



# Pedro Albizu Campos y su concepción de «raza» Una perspectiva decolonial

Ricardo Mariani Ríos

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales



## Resumen

El siguiente artículo es un esfuerzo por integrar a la figura de Pedro Albizu Campos dentro de la genealogía del pensamiento decolonial. Teniendo en cuenta el contexto sociohistórico en el que Albizu Campos pronuncia su discurso del «Día de la Raza», selecciono fragmentos en los cuales el prócer alcanza un desprendimiento y una apertura epistémica a partir de la «idea de raza». Albizu Campos consigue hablar de los africanos, los amerindios, y las mujeres como alteridades «doblegadas silenciadas» por la historia euro occidental. Mediante una inversión de la dicotomía «hombre/bestia» Albizu Campos busca otorgarle a ésta identidades periféricas un lugar dentro del sistema-mundo moderno/colonial.

**Palabras claves:** Pedro Albizu Campos (1891-1965), Colonialidad, Raza, Alteridad epistémica, Diferencia colonial.

## Resumo

O artigo a seguir é um esforço para integrar a figura de Pedro Albizu Campos na genealogia do pensamento decolonial. Tendo em conta o contexto sócio-histórico no qual Albizu Campos apresenta seu discurso do «Día de la Raza», seleciono fragmentos nos quais o líder atinge um desprendimento e uma abertura epistêmica a partir da «ideia de raça». Albizu Campos consegue falar dos africanos, ameríndios e mulheres como «alteridades submissas» silenciadas pela história da Europa Ocidental. Mediante uma inversão da dicotomia «homem/besta», Albizu Campos busca dar a estas identidades periféricas um lugar dentro do sistema-mundo moderno/colonial.

**Palavras-chave:** Pedro Albizu Campos (1891-1965), Colonialismo, Raça, Alteridade epistêmica, Diferença colonial.

---

*Horizontes Decoloniales* 2 (2016): pp. 141-161

---



### Abstract

The following article is an effort to integrate the figure of Pedro Albizu Campos in the genealogy of decolonial thought. Taking into account the socio-historical context where Albizu Campos delivers his speech of «Día de la Raza», I select fragments in which the leader achieves a detachment and an epistemic opening from the «idea of race». Albizu Campos manages to talk about Africans, Amerindians, and women as «vanquished alterities» silenced by the European Western history. Through an inversion of the dichotomy «man/beast,» Albizu Campos seeks to give this peripheral identities a place in the modern/colonial world system.

**Keywords:** Pedro Albizu Campos (1891-1965), Coloniality, Race, Epistemic alterity, Colonial difference.

### Acerca de Ricardo Mariani Ríos

Egresado de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, donde obtuvo el grado de Bachillerato en Artes con especialidad en Sociología e Historia (2010). Posteriormente realizó su Maestría en Antropología Social de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) de Buenos Aires, Argentina. Ha participado de diversos Congresos tanto en su país como en el extranjero. Actualmente se dedica a escribir ensayos cortos para la plataforma cibernética *El Post-Antillano* (San Juan de Puerto Rico) y dirige un proyecto comunitario que tiene como base la enseñanza de Capoeira.

---

### Cita recomendada de este artículo

Ricardo Mariani Ríos (2016). «Pedro Albizu Campos y su concepción de «raza»: Una perspectiva decolonial». *Horizontes Decoloniales* 2: pp. 141-161. [Revista digital]. Disponible en: <<http://horizontesdecoloniales.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].

---



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



## Introducción

De acuerdo con el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1999), la idea de raza es el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, durante el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa (Quijano, 1999). En otras palabras, para Quijano, «la idea de raza», en tanto «una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad con respecto a los otros» (Quijano, 2000a: 202), representa uno de los ejes fundamentales dentro del patrón mundial de poder. Este «patrón de poder» fue bautizado por Quijano con el término de «colonialidad».

La colonialidad es entendida como un fenómeno histórico, mucho más complejo que el colonialismo, que se extiende hasta nuestro presente y que es articulado por primera vez con la conquista de América. La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados bajo la idea de raza naturalizó las jerarquías raciales que posibilitaban la re-producción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino que también subalterniza y obstruye los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Quijano, 2000b). En otros términos, la colonialidad se constituyó en la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado.

