



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**ELEMENTOS PARA LA CRÍTICA DE LA
MODERNIDAD DESDE LA PERSPECTIVA
DECOLONIAL**

T E S I S

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

**LICENCIADO EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS**

P R E S E N T A:

CÉSAR ALAN RUIZ GALICIA



**DIRECTOR DE TESIS:
MTRO. DAVID GÓMEZ ARREDONDO**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE
MÉXICO, 2020**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Contenido

Introducción	3
Capítulo 1: ¿Qué entendemos por modernidad?	6
1.1 La modernidad en el arte.....	9
1.2 La respuesta posmoderna a la modernidad	10
1.3 La respuesta postcolonial a la modernidad	13
Capítulo 2: Revisión de las categoría decoloniales.....	18
2.1 Aclaración terminológica: colonial (-ización, -ismo y -idad)	18
2.2 El universalismo abstracto y la <i>hybris</i> de la modernidad.....	20
2.3 Crítica al eurocentrismo moderno.....	30
2.4 La Venus Negra: blancura, blanquitud y racismo moderno	36
2.5 Geometrías decoloniales: patrones, giros y transversalidades	44
2.5.1 La colonialidad del poder.....	44
A manera de conclusión	57
Bibliografía:	60

Introducción

Es un hecho que la historia del pensamiento no es lineal, sino accidentada, y siempre intenta rutas insospechadas. En ese sentido, el desarrollo de las ideas decoloniales ha sido prolífico en los últimos años. Cientos de libros, artículos, seminarios, congresos y encuentros se han realizado con el ánimo de enriquecer su consistencia teórica y práctica. Hablamos hoy desde una tradición que hay que tomar en serio, tanto en el panorama intelectual, como en las luchas emancipatorias de los pueblos.

El objetivo de la tesis es recuperar categorías clave de la teoría decolonial para discutir cuatro fundamentos de la modernidad capitalista occidental: el universalismo abstracto, el helenocentrismo-eurocentrismo, el racismo y la colonialidad. Para ello, se revisará la crítica de la modernidad desde la perspectiva decolonial según algunos autores emblemáticos del grupo modernidad/colonialidad, a saber: Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, María Lugones y Santiago Castro-Gómez.

La modernidad capitalista es el proyecto más ambicioso de la civilización occidental, y es, por tanto, uno de los temas centrales del pensamiento teórico contemporáneo. Los filósofos e intelectuales latinoamericanos no se han mantenido al margen de este tópico; antes bien, han realizado importantes aportaciones que robustecen la perspectiva crítica de dicho proyecto, mismas que constituyen los fundamentos de la teoría decolonial.

Y es que como proceso histórico-social, la modernidad capitalista ha tenido dos caras: una positiva, con el impulso al progreso científico y la confianza en la técnica, la racionalización de los procesos productivos y el desencantamiento del mundo; mientras que, en su faceta negativa, ha sido un modelo que se impone mediante la violencia colonial, el epistemicidio, la anulación de la otredad y la explotación con fines de acumulación.

Este doble rostro de la modernidad occidental es el punto de partida de la hipótesis decolonial, que ha trabajado desde la construcción de categorías propias, que son los vehículos a través de los cuales expresa su posición epistemológica: la *hybris moderna* de Castro-Gómez, la *colonialidad del poder* de Anibal Quijano, la *transmodernidad* de Dussel o el *giro decolonial* impulsado especialmente por Walter Mignolo son algunos de los ejemplos de la vocación categorial y teórica de esta corriente intelectual latinoamericana.

En ese contexto, la presente tesis busca aportar algunas ideas a la discusión de la modernidad capitalista occidental desde la perspectiva decolonial, mediante el desarrollo argumental de cuatro tópicos de la tradición moderna que se contrastarán con las propuestas impulsadas por el grupo modernidad/colonialidad y se adscribe a la hipótesis de que la actual crisis

de la modernidad capitalista occidental puede investigarse, debatirse y comprenderse desde la perspectiva de la teoría decolonial.

Este proyecto también pretende contribuir al reconocimiento y la difusión de la producción intelectual latinoamericana contemporánea, que vive un momento de enorme dinamismo. Para ello, nos hemos exigido investigar con seriedad cuatro de las ideas centrales que han sido postuladas por los filósofos e intelectuales del colectivo modernidad/colonialidad respecto a su crítica de la modernidad.

En segundo lugar, esta tesis intentará incitar a la reflexión sobre el proceso de transformación estructural en que nuestra región se encuentra comprometida desde hace un par de décadas, en gran medida como resultado de los esfuerzos de cambio político, económico y cultural. Sirva, por tanto, este esfuerzo para provocar una relectura a dicho proceso, que en la opinión del autor, es uno de los problemas candentes de la actualidad.

En tercer término, éste proyecto adquiere importancia -junto con muchos otros- en el contexto de un acentuado desarrollo y del reconocimiento sin precedentes de la tradición intelectual latinoamericana, misma que durante mucho tiempo fue desestimada por considerarse periférica. Aunque los tiempos han cambiado y hoy las discusiones que se proponen desde el sur global tienen un peso específico en el debate mundial, no podemos olvidar que muchos de los autores que se revisarán en la tesis han contribuido de manera decisiva a ese cambio de paradigma. Por tanto, esta tesis buscará ser una pequeña contribución a dicho empeño.

Finalmente, no puedo dejar de hacer notar que la actual crisis de la modernidad es en realidad la crisis del modelo civilizatorio del Estado-Nación capitalista, mismo que funcionó como la estructura fundamental de organización de la humanidad desde la caída del muro de Berlín. Sin embargo, ese ciclo se encuentra en un punto de inflexión, y sus contradicciones nos enfrentan hoy a un dilema estructural: una restauración conservadora y de repliegue (racista, neo-fascista, proteccionista) o un proceso de liberación y apertura (democratizador, plural, incluyente, justo). Me gustaría pensar que esta tesis puede considerarse un documento que se inscribe en la segunda posibilidad.

La tesis se basa en la revisión documental del material desarrollado por el grupo modernidad/colonialidad, así como en los textos individuales de sus miembros, especialmente los enfocados a la crítica de la modernidad.

En cuanto a la estructura de la tesis, se articula como sigue: en primer término se abrirá la discusión con la definición de la modernidad desde la perspectiva de Habermas, Nicola Abbagnano, Karl-Heinz Hillmann y Charles Baudelaire, para ofrecer así una plataforma teórica que permita discutir la modernidad como problema teórico.

Posteriormente, se proponen tres bloques generales, correspondientes a las respuestas críticas a la modernidad. El primero se basará en la autocrítica de Europa ante la crisis moderna: Lyotard y Vattimo, con sus célebres explicaciones sobre la condición posmoderna, permitirán clarificar este aspecto. Luego, como segundo bloque, recupero las consideraciones generales del asunto desde la perspectiva poscolonial, retomando algunas de las ideas centrales de Fanon y Said.

El tercer bloque trata propiamente la teoría decolonial y su interpelación a la modernidad capitalista occidental. Para ello, inicio con Anibal Quijano, Walter Mignolo y Ramón Grosfoguel, con el ánimo de realizar un deslinde terminológico de la experiencia colonial y sus desinencias: *lo descolonial, la descolonización y la decolonialidad*. En el siguiente capítulo, abordo el problema del universalismo abstracto, siguiendo a Ramón Grosfoguel, así como la propuesta de Santiago Castro-Gómez sobre la *hybris* moderna. Prosigo con la revisión del eje de dominación racial como uno de los aspectos centrales de la modernidad, para lo que sigo a Bolívar Echeverría -aunque no pertenece al grupo modernidad/colonialidad, su reflexión sobre la blanquitud es pertinente- y del mismo Santiago Castro-Gómez en su revisión al caso de la Nueva Granada.

A eso sigue un capítulo sobre el helenocentrismo-eurocentrismo, en donde me apoyo en Enrique Dussel para discutir el ensamblaje moderno -a partir del romanticismo alemán- del mundo griego con Europa, así como el problema de la mismidad a la que tiende occidente. Posteriormente, se desarrollará un capítulo en donde se exponen tres categorías cruciales en la cartografía decolonial: el patrón de poder y la colonialidad del poder, de Anibal Quijano; el giro decolonial, explicado por Walter Mignolo, así como la transmodernidad de Enrique Dussel.

Capítulo 1: ¿Qué entendemos por modernidad?

Para explicar la modernidad habrá que definir primero lo que el concepto significa. Para ello me valgo de tres diferentes rastreos de la categoría “moderno” y “modernidad”. Posteriormente, revisaremos la modernidad en sus propios términos: las pretensiones que abrigaba, los avances que permitió, los límites a los que se enfrentó. Este recorrido es “la modernidad explicada por sí misma”. Conforme se desarrolle la presente exposición, iremos tejiendo la réplica desde la perspectiva crítica decolonial.

