencia asignada a la visibilidad, al engaño de esta suficiencia (Rancière, 2011, p. 95). Pero quizá, el éxito del término invisibilidad radica justamente en que mantiene los mecanismos de poder y de la reproducción social de la miseria al margen de la crítica, que permite mantener la crítica en la superficie, que ofrece una visión de armonía entre todos los críticos, sin entrar en la

crítica de los mecanismos sistemáticos que producen la miseria. La invisibilidad, tal como se emplea hoy en día por la mayoría de los actores sociales llamados críticos, sería entonces un tratamiento sintomático que aliviaría la propia conciencia pero que no cura la patología social que produce sistemáticamente el sufrimiento social.

Entendido así tendríamos la visibilidad como ideología, como falsa práctica que aparentemente apunta a la emancipación pero que, al desatender los procesos de creación de heteronomía, no puede hacer más que calmar la conciencia de quienes utilizan el término de la invisibilidad (sobre el concepto de ideología, no solo como falsa conciencia sino como práctica, véase [Herzog, 2021](#); [Stahl, 2015](#)). Visibilizar a sujetos no-europeos invisibilizados tiene algo paternalista e incluso perverso, ya que reproducimos sistemáticamente a los otros, a su miseria y su desesperación. Visibilizar la miseria sin intentar visibilizar las causas de la miseria misma, en el mejor de los casos, puede suavizar la miseria, pero, al mismo tiempo, la perpetúa.

Para la perspectiva decolonial de nuestro argumento, esto significa que tenemos que preguntarnos por la colonialidad misma del poder. Desde la perspectiva decolonial, la “Colonialidad del poder” se entiende, figurativamente hablando, como un tejido colonial que envuelve al mundo y que ha sido hilado a lo largo de los siglos dentro del sistema capitalista. Se trata de un patrón mundial, en el cual se van entretejiendo las esferas políticas, económicas y del conocimiento y las configura a la vez ([Mignolo, 2010](#); [Grosfoguel, 2006](#)). Como hemos dicho, la imbricación de la colonialidad del ser implica integrar no solamente la división racial en el análisis de la construcción de alteridad, sino también las dimensiones epistemológicas, de género, religión, orientación sexual, etc. Extendiendo el principio de la imbricación de dimensiones a la colonialidad del poder como categoría de análisis, ésta enfatiza en alumbrar tanto las relaciones sujeto-estructura, como las existentes entre discurso y materialidad.

Respecto a la primera imbricación, la relación entre sujetos y estructuras, la perspectiva colonial señala que las establecidas estructuras de poder reproducen la invisibilización tanto de sujetos como de saberes ubicados social- y epistémicamente en el lado subalterno. El despliegue emancipatorio, tanto del ser como del saber, está sujeto, de este modo, a un patrón de poder que se sustenta en la (des)valorización sistémica. Es decir, las producciones de conocimiento que no concuerdan con los paradigmas de índole cartesiana,

se enfrentan con las exigencias de los principios científicos eurocéntricos. Algunos de estos principios de una racionalidad occidentalizada son: la objetividad, la distante relación sujeto-objeto, la neutralidad en el estudio. Dependiendo del grado de cumplimiento de dichos principios, las producciones de conocimiento se ubican en una línea de más o menos reconocimiento en el ámbito académico. Las *reglas de la ciencia* están establecidas y por lo tanto sigue siendo posible invisibilizar otros saberes a pesar de tenerlos presentes en las aulas.

Sirve de ejemplo el contexto universitario en el cual podemos ver estrategias de invisibilización física del ser. Juliana Flórez y José Jorge Carvalho (2018) subrayan, entre las varias exclusiones coloniales en América Latina, el acceso delimitado a determinados segmentos de la población, siendo éstos, en la época de las fundaciones universitarias, “hombres, blancos, católicos, y con propiedades”, de los cuales sigue habiendo una tendencia predominante hasta hoy (p. 146). Quizá las exclusiones basadas en dichas categorías ya no sean lo más determinante en la invisibilización física de los sujetos, sin embargo, es altamente probable que las lógicas de exclusión se sigan aplicando hoy en día a saberes ubicados fuera del marco ideológico de la ego- y la teopolítica del conocimiento (Mignolo, 2010).