A partir de éste análisis, se conformó el grupo de investigación «Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad» (Escobar, 2004). Un componente básico del



grupo modernidad/colonialidad es la crítica de las formas eurocéntricas de conocimiento. Según el filósofo Enrique Dussel (1992), el eurocentrismo es una *actitud colonial* frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales. Por tal razón, el grupo modernidad/colonialidad reconoce el papel fundamental de las epistemes, pero les otorga un estatuto económico, tal como lo propone el análisis del sistema-mundo al mismo tiempo que incorpora más y más la categoría de «decolonialidad» como suplemento de la de «modernidad/colonialidad».

El *pensamiento decolonial* es, entonces, «el pensamiento que se desprende y se abre, a posibilidades encubiertas por la racionalidad moderna y encerradas bajo categorías griegas o latinas y/o de las seis lenguas imperiales europeas modernas» (Mignolo, 2005: 6). Por ello, la apuesta por un pensamiento *decolonial* podría modificar y complementar algunas suposiciones del análisis del sistema-mundo y de los *postcolonial studies* anglosajones. El presente artículo es un intento por considerar a Pedro Albizu Campos como una figura latinoamericana pertinente de rescatar y releer dentro del pensamiento decolonial. Su Discurso del «Día de la Raza» (1933) logra desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad y hablar de una raza iberoamericana en la cual actores subalternos, como los africanos y los amerindios, también poseen un sentido histórico de civilización en oposición a la barbarie a la que el eurocentrismo los ha sometido históricamente.



## El «Día de la Raza»: Desprendimiento y apertura epistémica en Albizu Campos

El insigne puertorriqueño Pedro Albizu Campos es una figura polémica en la historia contemporánea de Puerto Rico. Según Mario Cancel Sepúlveda (2014), «Albizu Campos y el Nacionalismo Puertorriqueño sintetizan el reto y la respuesta más agresiva a la relación de Puerto Rico y Estados Unidos en todo el siglo 20». No quisiera extenderme en su biografía, pero en pocas palabras, cuando se habla de Albizu Campos se habla de la espiritualidad de un hombre extraordinario cuyo valores fundamentales animaban su personalidad en la lucha por la liberación de su país frente al imperialismo de su época (Silva, 2014). Albizu Campos convocó a la nación puertorriqueña para que saliera de su situación colonial y recuperara su dignidad humana a través de un lenguaje religioso.

La política colonial norteamericana después de 1898 no respetó la independencia eclesiástica de Puerto Rico, y a través de sus representantes impuso una jerarquía norteamericana con el firme propósito de americanizar a Puerto Rico (Silva, 2014). Por tal razón, Albizu Campos tomará su propio camino en la construcción de su propia teología política. Como resultado de sus estudios en Harvard, su concepción política era muy amplia tanto en asuntos económicos y jurídicos como religiosos. Apreciaba la ortodoxia católica romana hispánica que idealizaba la civilización hispano católica romana sin renegar a los principios del liberalismo democrático y de la Ilustración.

Walter Mignolo (2005) identifica una genealogía dentro del pensamiento decolonial. Éste se estructura en el espacio global de la expansión colonial/imperial, contrario a la genealogía de la modernidad europea, que se estructura en la línea temporal de un espacio reducido, de Grecia a Roma, a



Europa occidental y a Estados Unidos. El pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afrocaribeño. Ese es, sin duda, el momento inicial de lo que, desde el siglo XVII, se constituye en el mito fundacional de la modernidad: la idea de un original estado de naturaleza en el proceso de la especie y de una escala de desarrollo histórico que va desde lo «primitivo» —lo más próximo a la «naturaleza», que por supuesto incluía a los «negros», ante todo, y luego a los «indios»— hasta lo más «civilizado» —que, por supuesto, era Europa—, pasando por «Oriente» (India, China).