Jürgen Habermas, en su célebre conferencia sobre la Modernidad (1980), explora el concepto de lo moderno y abunda respecto a los límites históricos de dicho proyecto civilizatorio. Para el filósofo alemán la genealogía de dicha categoría se remonta al siglo V; por otro lado, si bien tuvo un desarrollo consistente a lo largo de trece siglos, su sentido se modificaría drásticamente con el iluminismo:

El término “moderno” ha realizado un largo camino. [...] La palabra, bajo su forma latina “modernus”, fue usada por primera vez a fines del siglo V, para distinguir el presente, ya oficialmente cristiano, del pasado romano pagano. Con diversos contenidos, el término “moderno” expresó una y otra vez la conciencia de una época que se mira a sí misma en relación con el pasado, considerándose resultado de una transición desde lo viejo hacia lo nuevo. Algunos restringen el concepto de “modernidad” al Renacimiento; esta perspectiva me parece demasiado estrecha. Hubo quien se consideraba moderno en pleno siglo XII o en la Francia del siglo XVII, cuando la querrela de Antiguos y Modernos. Esto significa que el término aparece en todos aquellos períodos en que se formó la conciencia de una nueva época, modificando su relación con la antigüedad y considerándose un modelo que podía ser recuperado a través de imitaciones.

[...] Desde entonces, la marca distintiva de lo moderno es “lo nuevo”, que es superado y condenado a la obsolescencia por la novedad del estilo que le sigue. Pero, mientras que lo que es meramente un “estilo” puede pasar de moda, lo moderno conserva un lazo secreto con lo clásico. Se sabe, por supuesto, que todo lo que sobrevive al tiempo llega a ser considerado clásico. Pero el testimonio verdaderamente moderno no extrae su clasicidad de la autoridad pretérita, sino que se convierte en clásico cuando ha logrado ser completa y

auténticamente moderno. Nuestro sentido de la modernidad produce sus pautas autosuficientes. Y la relación entre “moderno” y “clásico” ha perdido así una referencia histórica fija (Habermas, 1980, P. 2).

En el texto Habermas abunda sobre otros temas, como la modernidad estética -especialmente la nueva conciencia del tiempo, impulsada por las vanguardias artísticas, agotada en los años sesenta del siglo pasado-; la respuesta a la modernidad cultural por parte de los neoconservadores -que critican el cambio de actitudes hacia el trabajo, el consumo, el éxito y el ocio propios de la modernización, lo que para ellos atenta contra la tradición y sus virtudes cotidianas, medidas, orientadas por la ética protestante-; la escisión sustantiva de la metafísica y la religión en tres campos -la ciencia, la moral y el arte- que terminan gestionados por especialistas y separados a su vez de la cotidianidad, lo que supone el fracaso del iluminismo; finalmente, la imposibilidad del arte por el arte de reconciliarse con la vida y la totalidad.

Habermas plantea en este artículo que la modernidad es un proyecto incompleto, y que por tanto, para que pueda lograrse, habría que volver a vincular a la cultura moderna con la vida cotidiana. Para ello propone “instituciones” que deben cambiar la dirección en que se desempeña la modernidad societal, regida por un sistema capitalista que se ha vuelto prácticamente autónomo y que ha producido sus propios imperativos. En su crítica, Habermas discute a los posmodernos (Foucault, Derrida, Bataille), a los premodernos (Leo Strauss, Hans Jonas y Robert Spaemann) y a los neoconservadores (el primer Wittgenstein, el segundo Carl Schmitt y el último Gottfried Benn), quienes son, cada uno a su manera, antimodernos.

En su *Diccionario de Filosofía* Nicola Abbagnano (2007) aporta una revisión de la categoría, ubicándola fundamentalmente en la escolástica:

Este concepto, aceptado por el latín postclásico y que significa precisamente “actual” (de *modo*, actualmente) fue usado en la escolástica a partir del siglo XIII, para indicar la nueva forma terminista designada como *vía moderna* frente a la *vía antiqua* de la lógica aristotélica. [...] En el sentido histórico, en el cual la palabra es usada actualmente por lo común y por el cual se habla en este diccionario de “filosofía moderna”, indica el periodo de la historia occidental que comienza después del renacimiento, o sea a partir del siglo XVII. Dentro del periodo M. se distingue a menudo “contemporáneo”, que comprende los últimos decenios. (Abbagnano, 2007, p. 814).

De acuerdo con el *Diccionario Enciclopédico de Sociología* de Karl-Heinz Hillmann (2001), la modernidad se explica como sigue:

“El concepto de modernidad, introducido en 1866 por E. Wolff, se impuso alrededor de 1900 en las investigaciones sobre literatura y arte para designar las tendencias de la época, sobre todo las vanguardistas. Más tarde este nombre fue adoptado por la filosofía y las Ciencias Sociales, por lo que se extendió y se puso al mismo nivel que el concepto de época moderna. [...] La introducción decisiva de la modernidad se produjo en la época de la filosofía de la ilustración, en los siglos XVII y XVIII (crítica a la religión y a la ideología, revalorización de la libertad individual y de la razón), la revolución industrial, la Revolución francesa de 1789 y la progresiva democratización, con el impulso, finalmente, de la ciencia racional y la formación de la sociedad burguesa. [...] Según R. Munch, como consecuencia de la interpenetración de diversos ámbitos socioculturales, característica de la evolución occidental, cristalizó un sistema de valores universales constitutivos de la modernidad: solidaridad, libertad individual, racionalidad y universalismo. Con el activismo metodológico y racional, se impuso la creencia en la omnipotencia humana, en la posibilidad de investigar y conocer todas las cosas y en un dominio sistemático del universo; en definitiva, en una configuración consciente de las condiciones socioculturales” (Hillmann, 2001, p. 593).

En estos tres casos nos vemos en los marcos de definiciones eurocéntricas, que sostienen la idea de que la modernidad fue un proceso europeo. Digamos entonces que, en esta perspectiva, “modernidad” es una palabra que surgió un siglo después de la “época moderna” para denotar el cambio de las mentalidades provocado por las revoluciones científicas, filosóficas, económicas, políticas y geográficas que tuvieron lugar en el siglo XVII y XVIII en Europa. Cabe señalar que esta definición es eurocéntrica, y comete dos actos de traición a la verdad: primero, oculta la colonialidad como parte constitutiva de la modernidad, que sin ella, no hubiera tenido lugar. En segundo término, al hablar de “época moderna” remite a la división historiográfica más eurocéntrica -y difundida-, donde la historia se divide en Antigüedad, Medioevo, Época Moderna y Época Contemporánea. Esa versión, como han dicho los teóricos decoloniales, deja fuera de la historia a China, la India, El mundo árabe, América Latina, etc., un asunto que abordaremos en los siguientes apartados.

1.1 La modernidad en el arte

Más allá de una definición de manual existen elementos de la modernidad que la distinguen por la manera en que entiende y aborda el mundo. Me valdré de un europeo, Charles Baudelaire, para discutir dichas propiedades. En el célebre ensayo de Baudelaire, conocido como *El pintor de la vida moderna* (1883), dedicado a Constantin Guys, pintor, grabador y dibujante, el escritor establece que la modernidad es: “Lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable” (Baudelaire, 1883, p. 9).

El poeta parte de la crítica del arte para anunciar una nueva época, una radicalmente distinta a las anteriores. Lo que la vuelve diferente es su voluntad por retratarse a sí misma y ofrecerse como modelo, para dejar de imitar lo que en otros tiempos expresaba la belleza. En esos términos, aclara el francés:

¿Qué busca este pintor? (C. Guys) Busca algo que se nos permitirá llamar la modernidad; pues no surge mejor palabra para expresar la idea en cuestión. Se trata, para él, de separar de la moda lo que puede contener de poético en lo histórico, de extraer lo eterno de lo transitorio. (Baudelaire, *Op.Cit.*, p. 12).

Baudelaire consideraba anacrónico y absurdo que los pintores dieran vida a sus modelos ataviándolos con ropas antiguas, por tenerlas por más bellas, dejando escapar el encanto de su propio tiempo:

¡Ay de aquel que estudie en lo antiguo otra cosa que el arte puro, la lógica, el método general! Por mucho zambullirse, pierde la memoria del presente; abdica el valor y los privilegios que aporta la circunstancia; pues casi toda nuestra originalidad proviene del sello que el tiempo imprime a nuestras sensaciones. (Baudelaire, *Op.Cit.*, p. 13).

Ser moderno es, para Baudelaire, una manera de ser clásico: para que la modernidad sea digna de convertirse en antigüedad, es necesario que se haya extraído la belleza que la vida humana introduce involuntariamente en cada época de la historia.

Cabe destacar que el discurso de Baudelaire tenía un antecedente importante en Francia: la querrela de los antiguos y los modernos, sostenida originalmente entre Charles Perrault y Nicolas Boileau-Despréaux por el año 1687 en la Academia Francesa. Aunque el problema de la legitimidad en la tradición y la innovación provenían de mucho tiempo atrás, es Perrault quién lo convierte en

un tópico al otorgarle dicha denominación:

Baudelaire resuelve el mismo dilema en sus propios términos: la modernidad es el encanto del presente en la perspectiva de lo eterno. Es la conciencia de la poesía que habita en lo fugaz y transitorio de cada época, lo que a su vez, será recibido en las eras posteriores como su gesto distintivo.

1.2 La respuesta posmoderna a la modernidad

Jean-François Lyotard, en su célebre libro *La Condición Postmoderna* (1979) rompe con los supuestos de la Modernidad. Sus propósitos están claros desde la primera línea:

Este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas, en las que se ha producido un profundo cambio cultural, llamado postmodernidad, que designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán las transformaciones con relación a la crisis de los relatos. (Lyotard, 1979, p. 9).