La segunda imbricación, atendida con la categoría de la colonialidad del poder, es la relación entre el discurso o la “retórica de la modernidad” (Mignolo, 2010) y las estructuras materializadas. Desde la perspectiva decolonial se critica que la producción del sentido, o bien, de los discursos que cobran relevancia y *tienen validez*, son aquellos que se producen dentro de las instituciones que se entienden como la materialización de los discursos de la modernidad. Dichas instituciones actúan en un plano global e influyen a la vez en las vidas locales. Pongamos como ejemplo la incesante proclamación del progreso y del desarrollo desde las institucionalizadas y materializadas estructuras del poder como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, etc. La matriz colonial del poder se refleja en el dictamen del progreso y desarrollo conceptualizado por los *global players*. Otras formas de vida, que no se inscriben en el proyecto del progreso son invisibilizadas por las instituciones. Dicha invisibilización se juega a su vez en una forma de auto-invisibilización. En este sentido se podría entender a los sujetos y movimientos sociales cuando enuncian discursos que no se corresponden con

la lógica de la retórica de la modernidad. Como podemos ver, las relaciones de poder colonial interfieren de forma estructurante, en varios sentidos.

Uno de los elementos de estructuración de la colonialidad del poder transcurre en el plano lingüístico, en el sentido de que la imposición de una lengua en un determinado territorio está estrechamente vinculada a la dominación de las poblaciones autóctonas. Así, por ejemplo, en el caso de las poblaciones en Abya Yala⁴, la publicación de la *Gramática Castellana* en 1492 sirvió de instrumento no solo para homogenizar a dicha población sino también para sustituir las diversas lenguas existentes en el continente recién descubierto (Rosas Xelhuantzi, 2018).

La instauración del orden en las colonias como réplica del reino de Castilla se manifiesta a su vez en la colonización de las creencias y prácticas espirituales. Los portadores de la fe cristiana se habían autoasignado la *salvación de las almas* del Nuevo Mundo, con lo cual la estrecha relación entre el poder colonial y las misiones religiosas fue una estrategia constante en el proyecto imperial (Aguilar et al., 2018).

También, en el eje sociopolítico se puede observar la consolidación del poder colonial tras la descolonización jurídico-administrativa. En concreto nos referimos a que, a pesar de que las sociedades en Abya Yala se habían independizado de la corona, los territorios del *nuevo mundo* se organizaron según el modelo de los Estados-naciones europeos, así como con el modelo político democrático como máxima. Si bien es cierto que en el siglo pasado casi todos los países latinoamericanos pasaron por épocas de dictaduras devastadoras, hoy en día prevalecen los supuestos gobiernos democráticos.

Las desplegadas estructuraciones vigentes a través de la colonialidad del poder, las epistemológicas, las lingüísticas, las espirituales y las sociopolíticas, se contrastan con estrategias de resistencias y redefiniciones. Una de estas estrategias fue la resignificación discursiva que abarcó tanto la atribución de otros significados, como la posible ampliación de la limitada mirada dominante que solo accede a los significados establecidos por occidente. Enunciadas por grupos y movimientos sociales, las resignificaciones apuntan a la idea de interferir en los intersticios de la colonialidad del poder a través de un “lenguaje crítico común de descolonización” (Grosfoguel, 2006, p. 44). Así, por ejemplo, existen resignificaciones del término “democracia” enunciados por el movimiento zapatista, que entiende la democracia como “un principio de convivencia, de

buen vivir” contrastando así la “propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 37).