Cuando Albizu Campos comienza su Discurso del «Día de la Raza», el 12 de octubre de 1933, después de hablar del Grito de Lares y del 23 de septiembre de 1868 como fecha que define nuestra personalidad como puertorriqueños,<sup>1</sup> éste señala que la otra efeméride que define nuestra personalidad es el 12 de octubre, día del descubrimiento del Nuevo Mundo. ¿Por qué? A manera de lección histórica, Albizu Campos (1972) narra:

Gobernaba a la gran nación Argentina el presidente Irigoyen y éste concibió que toda la América Ibera celebrase el 12 de octubre como el Día de la Raza. Muchos se rieron y dijeron: ‘¿Día de qué raza?, ¿de los negros?, ¿de los indios?, ¿día de los italianos en América?, ¿de los portugueses en América?, ¿de los

---

<sup>1</sup> El Grito de Lares constituye un hito en la historia de Puerto Rico. Al igual que el «Grito de Dolores» (México, 1810) y el «Grito de Baire» (Cuba, 1895), el levantamiento de Lares fue «un hecho en el proceso inconcluso de liberación de la Isla y una afirmación de la idea de Confederación Antillana y de integración latinoamericana» (Arpini, 2009). A pesar de haber sido cruentamente reprimida, la revolución lareña además de ser política fue social ya que planteaba la abolición de la esclavitud y la defensa de la raza negra.



franceses en América?, ¿de los españoles en América?, ¿o de los yanquis en América?, ¿o de los japoneses en América? ¿A qué raza se refiere? [...]

[...] En efecto señores, la estructura nacional no es la estructura de la epidermis; no es la estructura de la piel porque por la piel se juzga al gato, se juzga al cabro, se juzga hasta a las fieras para ver de cuál de ellas es que se saca la mejor calidad de piel que se necesite para el zapato, para el abrigo, o para el sombrero [...]

[...] Y, señores, es de brutos levantar la división de los hombres por la epidermis. Eso solamente se les puede ocurrir a los brutos norteamericanos. A un pueblo salvaje, isí que se le ocurre eso! Pero los pueblos de la civilización, los pueblos madres, éstos están viviendo siempre en la unidad emanante que Dios ha puesto en todos los hombres, la unidad emanante y eterna de los hombres, de la unidad indestructible de los hombres. Están viendo que la piel es un accidente y que el hombre más rubio, de los ojos más azules, de la faz más hermosa, y el negro más atrayente, de los ojos más vibrantes y de la musculatura más poderosa, pueden ser o un sanguinario o un santo, pero depende de lo que lleven en su espíritu, de lo que lleven en el alma, que es lo que distingue al hombre de la bestia (192-195).

Al igual que su coetáneo Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950), Albizu Campos desvela/visibiliza la geopolítica y la corpo-política blanca occidental de conocimiento haciendo una crítica al dualismo cartesiano. Es decir, la radical separación —no sólo diferenciación— entre «sujeto»-«razón» —o alma, espíritu, mente— y «cuerpo»-«objeto». Mediante un «desprendimiento epistémico» de la dicotomía «hombre»/bestia, Albizu Campos recurre al cristianismo para salir del atolladero de la geopolítica del conocimiento para desnaturalizar el concepto de «raza», y por ende del «color» como su marca externa, y así



otorgarle un *universalismo concreto* frente al *universalismo abstracto* epistémico de la filosofía occidental moderna (cartesiana) que forma parte intrínseca del racismo epistemológico.

Si bien es cierto que la «nación» es un universalismo abstracto que privilegia la particularidad de la herencia europea, para Albizu Campos, desde la experiencia afro-caribeña, el concepto de «nación» no pasa por afirmar un particularismo estrecho y cerrado que conduzca a un provincialismo o a un fundamentalismo segregacionista, sino que sugiere un universalismo concreto en donde las relaciones entre todos los particulares es necesariamente horizontal. Al igual que Césaire, la descolonización para Albizu Campos tiene que ser el resultado de un proceso de diálogo crítico entre pueblos que se relacionan de igual a igual. Recordemos que para la década de 1930 en Estados Unidos se vivía un racismo institucionalizado. La separación entre «negros» y «blancos» era tajante y visiblemente marcada. Albizu Campos no sólo presenció la discriminación que vivían los afrodescendientes al sur del país, sino que lo sufrió aun estando dentro de las esferas del gobierno, como sujeto colonial y ciudadano «americano» (Rodríguez Cruz, 1994; Tovar Ribes, 1971).