La distancia que guarda Lyotard frente a los “grandes relatos” es producto de una paradoja del desarrollo de la modernidad, pues se tiene por postmoderna la incredulidad respecto a los metarrelatos. Por eso, para el filósofo francés, es necesario revisar la situación del conocimiento y su proceso de legitimación para saber cómo cambia de estatuto, al mismo tiempo que las sociedades entran en su etapa postindustrial y las culturas en la edad postmoderna.

Lyotard denuncia, sobre todo, la conversión del conocimiento en valor de cambio. Ese hecho deja de lado su original sentido de valor de uso, es decir, el acto autosuficiente y desinteresado de conocer por conocer. En ese sentido, retoma el argumento de Foucault: “Saber y poder son dos caras de la misma cuestión. ¿Quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca una cuestión de gobierno” (Lyotard, *Op. Cit.*, p. 23).

Para legitimar un conocimiento, en suma, la modernidad exige que posea consistencia interna y sea susceptible a la experimentación, pero por encima de todo, que alcance el consenso de los expertos. Es así como Lyotard discute la modernidad en su relación con el poder, pero también considerada como un relato, que por tanto, puede ser leído a la luz de los juegos del lenguaje. En este sentido, Lyotard, en otro de sus más famosos textos, *La posmodernidad (explicada a los niños)*

(1987), abunda sobre la muerte de los grandes relatos:

Los “metarrelatos” son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las criaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir. (Lyotard, *Op. Cit*, p. 29).

Para Lyotard el problema de la modernidad es su fracaso. Su argumento es que el proyecto moderno no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, tal como “Auschwitz” puede ser tomado como un nombre paradigmático para la “no realización” trágica de la modernidad.

Otro autor que ha sido crucial para el establecimiento del discurso posmoderno ha sido Gianni Vattimo, que en su artículo *Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?* (2000) argumenta el agotamiento de aspectos centrales de la modernidad a partir de dos fenómenos fundamentales: la disolución de la idea de la historia como un proceso unitario y la irrupción de la sociedad de la comunicación. En sus propias palabras:

Lo que trato de defender es lo siguiente: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación; b) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más «transparente», más consciente de sí, más «ilustrada», sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y, por último, c) que precisamente en este relativo «caos» residen nuestras esperanzas de emancipación. (Vattimo, 2000, p. 9).

Según Vattimo, el punto de partida es la pérdida de la idea de historia como proceso universal y unívoco, lo que supone también la ruina de la idea del progreso. Dos factores son decisivos para este proceso: el anticolonialismo, que muestra que el europeo occidental es sólo una forma de ser civilizado -que además sólo puede ser superior por vía de la violencia- y la irrupción de la sociedad de la comunicación. Respecto a lo primero:

El Occidente vive una situación explosiva, una pluralización irresistible no sólo en comparación con otros universos culturales (el “tercer mundo”, por ejemplo)

sino también en su fuero interno. Tal situación hace imposible concebir el mundo de la historia según puntos de vista unitarios. (Vattimo, *Op. Cit.*, p. 12).

En cuanto al segundo aspecto, relativo a los medios de comunicación, Vattimo mantiene una visión optimista y que se opone a la que defendieron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Según el filósofo italiano, los medios de comunicación han disuelto los puntos de vista centrales (al ser promotores de grandes relatos) lo que deviene en la irrupción de otras formas de vida:

El mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades «locales» -minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas (como los punk, por ejemplo)-, que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes. (Vattimo, *Op. Cit.*, p. 13).

La pérdida de la visión unitaria de la historia sumada a la pluralización forzada por la democratización de los medios de comunicación, suponen decir adiós al “sentido realidad”, entendiendo como algo sólido, estable y autorizado. Para Vattimo, sin embargo, este fenómeno abre espacio para una posible liberación:

La emancipación consiste en el desarraigo (*dépaysement*) que es también, y al mismo tiempo, liberación de las diferencias, de los elementos locales, de lo que podríamos llamar en síntesis el dialecto. [...] Si, en fin de cuentas, hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré también consciente de que no es la única lengua, sino cabalmente un dialecto más entre otros muchos. Si profeso mi sistema de valores -religiosos, estéticos, políticos, étnicos- en este mundo de culturas plurales, tendré también una conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas, comenzando por el mío” (Vattimo, *Op. Cit.*, p 14).

En otro de sus libros, *El fin de la modernidad* (1997) Vattimo rastrea las aportaciones de dos autores que fundamentan el ocaso del discurso moderno: Nietzsche y Heidegger. Del primero toma el argumento nihilista ante la “muerte de Dios” y el “eterno retorno”, mientras que del segundo, el rebasamiento de la metafísica y la crítica del humanismo. Para Vattimo:

Ambos filósofos someten a juicio su herencia occidental y se abstienen de proponer una superación sólo porque sería apearse al mismo principio de desarrollo que critican. (Vattimo, 1997, P. 9).

La posmodernidad, por tanto, es dudar del pensamiento basado en “el fundamento”, en su desarrollo progresivo y su superación crítica. En ese sentido, Vattimo retoma el argumento de Lyotard que ya mencionamos arriba, apelando a que el nihilismo es la transformación del valor de uso en valor de cambio. En contraposición, Vattimo reivindica el “nihilismo cabal” que es para el filósofo italiano “nuestra única chance”, en la medida en que permite reapropiar el sentido de la historia con la condición de aceptar que ésta no tiene un sentido de peso ni una perentoriedad metafísica y teológica.

1.3 La respuesta postcolonial a la modernidad

Antes de abordar propiamente la posición postcolonial, me parece importante recuperar algunas de las ideas de Frantz Fanon, que al calor de tiempos turbulentos, forjó un pensamiento anticolonial que sirvió como fuente de inspiración de las futuras hipótesis postcoloniales.

El fin de la segunda guerra mundial significó el establecimiento de un nuevo consenso en torno a las soberanías de los Estados-Nación y el paso de las realidades imperiales a la repartición del globo en “zonas de influencia”. Además, en este periodo es cuando se desarrollaron importantes luchas anticoloniales y por tanto, se sentaron las bases para una crítica sistemática a la realidad colonial desde la perspectiva de los colonizados.

En ese contexto, Frantz Fanon, médico, revolucionario y escritor martiniqués -influido en gran medida por un compatriota, el poeta Aimé Césaire- logró desarrollar una notable obra en torno a la realidad colonial, poniendo especial énfasis en los mecanismos que consolidaron la subjetividad inferiorizada del ser colonizado. Su pretensión fue, en este sentido, dar cuenta de la dimensión ontológica de la vivencia colonial, que es la contracara de la luminosa modernidad.

Hoy sabemos que las aportaciones de Fanon fueron cruciales para lo que después serían conocidos como estudios postcoloniales. Veamos, para empezar, el ejemplo de su libro *Piel negra, máscaras blancas* (1952) en donde explora el problema del colonialismo interno -promovido por el racismo de las élites criollas- y su contraparte, el colonialismo externo -en que una metrópoli domina a otras sociedades y acumula recursos a sus expensas-, temas que analiza en el marco de una crítica marxista, pero buscando integrar a su diagnóstico el problema del ser colonizado,

elemento que había sido el “punto ciego” en las reflexiones de Karl Marx.

Fanon hace un planteamiento crucial: existe un diferencial ontológico fundamental -el negro quiere ser blanco, el blanco quiere ser humano- por el que en los pueblos del norte se pueden enarbolar luchas reivindicativas, mientras que en los pueblos del sur, en donde la vida del ser colonial no es respetada, es necesario plantearse rutas de cambio más radicales, que pongan en cuestión desde la propiedad del capital hasta el orden mundial imperialista.

Fanon ve con desagrado que el negro, al ser colonizado, busca desesperadamente integrarse a la cultura europea en la cual es colocado en una posición de inferioridad. En su intento de blanqueamiento -a través del idioma, la cultura y el modo de vida francés, en el caso antillano- el ser colonial se desvive por ser apreciado y reconocido, siempre en la medida en que se asimile al mundo blanco. Sin embargo, el ser colonial mantiene en su fuero interno el temor a ser “descubierto” y declarado un impostor, lo que perpetúa un ciclo de inseguridad, autoacusación resentida y desesperación, una red de emociones que fueron capturadas en una de las más célebres frases de Fanon: “Cuando se me quiere, es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color” (Fanon, 1952, p. 116).

A lo largo de este libro, Fanon realiza numerosas observaciones sobre el aspecto “clínico” del ser colonial. Por ejemplo, su resentimiento, su agresividad contenida, su imposibilidad moral, el gusto que tiene por la revancha y la sobredeterminación exterior del ser negro. Este punto es clave: el dilema del ser colonial es que ante la vivencia de una jerarquía racial, ha de elegir entre odiarse a sí mismo -al renegar de su propia tradición, de su piel, de su cultura- o bien apostar por el ascenso social en dicho orden que lo rechaza, lo cual implica soportar humillaciones y compensar a cada paso el pecado de no ser europeo. Para Fanon, sin embargo, la respuesta debería ser romper con esa estructura social y reestructurarla desde sus cimientos para que un día la concentración de melanina en la piel no determine el destino de los seres humanos.