Como hemos visto arriba, uno de los mecanismos potentes de la colonialidad del poder es la retórica de la modernidad que invisibiliza otros discursos. Las prácticas discursivas creadas desde la modernidad reproducen una narrativa que concibe la expansión colonial europea como inicio de la modernidad. Dicho discurso parte de una temporalidad lineal según la cual la exportación de “lo moderno” se asocia con el incesante afán de salvar a las poblaciones mundiales a través de la imposición del modelo europeo en territorios no-europeos. Desde la perspectiva decolonial se critica que esta retórica invisibiliza el “lado oscuro” de la modernidad, las explotaciones y opresiones constituyentes de la modernidad, de la globalización y del capitalismo. Contrario a la narrativa eurocéntrica, el pensamiento decolonial enfatiza la relación entre modernidad y colonialidad considerando ambos procesos establecidos de forma simultánea en el tiempo y el espacio (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Dichas resignificaciones discursivas se pueden interpretar como estrategias de visibilización de la colonialidad del poder, y al mismo tiempo como propuestas hacia la decolonialidad.

Conclusión

Hemos procurado alumbrar el potencial de aportación del concepto de la invisibilidad en estudios enmarcados en la perspectiva decolonial, en concreto en las dimensiones de la colonialidad del poder, del ser y del saber. Hemos visto que la conceptualización de la invisibilidad como concepto descriptivo y normativo a la vez ha podido abrir algunos aspectos y figuras novedosas en el campo de la perspectiva decolonial. Para ello se ha entendido el concepto de la invisibilidad como doblemente dialéctico: por un lado, no hay visibilidad sin invisibilidad, siempre tratamos con fenómenos sociales que por su naturaleza nos son accesibles solo parcialmente; por otro lado, no solo la invisibilidad puede ser entendida como un desprecio social, ya que las estrategias de invisibilización funcionan como mecanismos de (re)producción de relaciones asimétricas, como hemos visto con ejemplos en contextos universitarios, sistemas sociopolíticos, del arte, etc., pero también la visibilidad en cuanto construcción social poderosa imbricada por múltiples

heteronomías puede entenderse a menudo como una forma de desprecio estructural. Determinadas estrategias de visibilización pueden entenderse como precondition a la dominación y la construcción de la otredad.

Además, las múltiples diferenciaciones que se pueden extrapolar a las teorías de la invisibilidad, —aquí especialmente la distinción entre auto-invisibilización e invisibilización por otros o la diferenciación entre invisibilidad física y social— pueden ayudar a esclarecer el análisis de la colonialidad del poder y en particular sus dimensiones constitutivas de la colonialidad del saber y del ser. La combinación de las perspectivas de la invisibilidad y de la colonialidad ofrece unas herramientas conceptuales para una mejor comprensión del funcionamiento de los procesos de discriminación y la impercepción de estos procesos por parte de los actores sociales implicados.

La limitación de este tipo de trabajos conceptuales radica en lo que se pretende criticar: la penetración de la colonialidad omnipresente, también en los autores de este trabajo. Se trata, pues de la difícil tarea de la reflexividad sociológica, del intento y al mismo tiempo de la imposibilidad de auto-distanciarse del propio devenir sociólogo. Solo podemos destapar el juego de la (in)visibilización si desde nuestra propia experiencia y lectura sospechamos de su existencia; si el sufrimiento ajeno ha llegado a nuestro conocimiento a pesar de los múltiples mecanismos de ofuscación. Tanto la decolonización como el descubrimiento de mecanismos de invisibilización no se pueden entender como un acto único, sino como el resultado de un largo proceso que tienen que afrontar ambos: las ciencias sociales y la sociedad en su totalidad.

Notas

¹ Sobre el concepto de exclusión, véase también Bude y Willisch (2008), y las perspectivas opuestas pero, en relación a la conceptualización tradicional de “exclusión”, muy similares de García Blanco (2016) y Herzog (2011).

² “La política comienza con la capacidad de cambiar su lenguaje común y sus pequeños dolores para apropiarse del lenguaje y el dolor de los demás” (Rancière, 2011, p. 55).

³ De forma muy emblemática podemos citar aquí la famosa frase pronunciada por el entonces Rey de España “¿Por qué no te callas?” Frente a Hugo Chávez, en la cumbre Iberoamericana en 2007, que fue interpretada como una forma directa de intento de silenciamiento del ser no-Europeo por parte del ser Europeo.