Ahora bien, antes de continuar ¿Cómo podría ser el pensamiento albizuista un pensamiento decolonial si Albizu Campos abrazó el cristianismo para criticar el racismo? Según Ramón Grosfoguel (2007),

En la medida en que el pensamiento decolonial surge de un giro geo- y corpo-político frente a la teo-política (des-incorporada y des-localizada o, mejor, localizada en el no-lugar de espacio que media entre Dios y sus representantes en la tierra), 'la hybris del punto cero' es incongruente con el pensamiento decolonial: la





epistemología del punto cero funda y sostiene la razón imperial (teo y ego-políticamente) (37-38).

Albizu Campos se apodera de los principios cristianos, reconociendo el daño que causó la conquista española en América en nombre de Dios, para hablar de una democracia humanista y no racial como la que EE.UU. practicaba en esos años de segregación. El ilustre patriota asume la cristiandad histórica y éticamente, en la medida en que argumenta la cristiandad de los latinoamericanos antes de la llegada de los estadounidenses. Albizu Campos no oculta su identificación con los indios y los negros, asumiendo que nunca sería «yanqui» en subjetividad aunque lo fuera por legalidad.

En un nivel lógico-epistémico, para Albizu Campos, el «Día de la Raza» constituye el evento por excelencia del cristianismo pues es en Puerto Rico donde se «descubre» la posibilidad de concebir una humanidad y un universo sin distinción de razas. Es decir, para Albizu Campos la civilización la poseen aquellos pueblos en donde el ser humano ha conservado una «unidad emanante» e indestructible que Dios ha legado y no aquellos en donde los seres humanos están divididos por la epidermis, como las bestias. La significación humana del «descubrimiento», como hecho histórico social, le permite a Albizu Campos hablar del «Día de la Raza» como la constitución y la fundación de una doble unidad: la del universo y la de la humanidad. Según Manuel Carrión (1993), el nacionalismo albizuista busca articular un proyecto político que sobrepase las diferencias raciales, buscando cohesión en una estructura cultural común. Esto presupone desarrollar argumentos que destacan el parentesco con una cultura de raíces antiguas y a la cual pertenecen un conjunto de países «americanos». Ese parentesco cultural es hispánico (Carrión, 1993: 11).



## La raza iberoamericana según Albizu Campos: «Otredad epistémica» y diferencia colonial

El pensamiento decolonial presupone siempre la *diferencia colonial*, y en ciertos casos la *diferencia imperial*. Esto es, la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial); un adentro asentado sobre lo que Santiago Castro-Gómez (2005) denominó la «hybris del punto cero», es decir, en la presunta totalidad (totalización) de la gnosis de Occidente (Mignolo, 2005). Consciente de la diferencia colonial/imperial, establecida a partir de 1898 cuando ocurre el «cambio de soberanía» y EE.UU. inicia sus planes de expansión imperial en el Caribe, Albizu Campos reconoce las diversas formas de subalternización y de deshumanización que existen en el Continente, articuladas en torno a la noción moderna de raza, como mecanismo posible de apertura y recepción de la otredad. Esta «otredad epistémica», en tanto exterioridad que se ubica en la intersección de lo tradicional y lo moderno (Mignolo, 2005), le posibilita a Albizu Campos hablar de una *raza iberoamericana*.

De 1927 a 1930, Albizu Campos había emprendido una peregrinación patriótica por América Latina para internacionalizar el problema colonial de Puerto Rico. Durante su viaje, se percató de que los Estados Unidos de Norteamérica tenían sometida a esa América, especialmente al Caribe, a «una política de dólares o balas» (Rodríguez Cruz, 1994: 55). En todas las conferencias y comparecencias públicas que realizó durante la peregrinación, Albizu Campos explicaba su concepto de hegemonía iberoamericana en términos de raza para contrarrestar los argumentos



establecidos por el «destino manifiesto».<sup>2</sup> A través de una «complicidad subversiva» con el sistema, Albizu Campos manifiesta una forma de *resistencia semiótica* capaz de resignificar las formas hegemónicas de conocimiento desde el punto de vista de la racionalidad posteurocéntrica de las subjetividades subalternas (Mignolo, 2005). Más adelante, en el discurso de 1933, Albizu Campos (1972) señala:

La raza, señores, sigue la transformación de un pueblo bajo un ideario del espíritu –la transmutación de la piel, del sentimiento, del pensamiento, a través de un ideario fundamental que informa la vida en todo detalle y en todo acto trascendental. Por eso existe la raza iberoamericana (195).