Ahora bien, en *Los condenados de la tierra* (1961), podemos encontrar una crítica mucho más profunda y aguda a la realidad colonial a través de su pluma. Su punto de partida es audaz: “El proceso de descolonización es un fenómeno que siempre será violento”. (Fanon, 1961, p. 30). Para Fanon es imprescindible que las luchas de liberación de la época tomen en consideración ese hecho, sobre todo en la perspectiva de que los intelectuales, al ser también colonizados, tendían a aburguesarse, a europeizarse, en suma, a poner palos a la rueda de la revolución, por lo tanto, sólo a la sazón de la lucha sangrienta y popular podrían llegar a renegar sus anhelos de blancura, mismos que saboteaban constantemente las tentativas de cambio. Fanon puso sobre la mesa, además, que los partidos nacionalistas eran un obstáculo del cambio, pues estaban paralizados ante la necesidad de “demostración de fuerza” que el martiniqués creía indispensable realizar contra los agentes

imperiales. Por eso, desde su punto de mira, el campesinado es el sujeto revolucionario por excelencia: no tiene nada que perder y sí todo que ganar. Estas observaciones, cabe señalar, se enmarcan en el esfuerzo que hizo para desarrollar el problema de las ventajas y desventajas del espontaneísmo como estrategia de liberación, respecto a lo que consideró: “El dirigente debe comprender día tras día que el odio no podría constituir un programa” (Fanon, 1961, p. 128).

En esta obra, además, exploró el problema de la conciencia colectiva desde una perspectiva crítica a la burguesía nacional, que a su juicio era subdesarrollada, sin mucho poder económico y que no era ni industrial ni financiera, por lo que se contentaba con participar en el aporte de materias primas a circuitos de mercado internacionales. Fanon también repudiaba la manera en que esta clase social participaba en la reproducción del racismo, sobre todo considerando su derrota como agente de cambio luego de los procesos de independencia, razón por la que esa burguesía nacional terminó convirtiéndose en un obstáculo para la evolución del desarrollo de los países africanos.

Hacia la última parte de su libro, Fanon vuelve sobre el tema de la cultura nacional. Al respecto, considera que existe una brecha entre Europa y África en tanto que la primera “condenó a un continente entero”, al considerarlo salvaje, atrasado, supersticioso y despreciable. Esa era la principal razón, en opinión de Fanon, para que la respuesta fuese también de dimensión continental. Así las cosas, imaginó una Sociedad Africana que pudiera incluso despertar el sentido de pertenencia de la diáspora negra. De esa manera pretendió, entre otras cosas, una revolución cultural continental que pudiese romper con una producción intelectual y artística supeditada a los complejos del ser colonizado. Cabe destacar que en su opinión el concepto de nación era el punto de encuentro de todos estos esfuerzos: “Luchar por la cultura nacional es, en primer lugar, luchar por la liberación de la nación, matriz material a partir de la cual resulta posible la cultura” (Fanon, 1961, p. 214).

Fanon cierra su obra con el llamado a una rebelión contra Europa, la cual: “Ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria, y en nombre de una pretendida "aventura espiritual" ahoga a casi toda la humanidad” (Fanon, *Op. Cit.*, p. 287).

La nueva cultura africana sólo podría deshacerse de la mecánica y caricaturesca imitación de Europa mediante un esfuerzo creador. La tarea era “descubrir”. Y es así como Fanon plantea un asunto de fondo, mismo que será retomado por muchos teóricos postcoloniales: la posibilidad de una modernidad alternativa a la modernidad occidental, capitalista y eurocéntrica.

Algunas décadas después, Edward Said publicó *Orientalismo* (1978) en donde realizó un esfuerzo académico sistemático para situar una crítica postcolonial. En ese sentido, el autor palestino da cuenta del lugar especial que la realidad oriental tiene en la experiencia europea:

Oriente no es solo el vecino inmediato de Europa, sino también la región en la que Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas, es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguajes, su contrincante cultural y una de las imágenes más profundas y repetidas del otro. Además, Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. Sin embargo, Oriente no es puramente imaginario. Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea. (Said, 1978, p. 19).

Mediante una meticulosa y erudita revisión historiográfica, Said intenta probar: a) que el orientalismo es un estilo de pensamiento que parte de la distinción ontológica de oriente y occidente; b) que el orientalismo no puede ser considerado como “una colección de mentiras”, sino que se trata de una estructura social, económica, política y cultural en la que se han invertido una gran cantidad de recursos a lo largo de varios siglos; c) que el orientalismo es un sistema de pensamiento hegemónico que vinculó el conocimiento de oriente con la dominación práctica sobre oriente, por lo que en última instancia exige pensar el problema de la relación entre conocimiento y poder (Cfr., Said, 1978, p. 102).

A lo largo de esta obra, Said revisa la evolución del trato que diplomáticos, escritores, historiadores, filólogos, aventureros, comerciantes y oficiales hacen de oriente, muestra como esos testimonios, a pesar de sus diferencias, mantienen la consideración de que el ser oriental puede ser “contenido y representado” como una sustancia invariable, y que por tanto, existe un carácter, genealogía y atmósferas típicamente orientales. De este modo, el oriental llega a ser objeto de estudio, en lugar de sujeto que estudia, y se convierte en algo pasivo e inmóvil, alienado. Así, el orientalismo es un conocimiento institucionalizado que: “Genera un impacto en tres direcciones: hacia Oriente, hacia el orientalismo y hacia el consumidor occidental de orientalismo” (Said, *Op. Cit.*, p. 120).

Es así como se conforma una “relación textual” (*Op. Cit.*, p. 135) de occidente con oriente, al punto en que se llega a creer que oriente debe “ser como en los libros” incluso si para eso oriente debe orientalizarse. El problema, sin embargo, es más profundo, y radica en que: “El orientalismo acabó su propia metamorfosis al dejar de ser un discurso erudito para convertirse en un discurso

imperial” (Said, *Op. Cit.*, p. 138).

De este modo, las verdades con que el orientalismo provee a occidente terminan siendo una fuente de información crucial para planear, realizar y prolongar su dominación en oriente. Recuerda Said: “En vísperas de la Primera Guerra Mundial, Europa había colonizado el 85% de la tierra. Decir simplemente que el orientalismo moderno ha sido uno de los aspectos del imperialismo y del colonialismo es algo irrefutable” (Said, *Op. Cit.*, p. 173).

Además Said hace un recorrido por la producción intelectual sobre oriente realizada por personajes tan diversos como Balfour, Sacy, Renan, Southern, Lane, Chateaubriand, Nerval, Flaubert y Lawrence, mostrando el modo en que sus testimonios conforman una base de información documental y material sobre oriente que sigue el principio de acumulación y que, lastimosamente, ha servido también de fundamento para cuatro dogmas del orientalismo para el estudio del islam y de lo árabe que persisten hasta la época en que escribe su ensayo, es decir, a finales de los años setenta del siglo pasado:

Uno es la diferencia absoluta y sistemática entre Occidente, que es racional, desarrollado, humano y superior, y Oriente, que es aberrante, subdesarrollado e inferior. Otro consiste en que las abstracciones sobre Oriente, y particularmente las que se basan en textos que representan a una civilización oriental “clásica”, son siempre preferibles al testimonio directo de las realidades orientales modernas. Un tercer dogma es que Oriente es eterno, uniforme e incapaz de definirse a sí mismo. Por tanto, se asume como inevitable y como científicamente “objetivo” un vocabulario generalizado y sistemático para describir a Oriente desde el punto de vista Occidental. El cuarto dogma se refiere a que Oriente es, en el fondo, una entidad que hay que temer (el peligro amarillo, las hordas mongoles, los dominios morenos) o que hay que controlar (por medio de la pacificación, de la investigación, el desarrollo y de la ocupación abierta siempre que sea posible). (Said, *Op. Cit.*, p. 396).

El camino abierto por *Orientalismo* ayudó a que en los años ochenta los estudios postcoloniales llegaran a convertirse en una corriente intelectual consolidada en las universidades anglosajonas; por otro lado, al desarrollarse como un campo de estudio muy heterogéneo, hoy podemos hablar de que existen un conjunto de discusiones que pueden inscribirse en dicha tradición, que como cualquier otra, presenta sus propias continuidades y rupturas, por lo que desde su diversidad, Spivak, Chakrabarty, Shohat y Mohanty realizaron importantes contribuciones hacia un mismo objetivo: la construcción de una historia global de la modernidad.

Capítulo 2: Revisión de las categoría decoloniales

2.1 Aclaración terminológica: colonial (-ización, -ismo y -idad)

Para continuar con nuestro estudio, es pertinente definir lo que entenderemos por dos conceptos clave: colonialidad y decolonialidad. Hecho lo anterior, nos avocaremos a explicar las bases del llamado *giro decolonial*.

“Colonialidad” es un término que ha de ser distinguido de otro con el que suele confundirse, “colonialismo”. Anibal Quijano (2007) los distingue como sigue:

Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. (Quijano, 2007, p. 93).

La colonialidad es un concepto desarrollado en numerosos textos por Anibal Quijano. De hecho, Quijano trabajó desde hace bastante tiempo en ello, apareciendo esa categoría en textos que datan de 1991 y 1992. Desde entonces, numerosos filósofos e intelectuales se han valido de esa aportación para explicar una realidad colonial que, aunque ya había sido problematizada, aún no se había expresado con la disciplina académica de Quijano.