⁴ Término utilizado por los movimientos indígenas desde los años 1990 para re-nombrar el continente cuyo nombre “América” se había creado e inculcado “por los invasores como acto político, epistémico, colonial” (Walsh, 2013, p. 25).

References

- Aguilar, F. V., Chillida, A., Bandeira Jerónimo, G. M., Blanco Andrés, R., Camacho Domínguez, A., Elizalde, M. D., y Gonçalves Dores, H. (2018). *Gobernar colonias, administrar almas: Poder colonial y órdenes religiosas en los imperios ibéricos (1808-1930)*. Casa de Velázquez.
- Arribas Lozano, A. (2018). Migraciones, acción colectiva y colonialidad del saber en el campo académico español: los y las migrantes como sujetos políticos invisibles/ invisibilizados. *Tabula Rasa*, 29, 367-385. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.17>.
- le Blanc, G. (2009). *L'invisibilité sociale*. Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bude, H., y Willis, A. (eds.) (2008). *Exklusion. Die Debatte über die “Überflüssigen”*. Suhrkamp.
- Castel, R. (2014). Los riesgos de exclusión social en un contexto de incertidumbre. *Revista Internacional de Sociología*, 72(Extra 1), 15-24. <https://doi.org/10.3989/ris.2013.03.18>.
- Castro-Gómez, S. (2008, 27 de marzo). *La Hydra de tres cabezas* [video] www.youtube.com/watch?v=9jLBp-Ad1JA.
- Castro-Gómez, S. (2007a). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, 153-172. <https://doi.org/10.25058/20112742.290>.
- Castro-Gómez, S. (2007b). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios

Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- Collis, P., y Webb, J. (2014). The visible and the invisible: legacies of violence in contemporary Australian Aboriginal contexts. *Journal of Australian Studies*, 38(4), 490-503.
<https://doi.org/10.1080/14443058.2014.952764>
- Cooper, A. J. (2017 [1892]). *A voice from the south: By a Black Women of the South*. University of North Carolina Press.
- Crenshaw, K. W. (2011). Demarginalising the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Anti-discrimination Doctrine, Feminist Theory, and Anti- Racist Politics. En H. Lutz, M. T. Herrera Vivar y L. Supik (Ed.), *Framing Intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies* (pp. 25-42). Ashgate.
- Ellison, R. (2014). *El hombre invisible*. Madrid: DeBolsillo.
- Flórez, J., y Carvalho, J. J. (2018). Encuentro de saberes: Huellas de memoria pluriversa y descolonización de la universidad contemporánea. *Arxius de Ciències Socials*, 39, 145-152.
<http://roderic.uv.es/handle/10550/69979>.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad*, tomo I. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1986). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1999). *El orden del discurso*. Paidós.
- Foucault, M. (2006). ¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung). En *Sobre la Ilustración* (pp. 3-52). Tecnos.
- García Blanco, J. M. (2016). Los problemas teóricos y metodológicos del concepto de exclusión social. Una visión neofuncionalista. *Revista Internacional de Sociología*, 74(2), 1-13.
<http://dx.doi.org/10.3989/ris.2016.74.2.029>.
- Goffman, E. (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Gómez, P. P. (2010). La paradoja del fin del colonialismo y la permanencia de la colonialidad, *Calle 14. Revista de investigación en el campo del arte*, 4(4), 26-39. <https://doi.org/10.14483/21450706.1225>.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 17-46.
<https://doi.org/10.25058/20112742.245>.