La «raza iberoamericana» de la cual Albizu Campos habla, es una epistemología *de y desde* la frontera del «sistema-mundo moderno/colonial»; un *locus de enunciación* que es irreductible pero complementario al de la epistemología producida por el pensamiento crítico de la modernidad (Mignolo, 2000). Frente al *discurso racial* estadounidense, Albizu Campos (1972) reconoce la necesidad de hablar sobre una *geo y corpo-política del conocimiento* en la cual todos los latinoamericanos pueden re-conocerse y en-carnar una raza de sujetos que han seguido la «transformación bajo un ideario del espíritu» sin tener en cuenta el color de piel:

Y ese tipo que se viene formando en nuestra tierra a base de lo que es fundamental en el hombre, o sea, de la unidad del sentimiento, de la homogeneidad de la acción cotidiana, viene formando también la unidad

---

<sup>2</sup> La idea fundamental de esta ideología, la cual tiene sus raíces en las teorías racistas que proclamaban en Norteamérica la superioridad de la raza teutónica, era que Estados Unidos estaba destinado por Dios a civilizar a los pueblos sin cultura y sin historia, uno de los cuales era por supuesto Puerto Rico (Méndez, 2007).



racial en el sentido biológico y viene restaurando al hombre a su prístina originalidad porque el hombre no empezó amarillo, blanco ni negro, sino hombre solamente, como el Divino Creador (195-196).

Durante la Conquista, los ibéricos, portugueses y castellanos, usan el término «negro», un «color», como consta en las Crónicas de ese período. Sin embargo, asegura Quijano (1999), en ese tiempo los ibéricos aún no se identifican a sí mismos como «blancos». Este «color» no se construye sino un siglo después, entre los britano-americanos en el siglo XVII, con la expansión de la esclavitud de los africanos en América del Norte y en las Antillas británicas. Y, obviamente, nos dice Quijano, allí *white* [blanco] es una construcción de identidad de los dominadores, contrapuesta a *black* [negro; o su despectivo *nigger*], identidad de los dominados, cuando la clasificación «racial» está ya claramente consolidada y «naturalizada» para todos los colonizadores y, quizás, incluso entre una parte de los colonizados (Quijano, 1999:145). Para Albizu Campos, la «unidad del sentimiento» y la «unidad racial en el sentido biológico» se pudo dar primero en Puerto Rico gracias a que el cristianismo, introducido por los ibéricos, no consideraba el «color» en términos raciales y por ende los hombres se podían ver a sí mismos como «homogéneos».

Ahora, si bien es cierto que durante ese período la colonialidad se origina con las discusiones sobre si los indios tenían alma o no, Albizu Campos sólo quiere demostrar que el racismo biológico del siglo XX, encabezado por EE.UU., es contrario a las aseveraciones que el cristianismo ha postulado en América, en donde «el hombre no empezó amarillo, blanco ni negro, sino hombre solamente, como el Divino Creador». Es decir, a partir de la diferencia colonial en sus dos aspectos —epistémico y ontológico—, Albizu Campos construye un lugar de enunciación en donde se transgreden las fronteras y desde donde se pueda concebir una identidad



colectiva periférica, como la latinoamericana, frente al imperialismo estadounidense.

## El «negro», el «indio», y la «mujer»: *Alteridades dobladas de Nuestra América*

Según el sociólogo inglés Anthony Giddens (1990), la ruptura entre las sociedades premodernas y modernas se produce por el distanciamiento de la tradición. Es decir, cuando el monopolio de la alfabetización deja de estar en manos de unos pocos y la balanza del tiempo ya no se inclina hacia el pasado, la reflexión deja de estar sometida a la reinterpretación y la clarificación de la tradición. Ésta se convierte en la sistemática producción de auto-conocimiento de la vida social, en el constante ejercicio a través del cual construimos el mundo.