Como parte de su desarrollo del concepto, Quijano debió establecer cómo es que esta realidad de la colonialidad tiene que ver con la historia de los pueblos, es decir, su papel en el marco de la conformación del orden mundial capitalista. Para ello, vincula el problema de la dominación económica con el de la dominación racial de la experiencia colonial.

La Colonialidad se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera

en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América. (Quijano, *Op. Cit.*, p. 94).

De lo anterior se desprende que se ha creado un “patrón de poder mundial” que emerge de la experiencia colonial en América (Quijano, 2000). De este concepto vale puntualizar que:

Consiste en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica. (Quijano, 2000, p. 1).

Resumiendo un poco, podríamos decir que Quijano encuentra en la colonialidad una prolongación del colonialismo. Discutiéndola, llega a la conclusión de que las formas de dominación que en ella surgen, como los fundamentos de la autoridad, de la economía y de la visión de mundo, fueron resultado de dividir a la humanidad bipolarmente: quienes acumulan capital y quienes sólo tienen su fuerza de trabajo, quienes son europeos y no-europeos. Así se conforma una jerarquía de poder que coloca en su vértice al hombre europeo, blanco y propietario, y en su parte más baja a la mujer, de cultura no-europea, indígena -o negra- y pobre. Todo esto surge a partir de la conquista de América, pero al ser una experiencia que se repite en otras latitudes, termina por constituirse en un patrón de poder, que opera a nivel mundial.

Dicho lo anterior, podemos adelantar lógicamente lo que significa “decolonizar”: es un esfuerzo intelectual, político, cultural, filosófico, económico, académico y social por salir de la colonialidad. Para dar consistencia a nuestra exposición, nos valdremos de la definición de Ramón Grosfoguel y Walter Mignolo (2008):

Decolonizar es un tipo de actividad que enfrenta a la retórica de la modernidad y a la lógica de la colonialidad. La idea es dejar de eurocentrarnos e iluminar y dar voz a las zonas oscuras y a los silencios de una modernidad imperial. (Mignolo, *Op. Cit.*, p. 34).

Dos importantes conceptos se han introducido aquí: se habla de “retórica de la modernidad” y “modernidad imperial”. En el capítulo siguiente ambos serán explicados a detalle. Por lo pronto, dispongámonos a plantear dos distinciones sutiles -pero cruciales- para movernos con claridad en este campo de estudio.

La primera tiene que ver con las deudas intelectuales. Los pensadores *decoloniales* no iniciaron su reflexión *ex-nihilo*, sino que abrevaron en buena medida de los estudios *poscoloniales*. Ahora bien, ¿Quiénes son los últimos y por qué distinguir unos de otros?

Mientras que lo *postcolonial* corresponde a una corriente del pensamiento cuyos antecedentes se remontan a la mitad del siglo XX, y que como tal, se extendió durante por lo menos tres décadas en movimientos sociales, publicaciones editoriales y congresos académicos. Fue encabezada por notables esfuerzos intelectuales que se realizaron desde la realidad de África, Martinica y la India -principalmente- problematizando el concepto de raza y su influencia en la colonización intelectual de aquellos pueblos. Fanon, Said, Spivak, Bhabha, Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Chandra Talpade Mohanty, Leela Gandhi y Achille Mbembe son algunos de sus exponentes. Por su parte, lo *decolonial* corresponde al trabajo de cerca de dos décadas del grupo *modernidad/colonialidad*, que ha profundizado en la dimensión subjetiva e intersubjetiva de los procesos coloniales en América.

2.2 El universalismo abstracto y la *hybris* de la modernidad

En este apartado revisaremos algunos de los tratamientos que desde la teoría decolonial se han realizado sobre el problema de la relación entre lo universal y lo particular: en primer término anotaremos la crítica que el teórico decolonial Ramón Grosfoguel ha realizado sobre “el mito del universalismo abstracto”, para luego recuperar el aborde de Santiago Castro-Gómez, quien distingue el esfuerzo contra el universalismo abstracto de la necesidad práctica de articular los particularismos a través de una universalidad concreta y radical, así como su tesis sobre la “hybris” moderna.

En el caso de Grosfoguel su crítica al universalismo abstracto está ligada al problema de que existe un rostro colonial de la modernidad, mismo que se fundamentó en un discurso de vocación universalista. Para su reflexión, el autor puertorriqueño toma como punto de partida *El discurso del método* de René Descartes:

Descartes puso al “yo” donde antes estaba Dios como fundamento del conocimiento. Todos los atributos del Dios cristiano quedaron localizados ahora en el “sujeto”, el “yo”. Para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio; es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal (Grosfoguel, 2008, p. 36).

Para lograr lo anterior, Grosfoguel explica (2012) que el procedimiento cartesiano consistió en separar alma y cuerpo, de modo que la *res cogitans*, al margen de la *res extensa*, pueda aspirar a alcanzar un conocimiento universal:

Descartes pensaba que si el cuerpo y cabeza están unidas, entonces no se podría producir un conocimiento “desde el ojo de Dios” y hacer planteamientos universales. Si están pegados mente y cuerpo, entonces el conocimiento es particular: estás en un cuerpo humano, naces en un momento y un lugar determinado, con ciertas costumbres, y entonces no puedes tener un conocimiento trascendente. Por otro lado, Descartes requiere el solipsismo: se pregunta y contesta el mismo, no tiene diálogo. En esa egopolítica del conocimiento el yo se asume no situado, flotante. Ese es el fundamento de la objetividad y la neutralidad, y es un mito. Esas son ciencias sociales coloniales, en tanto que, por ejemplo, uno no puede hablar desde una posición declarada: “yo soy una mujer negra y desde mi experiencia he producido este conocimiento...”, pues en ese momento se descalifica de la conversación. No podemos situarnos en una geopolítica o cuerpopolítica del conocimiento, sino que lo tenemos que esconder y hablar desde un no lugar. Jamás escucharán decir a alguien: “yo, como hombre blanco europeo, pienso que...”. Europa habla desde los universales. Esa es la colonialidad del poder”¹.

De esta manera se configura el nuevo mito, de orden epistémico, producido por quien se arroga una mirada de alcance universal, por encima de los condicionamientos del propio contexto:

1 Grosfoguel, Ramón. “Descolonización del conocimiento y descolonización de los paradigmas de la economía política”. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=qtQbXkGF6bE>

El mito dualista y solipsista de un sujeto auto-generado, sin localización espacio-temporal en las relaciones de poder mundial, inaugura el mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal, más allá del espacio y el tiempo, por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordera ante el mundo y borrando el rostro del sujeto de enunciación, es decir, a través de una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial. (Grosfoguel, 2008, p. 37).

Para Grosfoguel, vale decirlo, la salida del mito del universalismo abstracto de la modernidad pasa por tres momentos: el universalismo concreto, propuesto por Aimé Césaire (1950) en su carta de renuncia del Partido Comunista Francés, el pluriversalismo horizontal impulsado por el zapatismo en México y la transmodernidad propuesta por Enrique Dussel. Respecto a lo primero, recuerda Grosfoguel la misiva de Césaire:

¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo “universal”. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares. (Grosfoguel, *Op. Cit.*, p. 84).

Grosfoguel explica el universalismo abstracto en los términos en que el mismo Césaire los sitúa, devolviendo al cuerpo como punto de partida de la política:

Para Césaire, el universalismo abstracto es aquel que desde un particularismo hegemónico pretende erigirse en diseño global imperial para todo el mundo y que al representarse como «descarnado» esconde la localización epistémica de su locus de enunciación en la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. Este movimiento epistémico típico de las epistemologías eurocéntricas del «punto cero» y de la «ego-política del conocimiento» ha sido central en los proyectos coloniales. Con esta crítica, Césaire, desde la memoria de la esclavitud y la experiencia de la corpo-política del conocimiento de un negro caribeño, desvela y visibiliza la geopolítica y la corpo-política de conocimiento

blanca-occidental camuflada bajo el universalismo abstracto «descarnado» de la ego-política del conocimiento. (Grosfoguel, *Op. Cit.*, p. 209).

El concepto de la transmodernidad de Enrique Dussel, asegura Grosfoguel, sería la concreción política del proyecto de universalismo concreto de Césaire. Salir de la modernidad occidental es posible mediante la colaboración horizontal y crítica entre los pueblos, que permitiría establecer un horizonte trans-moderno, es decir, que vaya más allá y a través de la modernidad:

La filosofía de la liberación sólo puede venir de los pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternas a este sistema solo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico o indígena. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no-europeos. Esto no representa un llamado a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es un llamado a buscar en la diversidad epistémica y la transmodernidad una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista. (Grosfoguel, *Op. Cit.*, p. 211).

En lo que respecta al zapatismo, Grosfoguel se centra en su otra idea de hacer política, por encima de juzgar si el ejercicio que realizan es o no exitoso. En ese marco, establece:

La idea de la «Otra Campaña» es que al final de un largo «Diálogo Crítico Transmoderno» con todo el pueblo mexicano se articule un programa de lucha, un universal concreto que incluya dentro de sí las demandas particulares de todos los sujetos y epistemes de todos los oprimidos mexicanos. Los zapatistas no parten de un universal abstracto (El Socialismo, El Comunismo, La Democracia, La Nación, como significante flotante o vacío) para luego ir a predicar y convencer de la justeza del mismo a todos los mexicanos. Ellos parten del «andar preguntado» en el que el programa de lucha es un universal concreto construido como resultado, nunca como punto de partida, de un

diálogo crítico transmoderno que incluye dentro de sí la diversidad epistémica y las demandas particulares de todos los oprimidos de México. (Grosfoguel, *Op. Cit.*, p. 213).