- Habermas, J. (1971). Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. En J. Habermas y N. Luhmann (Ed.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemtheorie?* (pp. 101-141). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Hempel, L., Krasmann, S. y Bröckling, U. (2010). *Sichtbarkeitsregime. Überwachung, Sicherheit und Privatheit im 21. Jahrhundert*. VS Verlag.
- Herzog, B. (2011). Exclusión discursiva. Hacia un nuevo concepto de la exclusión social. *Revista Internacional de Sociología*, 69(3), 607-626. <https://doi.org/DOI:10.3989/ris.2009.12.21>.
- Herzog, B. (2018). Invisibilization and silencing as an ethical and sociological challenge. *Social Epistemology*, 32(1), 13–23. <https://doi.org/10.1080/02691728.2017.1383529>.
- Herzog, B. (2020). *Invisibilization of suffering. The moral grammar of disrespect*. Palgrave Macmillan.
- Herzog, B. (2021). Ideologies as false communicative practices, *Journal of Multicultural Discourses*. <https://doi.org/10.1080/17447143.2021.1891237>.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Editorial Crítica.
- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Katz.
- Honneth, A. (2011). Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento. En *La sociedad del desprecio* (pp. 165-181). Trotta.
- Kuzhabekova, A. (2020). Invisibilizing Eurasia: How North-South Dichotomization Marginalizes Post-Soviet Scholars in International Research Collaborations. *Journal of Studies in International Education*, 24(1), 113-130. <https://doi.org/10.1177/1028315319888887>.
- Lengemann, P. M., y Niebrugge, G. (2019). *Fundadoras de la sociología y la teoría social 1830-1930*. CIS.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40). CLACSO.

- Luhmann, N. (1995). Inklusion und Exklusion. En *Soziologische Aufklärung* vol VI (pp. 237-264). Westdeutscher Verlag.
- Machado Maher, T., y do Couto Cavalcanti, M. (2019). Unseen and unheard: cultural identities and the communicative repertoires of *Índios* in Brazilian cities. *Current Issues in Language Planning*, 20(1), 50-66. <https://doi.org/10.1080/14664208.2018.1503387>.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Mohanty, C. T. (1984). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Boundary 2*, 12/13: 333-358. <https://doi.org/10.2307/302821>.
- Papadopoulos, D., y Tsianos, V. (2008). The Autonomy of Migration – The Animals of Undocumented Mobility. En A. Hickey-Moody y P. Malins (Ed.), *Deleuzian Encounters. Studies in Contemporary Social Issues* (pp. 223-235). Palgrave Macmillan.
- Papadopoulos, D., Stephenson, N., y Tsianos, V. (2008). *Escape Routes: Control and Subversion in the 21st Century*. Pluto Press.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Siglo del Hombre Editores.
- Rancière, J. (2011). *Momentos políticos*. Madrid: Clave Intelectual
- Restrepo, E., y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.

- Rosas Xelhuanzi, T. (2018). Colonización lingüística y subversión decolonial nahua en el siglo XVI. *Revista nuestraAmérica*, 6(11), 73-89.
- Schröter, M., y Taylor, C. (Eds.). (2018). *Exploring Silence and Absence in Discourse – Empirical Approaches*. Palgrave.
- Smith, W., Higgins, M., Kokkinidis, G., y Parker, M. (2018). Becoming invisible: The ethics and politics of imperceptibility. *Culture and Organisation*, 24(1), 54-73.
<https://doi.org/10.1080/14759551.2015.1110584>.
- Solnit, R. (2014). *Men explain things to me*. Haymark Books.
- Spivak, G. C. (1994). Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea. En P. Williams y L. Chrisman (Ed.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader* (pp. 66-111). Columbia University Press.
- Stahl, T. (2015). Ideologiekritik. En M. Quante & D. Schweikard (Eds.), *Marx-Handbuch* (pp. 238–252). Metzler.
- Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, 26, 102-113.
- Walsh, C. (2009) Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y revivir. En P. Medina Malgarejo (Ed.), *Educación Intercultural en América Latina: Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas* (pp. 25-42). Universidad Pedagógica Nacional, CONACIT, Editorial Plaza y Valdés.
- Walsh, C. (ed.). (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial*. Abya Yala.
- Wilcke, H. (2018). *Illegal und unsichtbar? Papierlose Migrant*innen als politische Subjekte*. Transcript.

Sabine Heiss es profesora del Centro Florida Universitaria de la Universidad de Valencia y Universidad Politécnica de Valencia, España

Benno Herzog es profesor titular del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de Valencia, España

Email: sheiss@florida-uni.es