Ante la progresiva expansión de la racionalidad moderna en Puerto Rico, acentuada después de 1898, Albizu Campos recurre a una reinención de las tradiciones, de las efemérides de próceres, a la pertinencia del puertorriqueño a la cultura greco-latina, que por vía de España, nos incorporará al acontecimiento del surgimiento de América que va a otorgar unidad y razón matemática al orden del planeta, para establecer el hecho de que Puerto Rico es una nación (Silva Gotay, 2014). Albizu Campos (1972) se vinculó a la idea del catolicismo romano como fuente de identidad de la nación, para reinscribir la lucha política a la luz de las actuales posibilidades de reflexividad y contraponer la civilización íbera a la civilización anglosajona:

Y aquí venimos, en esta noche sagrada, a vivir todo lo que está en nuestras venas, todo lo que está en nosotros, a vivir la ceniza venerada de todos nuestros antepasados, a vivir la piedra milenaria de los pueblos



íberos y a vivir la piedra milenaria de los pueblos africanos. Es en la edad contemporánea que se vienen desterrando del Congo las grandezas de la civilización africana; es hoy que se viene desterrando en la América la grandeza de la civilización india.

*Nosotros somos un pueblo predestinado en la historia, porque Puerto Rico es la primera nación del mundo donde se forma la unidad del espíritu con la unidad biológica del cuerpo.*

¿Y cuáles son los pueblos iberoamericanos, los pueblos iberos? Aquí están sus banderas [...] En el único acto, señores, que nosotros ponemos esta bandera, una bandera que no sea exclusivamente la bandera de nuestra patria, es en el Día de la Raza. Pero esas banderas son nuestras [...] Y ese concepto fundamental de raza está yendo a todas las constituciones y ya ha ido a la Constitución de España. Un puertorriqueño puede ser presidente de España por el hecho de ser de raza iberoamericana. Esos constitucionalistas yanquis baratijas que andan por ahí, ¿Qué puertorriqueño puede ser presidente de la orgía bárbara de los Estados Unidos? (196-197).

Recluida en el ámbito de la tradición, la identidad periférica se concibe como *alteridad doblegada*. Los «indios» y los «negros» que componen la raza iberoamericana son identidades periféricas «atrapadas» por la lógica moderna. No obstante, Albizu Campos reconoce que estas identidades (premodernas) no son historias ocultas sino más bien historias olvidadas. Según esta perspectiva de una tradición aniquilada y una modernidad aniquilante, pareciera que la acción colectiva de la periferia puede analizarse justo en el momento en el que está a punto de ser «capturada» por la modernidad. Cuando todavía no ha sido «tocada» por ella. Por tal razón, el Discurso del Día de la Raza implicó la construcción de un espacio de *conversión* en el cual el iberoamericano de ser el Otro pasara a ser el Mismo.



Por otro lado, en ese mismo espacio de conversión y de alteridad doblegada, Albizu Campos (1972) rescata el papel fundamental de la «mujer» dentro de la unidad espiritual y biológica que implicó el 12 de octubre en América:

Donde las mujeres están divididas, estará la nación despedazada. Donde la mujer rubia no es hermana de la mujer negra, no hay nacionalidad, no hay civilización; hay barbarie, hay oposición, hay ruinas, hay asesinato. La mujer es la que fragua la unidad de una raza, la unidad de una civilización, la unidad de un pueblo [...] donde la mujer no se sienta en sus entrañas la hermandad con otra mujer sin distinción de creencias, sin distinción de razas y sin distinción de aspiraciones materiales, no se ha plasmado la nacionalidad. No se ha plasmado porque es ella el motor íntimo del hombre. Y el hombre se creará muy fuerte y el hombre se creará Todopoderoso de la tierra y le exigirá obediencia y ella siempre le dirá que sí [...] cuando le convenga [...] Es decir, que se fabricó aquel cuento de que el hombre es el sexo fuerte y se fabricó aquel otro cuento de que la mujer es el sexo débil [...] (200).

¿Cómo se explica ésta relación que hace Albizu Campos entre género y raza? Según Quijano (2000a), las relaciones de dominación fundadas en las diferencias de sexo son más antiguas que el capitalismo. Éste las hizo más profundas asociándolas con las relaciones de «raza» y haciendo a los dos objetos de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento. Sin embargo, la clasificación «racial» de la población mundial llevó también a que las mujeres de las «razas» dominantes fueran también dominantes sobre las mujeres de las «razas» dominadas. Eso introdujo un eficaz mecanismo de fortalecimiento de ambas formas de dominación, pero sobre todo de la que se apoya en la idea de «raza» (Quijano, 2000a: 201).