Por su parte, Santiago Castro-Gómez (2017) considera que el eje del debate entre el universalismo abstracto y el universalismo concreto se puede deslizar hacia la distinción entre el universalismo y la universalidad. Y cabe adelantar que, aunque está de acuerdo en lo fundamental con la crítica de Grosfoguel a los “universalismos occidentales”, valora que no debe afirmarse una antimodernidad esencialista y conservadora en donde los valores centrales de la ilustración sean negados.

Para Castro-Gómez, es verdad que Europa se consideró a sí misma como la civilización que mejor representaba un conjunto de valores trascendentes e incondicionados, y que por tanto, justificó privilegios ontológicos y epistemológicos respecto al resto de la humanidad. También comparte la idea de que Europa utilizó el discurso del universalismo cristiano, en la primera modernidad, y del universalismo racional y capitalista, en la segunda modernidad, como instrumentos de dominación; sin embargo, el autor colombiano está convencido de que por razones teóricas y pragmáticas es indispensable no renunciar a la universalidad.

El planteamiento de Castro-Gómez parte del hecho de que existe una corriente de pensamiento en Abya Yala y de algunos activistas decoloniales que creen que para romper con la modernidad en su faceta colonial hay que renunciar a los principios modernos y posicionarse políticamente desde la particularidad, avanzando mediante la afirmación de su diferencia cultural. De este modo, al asumirse como una exterioridad radical, plantean un camino de vuelta a las identidades, los idiomas y las epistemes previas a la realidad colonial.

Castro-Gómez considera que tal pretensión es imposible e inviable. Su primer argumento es que de esa manera se niegan las relaciones de fuerza *de facto* en que se encuentran comprometidos los grupos subalternos, pues al rechazar que tienen una posición de antagonismo respecto a una jerarquía que los niega, pierden la posibilidad de hacer política. En segundo término, apunta que ésta perspectiva renuncia a una tradición de lucha de las izquierdas latinoamericanas que han reivindicado valores ilustrados como la libertad, la igualdad y la emancipación. Su tercer tesis suscribe una de las tesis de Žižek: la base desde la cual parte cualquier política es la universalización de los intereses, por lo que la manera de criticar la universalidad es mediante la encarnación de su “punto de exclusión”, es decir, mostrando que la universalidad estaba incompleta sin el grupo subalterno que la reclama. Por tanto, lo que hay que hacer es radicalizar la universalidad abstracta desde la universalidad concreta, de modo que se pueda transformar un orden injusto en su conjunto y no sólo pasar a formar parte de él.

Castro-Gómez argumenta, por tanto, que el universalismo propio del eurocentrismo es en

realidad una relación entre lo particular y lo universal que históricamente resulta de confrontaciones entre las diferentes fuerzas sociales. En ese sentido, algunas de las corrientes activistas del Abya Yala se parecen peligrosamente al eurocentrismo clásico:

Ambas posiciones imaginan una situación en la que un elemento en particular se sustrae al sistema de relaciones que lo hace posible y encarna una verdad definida tan sólo a partir de sí misma. En el primer caso se trata de imaginar una identidad cultural indígena o afro-descendiente no contaminada por el sistema moderno/colonial de relaciones; en el segundo, una cultura europea que encarna valores universalmente válidos para todo el planeta. (Castro-Gómez, 2017, p. 261).

Castro-Gómez propone en contraposición a esta perspectiva -siguiendo a Ranciere- la estrategia de la universalización de los intereses de las clases subalternas, y que consiste en que “los sin parte” - quienes no encajan en la sociedad- toman la palabra y sostienen una crítica contra un sistema que los excluye, y quienes, sin embargo, no lo hacen apelando a su particularidad, sino buscando subvertir un sistema completo con todas sus exclusiones:

Cuando esos sujetos flotantes “toman la palabra” (algo que supuestamente no “pueden” hacer, ya que se les considera inferiores), en realidad no están hablando por ellos mismos, sino por todos. Lo que cuestionan no es tal o cual regla en particular que debe ser cambiada, sino la totalidad de las reglas de juego que organizan desigualitariamente la sociedad. Su voz, en este sentido, es universal. No están litigando por la desigualdad en particular que vale para ellos, sino por la desigualdad que vale para todos. (Castro-Gómez, *Op. Cit.*, p. 264).

Castro-Gómez considera que la categoría de Enrique Dussel sobre “transmodernidad” puede dar cuenta de esta vocación contra el universalismo que mantiene a salvo a la universalidad, y que además, es decolonial. Así, en respuesta a la antimodernidad fundamentada en valores conservadores y esencialistas, Castro-Gómez contrapone la trasmodernidad de Dussel:

Esta noción apunta hacia el modo en que ese proceso mundial de modernización económica, política y cultural puede ser “asimilado” dialécticamente desde las diferentes culturas subalternizadas por la expansión colonial europea. Significa atravesar la modernidad, pero desde “otro lugar”, que es justamente el de

aquellos que fueron “negados” por la modernización hegemónica euro-norteamericana (posicionada como “centro” de la modernidad). En términos de Marx, la transmodernidad sería entonces la “negación de la negación”, es decir, la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde historias locales. (Castro-Gómez, *Op. Cit.*, p. 268).

Ahora bien, si revisamos directamente a Enrique Dussel (1994) la transmodernidad es una de las ideas centrales que defiende en su obra *1992: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, donde establece que la modernidad nace como concepto a partir de una experiencia existencial abierta por la llegada a América de Colón -a quien considera como el primer “hombre moderno”-, siendo un lento proceso que se consolida hacia 1502:

Al descubrir una "Cuarta Parte" (desde la "cuarta península" asiática) se produce una autointerpretación diferente de la misma Europa. La Europa provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa "centro" del mundo: en la Europa "moderna". Dar una definición "europea" de la Modernidad -como hace Habermas, por ejemplo,- es no entender que la Modernidad de Europa constituye a todas las otras culturas como su "Periferia". Se trata de llegar a una definición "mundial" de la Modernidad (en la que el Otro de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de "modernización", que no es lo mismo que "Modernidad"). Y es por esto que aquí nace estricta e histórica-existencialmente la Modernidad (como "concepto", y no como "mito"), desde el 1502, aproximadamente. (Dussel, 1994, p. 31).

Aquí Dussel establece una división entre *el concepto de modernidad* y *el mito de la modernidad* que es necesario aclarar. Si lo primero se conforma aproximadamente de 1492 a 1502, el mito de la modernidad es posterior. Veamos lo que dice el autor:

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como

concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo. (Dussel, *Op. Cit.*, P. 8).

Por tanto, para Enrique Dussel, la modernidad guarda ambigüamente dos sentidos: por un lado es emancipación racional y salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que posibilita a la humanidad un nuevo desarrollo histórico del ser humano; pero, al mismo tiempo, por su contenido negativo y mítico, la modernidad es justificación de una praxis irracional de violencia. El mito de la modernidad, por tanto, puede describirse como un proceso en el que la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada y superior, lo que la obliga a "desarrollar" a los más bárbaros como exigencia moral; el camino en dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa, pero ante el problema de que el bárbaro se opone a su propio proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer la violencia para destruir los obstáculos de la tal modernización; este proceso produce víctimas y su sacrificio es interpretado como un acto inevitable, pues desde la perspectiva del moderno, el bárbaro es quien tiene la culpa de esa violencia, merecida por oponerse al proceso civilizador; este razonamiento le permite a la modernidad presentarse no sólo como inocente, sino incluso como emancipadora.

Por eso Dussel (2011) vislumbra un horizonte más allá de la modernidad, que la trascienda, pero no desde sí misma, sino desde la exterioridad, que es "posicionarse más allá del horizonte del ser del sistema, con trascendentalidad interior, superación del sujeto del sistema, de su trabajo, de su deseo, de sus posibilidades y de su proyecto". Para hacerlo, considera indispensable deconstruir la modernidad, superar la dosis "sacrificial" que supone, así como establecer las bases de una comunidad de comunicación que posibilite condiciones de igualdad hacia un diálogo *con el otro como otro*. Ese proyecto es lo que ha denominado *transmodernidad*, definida por el autor en los siguientes términos:

El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica (o analógica, sincrética, híbrida o "mestiza") del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/tierra, Cultura occidental/culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad (Subsuntion, que es la trans-conceptualización de Marx, por su etimología latina, de la *Aufhebung* hegeliana). De manera que no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos

conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad, como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto "trans-moderno" (y sería entonces una "Trans-Modernidad") por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada ("el Otro" que la Modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional). (Dussel, *Op. Cit.*, p. 176).

Dussel rechaza la crítica pos-moderna de la modernidad y la anti-moderna de los grupos neo-conservadores porque para el filósofo, lo crucial es ir más allá de la razón al incorporar la razón del otro. Su salida es por tanto *transmoderna*, y supone un proceso de liberación, no sólo de emancipación, que debe desgarrar el mito moderno y articularse con el ámbito práctico-político:

Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del mito; práctico-político, como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo transmoderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica). (Dussel, *Op. Cit.*, p. 147).