Como habíamos mencionado anteriormente, en la perspectiva cognitiva fundada en el radical dualismo cartesiano, «cuerpo» es «naturaleza», ergo es «sexo». Por lo tanto, el rol de la «mujer», el «género femenino» está más estrechamente pegado al «sexo», es decir, al «cuerpo». Según eso es un «género inferior». De otro lado «raza» es también un fenómeno «natural» y algunas «razas» están más cerca de la «naturaleza» que otras y son, pues, «inferiores» a las que han logrado alejarse lo más posible del estado de naturaleza (Quijano, 2000a: 213). En este sentido, Albizu Campos invierte el orden jerárquico que establece el dualismo cartesiano al poner de manifiesto que son «el espíritu» y las «ideas» quienes gobiernan las relaciones sociales entre los seres humanos y no su materialidad. Dentro de dichas relaciones, las mujeres ocupan un rol importante pues ellas son «el motor íntimo del hombre» y son quienes fraguan la unidad de los pueblos.

### «Igualdad, fraternidad y libertad»: El pensamiento *decolonial* en Albizu. Campos (Consideraciones finales)

A lo largo de éste escrito, he intentado incorporar la figura de Albizu Campos dentro de la genealogía del pensamiento decolonial en el Caribe. Mediante la selección de ciertos fragmentos que aparecen en su Discurso del «Día de la Raza» (1933), mi intención ha sido poner de relieve el desprendimiento y la apertura epistémica que alcanzó Albizu Campos durante el discurso al reflexionar sobre el concepto «raza». Dentro de la coyuntura histórica, la geo y la corpopolítica en que se encontraba, Albizu Campos se posiciona desde su exterioridad como «bárbaro», construido desde adentro por el «civilizado», para hablar de una diferencia colonial e imperial frente a la política interior/exterior de





Estados Unidos con respecto a Puerto Rico. Finalmente, Albizu Campos (1972) se pregunta:

¿Qué significa para el mundo entero una civilización fraguada en esos principios? Pues, señores, ése es el anhelo del mundo entero. Ése es el anhelo mismo de la barbarie. Por eso el yanqui está todo el día hablando de igualdad, de fraternidad, de libertad. ¿Por qué? Porque no tiene igualdad, ni libertad, ni fraternidad, entre los suyos (212-213).

A partir del racismo biológico y epistémico que vive en Estados Unidos, Albizu Campos se cuestiona la misma idea de «raza» –y no sólo el racismo– con el fin de revelar una «otredad epistémica» en la cual pueden ser incluidos todos los iberoamericanos. La importancia de rescatar las civilizaciones madres, como la india y la negra, representaba para Albizu Campos un ejercicio de retrospectión en el cual estas alteridades doblegadas debían ocupar un papel principal. Sin intención de profundizar en este ejercicio de resistencia semiótica, Albizu Campos reconstruye la idea de raza a partir de los principios del catolicismo romano en América como antítesis a los principios que la nación protestante de Estados Unidos ha inculcado en el seno de su sociedad y, por ende, en la sociedad puertorriqueña. Es decir, al igual que Waman Poma de Ayala a finales del siglo XVI y principios del XVII, para Albizu Campos el «cristianismo» es equivalente a «democracia» y, desde un nivel lógico-epistémico, la raza no existe dentro de los principios universales (concretos) de la cristiandad pues es en ella que se establece los criterios para la buena convivencia.

En este sentido, Albizu Campos es una figura caleidoscópica en la cual no encaja ni las teorías postmodernas, ni en el relato de lucha de clases porque, como recientemente ha sugerido el Dr. Mario Cancel Sepúlveda, Albizu Campos y el Nacionalismo Puertorriqueño



representan, mejor que ningún otro, las aspiraciones más radicales de la modernidad. Albizu Campos refundirá las propuestas económicas radicales de la economía moderna al enmarcarlas en el discurso antillano frente al latifundio y el monopolio azucarero que existían en Puerto Rico durante la década del 20. Por esto, su propuesta económica, basada en la devolución de la tierra, se convertirá en fuerte reclamo del derecho a las naciones a su autodeterminación, asunto muy moderno en Latinoamérica.

La concepción de una raza iberoamericana, unida bajo el ideario del espíritu y fundamentada bajo los principios del cristianismo, le permitió a Albizu Campos desmentir el racismo biológico que los Estados Unidos intentaban implementar en Puerto Rico y en el resto de América durante aquellos años. Como escribió el poeta Francisco Matos Paoli (2001):

Si celebramos hoy el signo de la tierra como un «primitivismo» que arranca de una ley animal, pues entonces recaemos en fraude, en los tristes propósitos del Amo que sojuzga inferiores a Él. Por lo tanto, el Vigía de la Patria Riqueña, Don Pedro Albizu Campos, nos insta a repudiar fuegos fatuos hallados en la Urna Imperial. Ese folklore, adrede, fabricado por odios extemporáneos, sirve de pretexto a los yanquis de un turismo trivial (168).

Frente a la barbarie anglosajona, el nacionalismo albizuista sacraliza la patria, pero no sacraliza la Iglesia Católica Romana como institución religiosa, sino que la sujeta a juicio de esa nación de origen divino como criterio para pasar veredictos sobre ella. De ahí que él pudiera entender que el imperialismo no es una traición de la nación democrática a sus principios, sino que es una ley económica de la historia moderna (Silva, 2014).



## Referencias bibliográficas

- Albizu Campos, Pedro (1972). *La conciencia nacional puertorriqueña*. San Juan, PR: Siglo XXI.
- Arpini, Adriana Maria (2009). «Abolición, independencia y confederación. Los escritos de Ramón Emeterio Betances, 'El Antillano'». *Cuyo* 25-26: pp. 167-192.
- Cancel Sepúlveda, Mario (2014). «Albizu y el Nacionalismo: un problema historiográfico». *80grados Prensasinprisa* (San Juan de Puerto Rico), 19 de septiembre. Disponible en internet en: <http://www.80grados.net/albizu-y-el-nacionalismo-un-problema-historiografico/> [consultado 15 de octubre de 2015].
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar.
- Dussel, Enrique (1992). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Bogotá: Anthropos.
- Escobar, Arturo (2003). «Mundos y conocimientos de otro modo. El Programa de investigación modernidad/colonialidad». *Tabula Rasa* 1: pp. 51-86.
- Giddens, Anthony (1990). *Las consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.



Grosfoguel, Ramón (2007). «Descolonizando los universalismos occidentales. El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas». En: *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 63-78.

Matos Paoli, Francisco, (2001). *Pedro Albizu Campos. Piedra de Puerto Rico*. Ciudad de México: Frente de Afirmación Hispanista.

Méndez, José Luis (2007). «Las ciencias sociales y la política en Puerto Rico». *Revista de Ciencias Sociales* 17: pp. 40-57.

Mignolo, Walter (2000). *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mignolo, Walter (2005). «El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un Manifiesto». *Tríestropicos*. Disponible en internet en: [http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/146654/mod\\_resource/content/1/Walter%20Mignolo%20-%20El%20pensamiento%20decolonial%20-%20desprendimiento%20y%20apertura.pdf](http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/146654/mod_resource/content/1/Walter%20Mignolo%20-%20El%20pensamiento%20decolonial%20-%20desprendimiento%20y%20apertura.pdf) [consultado 15 de octubre de 2015].

Quijano, Aníbal (1992). «'Raza', 'Etnia' y 'Nación'. Cuestiones abiertas». En: *José Carlos Mariátegui y Europa: El otro aspecto del descubrimiento*, editado por Roland Forgues. Lima: Amauta.

Quijano, Aníbal (1999). «¡Qué tal raza!». *Ecuador Debate* 48 (diciembre): pp. 141-152.



Quijano, Aníbal (2000a). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

Quijano, Aníbal (2000b). «Colonialidad del poder y clasificación social». *Journal of World-System Research* 11: pp. 342-386.

Rodríguez Cruz, Juan (1994). *Pedro Albizu Campos. Un asomo a su vida y su época*. San Juan, PR: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y El Caribe / Instituto de Cultura Puertorriqueña.

Tovar Ribes, Federico (1971). *Albizu Campos: El Revolucionario*. Nueva York, NY: Plus Ultra.

Silva Gotay, Samuel (2014). «La espiritualidad de Don Pedro Albizu Campos como fundamento de su política de liberación nacional». *El Post Antillano* (San Juan de Puerto Rico), 28 de septiembre. Disponible en internet en: <http://elpostantillano.net/revista-dominical/332-caribe-hoy/11811-samuel-silva-gotay.html> [consultado 15 de octubre de 2015].