Ahora bien, la *hybris* se refiere al pecado griego de la desmesura y se comete cuando se incurre en un exceso que rompe el orden establecido, ya sea divino o terreno. Para Castro-Gómez (2005) la modernidad incurre en *hybris* con su posicionamiento en un *punto cero* cognitivo, desde el que *observa sin ser observado*:

Con ello (el punto cero) me refiero al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen teológica del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento

ilustrado. Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la espacialidad y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción, los pensadores criollos de la Nueva Granada serían culpables del pecado de la *hybris*. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del Estado nacional. (Castro-Gómez, 2005, Pp. 18-19).

Uno de los mejores ejemplos de este *punto cero* es el proyecto del naturalista y botánico Carlos Linneo, quién por su elaboración de la taxonomía moderna llegó a ser llamado “el segundo Adán” en referencia a que el sexto día de la Creación, Adán, el primer hombre de la tradición semita, puso nombre a las plantas y los animales que habitaban el Edén. Al respecto, Castro-Gómez puntualiza:

Linneo es como un nuevo Adán: al nombrar por primera vez el mundo lo descubre, poniendo de manifiesto el *systema naturae* diseñado por Dios mismo. Pero nombrar científicamente el mundo significa también instaurar el “pathos de la distancia” frente a cualquier otra forma posible de nombrarlo, ya que la ciencia moderna exige *suprimir toda forma de indeterminación en el lenguaje*. Las palabras que nombran el mundo deben ser “lisas, neutras y fieles”, de tal manera que puedan ser aplicadas a las cosas mismas “sin intermediario alguno”. Así por ejemplo, el nombre dado por un botánico a una nueva especie de planta descubierta debía ser tan universal, que cualquier científico del mundo pudiese reconocer de qué objeto se trataba sin ni siquiera haberlo visto jamás. Las particularidades del lenguaje común dan lugar a errores y confusiones en el mundo de la ciencia, por eso, el ideal del naturalista moderno es *tomar distancia* frente al lenguaje cotidiano con el fin de alcanzar el “punto cero” que le permita describir el mundo con objetividad. (Castro-Gómez, *Op. Cit.*, p. 208).

El proyecto de Linneo, sin embargo, tiene el sesgo de su propia particularidad: nombra las plantas en honor a sus amigos o por la circunstancia particular en que es descubierta alguna de ellas. Además, él mismo se convierte en un agente del saber desde una posición de gran poder e influencia, porque se trata de un científico del centro que gracias a la administración que hace Europa del sistema-mundo moderno/colonial, puede crear redes internacionales que le dan a su producción particular una aureola de universalidad.

Ahora bien, como el mismo Castro-Gómez señala, la iniciativa del naturalista sueco tuvo un importante eco en la élite criolla, que “descubría” como nuevo todo aquello que se presentaba ante sus ojos:

Los expedicionarios criollos, orgullosos de pertenecer a la raza blanca y entrenados en el manejo de un lenguaje inaccesible para las castas, sabían que de ellos era el poder de nombrar el mundo sobre el que ejercerían su dominio. Como nuevos adanes en medio del paraíso, dotados ahora de una mirada y de un lenguaje universal, los expedicionarios tienen la sensación de estar mirando por primera vez el territorio de la Nueva Granada, por lo que se arrogan el derecho a bautizar a plantas y animales. (Castro-Gómez, *Op. Cit.*, p. 215).

Como podemos ver, esta tentativa de Linneo es un ejemplo perfecto de la *hybris moderna*; no hay que perder de vista, además, que las críticas del universalismo abstracto que enuncia Grosfoguel son perfectamente aplicables al mismo caso. Esto se debe, de hecho, a que la crítica al *universalismo abstracto* y a la *hybris moderna* apelan a un mismo problema: el *adanismo occidental*, que tiene como punto de articulación el anclaje moderno de la razón en un *no lugar* desde el cual se enuncian todos los lugares. Sirva el próximo capítulo para ahondar en este problema desde la perspectiva de la crítica al eurocentrismo.

2.3 Crítica al eurocentrismo moderno

El eurocentrismo es uno de los temas centrales de la crítica decolonial a la modernidad occidental. Esto se debe, en parte, a que siendo una particular concepción de la historia, sirvió como fundamento para el no reconocimiento de la simultaneidad epistémica, para la exclusión de América Latina de la historia mundial y para la colonización intelectual de las élites criollas, quienes a pesar de la independencia política y económica, reprodujeron de manera sistemática y acrítica los discursos desarrollados desde Europa, prolongando así la experiencia colonial. Ahora bien: ¿A qué nos referimos cuando hablamos de eurocentrismo? Para abrir esta discusión, vale iniciar con una de las definiciones más precisas sobre el tema, misma que ha sido propuesta y desarrollada por Anibal Quijano (2002):

Eurocentrismo es el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América.

No se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a toda la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo. (Quijano, 2002, p. 246).

Para Anibal Quijano el eurocentrismo aparece históricamente como resultado de la conquista violenta de América, pero se consolida en la ilustración, en buena parte gracias al éxito de la idea del Estado de Naturaleza, mismo que sería común a todas las culturas, y que habría sido superado en primer lugar por Europa, de modo que, visto como un proceso evolutivo universal y unívoco, los europeos llevaban la delantera. Cabe destacar que para Quijano, el Eurocentrismo está vinculado al surgimiento del capitalismo y a la colonialidad del poder, que en conjunto, conformó el primer sistema-mundo global, mismo que se caracteriza por inaugurar un modo de dominación desconocido hasta entonces, y que consiste en homogenizar todos los aspectos de la vida.

Por su parte, como pudimos ver en el capítulo pasado, Santiago Castro-Gómez considera que la formación histórica de un sistema-mundo moderno implicó la creación de una relación concreta entre particularidad y universalidad, de modo que el Eurocentrismo consistió en concebir la particularidad cultural europea como universal, mediante la asunción de que esta civilización era la mejor representante de valores esenciales y trascendentales:

Filosóficamente hablando, ¿qué es entonces el eurocentrismo? Es una forma equivocada de entender la relación entre lo universal y lo particular. Lo universal es visto aquí como un conjunto de valores que preexisten a las

relaciones establecidas por los actores sociales, y que son encarnados por uno de ellos en particular, en este caso en los europeos. Como puede verse, el eurocentrismo es la otra cara del particularismo extremo [...] donde se imagina una situación en la que un elemento en particular se sustrae al sistema de relaciones que lo hace posible y encarna una verdad definida tan sólo a partir de sí misma. (Castro-Gómez, 2017, p. 261).

De este modo, Castro-Gómez ubica al eurocentrismo como un “secuestro” de la universalidad en nombre del universalismo. Siguiendo a Laclau, el filósofo colombiano afirma que el eurocentrismo es un término que refiere a una concepción clásica del universalismo, que no está reñido con el reconocimiento de la universalidad como un factor clave para entender la política. En ese marco, para Castro-Gómez no habría que confundir el universalismo con la universalidad, ni tampoco una posición anti-eurocéntrica con el nacionalismo, ni mucho menos con chauvinismos que se concentren en el exaltamiento de las particularidades. Por todo ello, Castro-Gómez considera que la superación del eurocentrismo no puede venir por vía de una antimodernidad que se fundamente en un regreso a las “epistemes-otras”, sino que apuesta por la transmodernidad de Dussel, que supone atravesar la modernidad desde lo excluido por ella, radicalizando la universalidad al “completarla” con lo excluido por ella, mediante la puesta en duda del sistema desde una posición de exterioridad.

Por su parte, Enrique Dussel (1994) ha construido una crítica al eurocentrismo desde la puesta en duda del “mito de la modernidad”. Pero ¿a qué se refiere este mito y cómo se articula a partir de ello su denuncia del eurocentrismo?

En primer término, Dussel considera, al igual que otros pensadores decoloniales, que existen dos rostros de la modernidad: uno que tiene un carácter liberador y otro que representa un orden dominador. En ese sentido, la modernidad tiene una dimensión racional que hay que reivindicar, en opinión de Dussel, pero al mismo tiempo, es también poseedora de una faceta irracional, que justifica la violencia: esta es la parte que hay que negar y superar. Si la posmodernidad es una crítica de a la razón moderna como razón, Dussel plantea la necesidad de una crítica a la razón moderna desde el encubrimiento de un mito irracional que tiene como fundamento el eurocentrismo. Por su coherencia lógica, vale la pena reproducir el planteamiento íntegro del filósofo argentino:

1. Siendo la cultura europea más desarrollada, es decir, una civilización superior a las otras culturas (premisa mayor de todos los argumentos: el "eurocentrismo").

2. El que las otras culturas "salgan" de su propia barbarie o subdesarrollo por el proceso civilizador constituye, como conclusión, un progreso, un desarrollo, un bien para ellas mismas. Es entonces un proceso emancipador. Además, dicho camino modernizador es ob-viamente el ya recorrido por la cultura más desarrollada. En esto estriba la "falacia del desarrollo (desarrollismo)".

3. Como primer corolario: la dominación que Europa ejerce sobre otras culturas es una acción pedagógica o una violencia necesaria (guerra justa), y queda justificada por ser una obra civilizadora o modernizadora; también quedan justificados eventuales sufrimientos que puedan padecer los miembros de otras culturas, ya que son costos necesarios del proceso civilizador, y pago de una "inmadurez culpable".

4. Como segundo corolario: el conquistador o el europeo no sólo es inocente, sino meritorio, cuando ejerce dicha acción pedagógica o violencia necesaria.

5. Como tercer corolario: las víctimas conquistadas son "culpables" también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimación, ya que pudieron y debieron "salir" de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir el uso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se rebela contra esa acción emancipadora-conquistadora. (Dussel, 1994, p. 74).

Cabe destacar que para Dussel el eurocentrismo es nada menos que la base sobre la cuál se desarrolla la justificación de la dominación europea, del colonialismo y de los epistemicidios perpetrados en nombre de la modernidad. Y por eso pone énfasis en la experiencia de esta "centralidad" conseguida con violencia, donde el europeo comienza a considerarse como un "yo constituyente", lo cual marca el nacimiento de la subjetividad moderna y el eurocentrismo. En este sentido, se puede argumentar que todas las culturas tienden a construir su cosmovisión partiendo de su propia perspectiva del mundo, en la cual son el centro. En ese caso, ¿por qué el eurocentrismo sería algo distinto? Al respecto, Dussel explica:

Aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la "universalidad-mundialidad". El

“eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro”. (Dussel, 2000, p. 48).

Ahora bien, aquí vale la pena señalar que Dussel considera que el antecedente fundamental del eurocentrismo es el helenocentrismo. ¿Por qué? Bien podemos valernos de la figura de Odiseo, a la que alude el mismo Dussel, para explicar la importancia de este asunto.

El mito de Odiseo es un mito fundamental de la civilización occidental. La Escuela de Frankfurt ha ofrecido testimonio de ello: Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* (2016) y Habermas en *El discurso de la modernidad* (1987) . La primer obra, de hecho, indaga abundantemente sobre el papel de Odiseo como una representación de la razón en combate con el mito, y por tanto, la obra de Homero puede ser leída como las aventuras de un hombre ilustrado incrustado en la antigüedad. Y es que en su conjunto, la *Odisea* ejemplifica las contradicciones de la razón ilustrada:

La *Odisea* en su conjunto es testimonio de la dialéctica de la ilustración. El poema épico se muestra, especialmente en su estrato más antiguo, ligado al mito: las aventuras proceden de la tradición popular. Pero al adueñarse de los mitos, al “organizarlos”, el espíritu homérico entra en contradicción con ellos. [...] La razón destruye al mito justamente en virtud del orden racional en el cual lo refleja. (Adorno y Horkheimer, 2016, p. 96).

Por otro lado, Odiseo es el héroe griego por excelencia que buscando volver a Ítaca, enemistado con Poseidón, emprende una larga peripecia tras la guerra de Troya. El héroe, que no imagina el futuro lejos de su patria, llega al punto de rechazar la vida eterna y la juventud sin término, ofrecidas por Calipso, con tal de completar su regreso. Por todo ello, Odiseo representa el mito del eterno retorno hacia lo mismo, lo ya conocido y eternizado.

Adorno y Horkheimer intuyen que la dialéctica de la ilustración -marcada desde su origen por la búsqueda de dominio- y que ejemplifica la *Odisea*, conduce a una gran paradoja, pues luego de combatir los mitos, la razón ilustrada se torna en uno, conduciendo trágicamente al nihilismo del mundo desencantado:

La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser solo una creencia, hasta que también los conceptos de

espíritu, de verdad, incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista. (Adorno y Horkheimer, *Op. Cit.*, p. 66).

Uso este ejemplo para situar un tema: el anclaje entre el mundo helénico y la modernidad europea, que veremos, fue propuesto por el romanticismo alemán y perpetuado por la Escuela de Frankfurt. En cualquier caso, es por eso que Dussel (2000) propone rescatar a Grecia “del rapto moderno” y mostrar la discontinuidad entre la tradición helénica y la europea-moderna que solemos utilizar como punto de partida en nuestras explicaciones históricas:

A Grecia no hay que confundirla con la futura Europa. Esta Europa futura se situaba al norte de la Macedonia, y al norte de la Magna Grecia en Italia. El lugar de la Europa futura (la “moderna”) era ocupado por lo “bárbaro” por excelencia (de manera que posteriormente, en cierta forma, usurpará un nombre que no le es propio, porque el Asia (que será provincia con ese nombre en el Imperio romano: sólo la actual Turquía) o el Africa (el Egipto) son las culturas más desarrolladas, y los griegos clásicos tienen clara conciencia de ello. El Asia y el Africa no son “bárbaras”, aunque tampoco plenamente humanas. Lo que será la Europa “moderna” (hacia el norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y es simplemente lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano. Con esto queremos dejar muy claro que la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán; es entonces un manejo posterior conceptual del “modelo ario”, racista. (Dussel, 2000, p. 41).

Aquí surge una pregunta ¿Cómo se justificó la supuesta continuidad entre Grecia y Europa? La explicación de Dussel es que el Renacimiento fue el gran punto de inflexión, pues ahí comenzó una fusión entre lo Occidental latino y lo griego Oriental para enfrentar el mundo turco, que, a su vez, olvidando el origen helenístico-bizantino del mundo musulmán, facilitó la asociación entre lo occidental y lo helenístico, lo romano y lo cristiano, que sería la base en la ideología eurocéntrica del romanticismo alemán.

Por otra parte, la importancia de Grecia en la tradición occidental es total porque culturalmente en el mundo helénico se produjo una ontología de la mismidad que ayudó a fundamentar a la Europa moderna. Lo crucial en la reconstrucción histórica de Dussel es que señala dos trayectorias históricas desestimadas por occidente: la semita y la árabe. La primera, como contraparte al mundo helénico; la segunda, como la protectora de los textos griegos durante el largo

oscurantismo cristiano. Rescatar a Grecia de la modernidad implica recuperar el vínculo del mundo helénico con otros pueblos y filosofías para dejar de reducirla a su faceta europea.

Dicho lo anterior, queda señalar que para superar el helenocentrismo y el eurocentrismo, Dussel propone la transmodernidad, pero además, invita a recuperar a Emmanuel Levinas, un filósofo judío que pretendió sacar al ser occidental de la prisión de la “mismidad” a la que su propia tradición lo condenaba. Dussel recuerda cómo en la obra *Humanismo del otro hombre* Levinas (1993) opone el “concepto de Ulises” al “concepto de Abraham”: mientras que el griego realiza una larga trayectoria de vuelta al origen, Abraham se lanza hacia adelante con la idea de no regresar jamás a su hogar. Si la vía helénica primero y luego occidental consiste en incorporar la otredad a lo mismo que ya se es, la ruta semítica se entrega a una apertura hacia lo otro.

El reto transmoderno exige, por tanto, poner atención en por lo menos dos aristas: la recuperación de la tradición griega y semita más allá del universalismo abstracto eurocéntrico, así retomar con seriedad la filosofía y el pensamiento indígenas -algo indispensable en nuestras latitudes- para articular un proyecto que permita su actualización desde el universalismo concreto. Como veremos a continuación, esta apuesta supone, además, la articulación de una crítica de espectro completo a los diferentes niveles, modalidades y ejes de opresión que la modernidad capitalista nos ha impuesto.

2.4 La Venus Negra: blancura, blanquitud y racismo moderno

Saartjie Baartman fue una mujer de origen khoisan nacida en 1790, cerca de Eastern Cape, en Sudáfrica, que en 1810 partió hacia Londres por insistencia del doctor escocés William Dunlop y el liberto Hendrik Cessars, quienes le habían prometido una mejor vida en Inglaterra. Siendo una mujer indígena, fue exhibida como una rareza de circo, culminando su peripecia europea en París.

En 1814, Georges Cuvier, profesor de anatomía del Museo de Historia Natural, se interesó en ella por considerarla un eslabón entre los animales y los orígenes del ser humano. Al año siguiente, cuando Baartman murió, Cuvier disecó su cadáver y separó partes de su cerebro, esqueleto y genitales para montarlos en un cuerpo de plástico que sería exhibido en el Museo del Hombre, donde permaneció hasta el 2002, cuando sus restos fueron devueltos a Sudáfrica.

La historia de esta mujer negra, llamada “La Venus hotentote”, es la de un cuerpo ultrajado por un discurso médico moderno y racista que construyó un imaginario de superioridad europea respecto a los seres humanos no europeos. Recupero el caso para introducir este capítulo porque permite

apreciar la complicidad entre el colonialismo, el racismo, el sexismo y la retórica de la ciencia moderna. En cualquier caso, aquí sostendremos que la modernidad no es esencialmente racista - pues una modernidad alternativa puede no serlo- pero afirmamos que existe un fuerte vínculo histórico entre la modernidad occidental, el racismo y la colonialidad que es necesario deslindar.

Vale la pena empezar el análisis con Bolívar Echeverría (2010) quien establece el vínculo entre la modernidad y la raza a partir de uno de los padres fundadores de la sociología, Max Weber:

En sus *Artículos escogidos de sociología de la religión*, el sociólogo alemán estableció que la capacidad de asumir la ética solicitada por la modernidad capitalista podía tener un fundamento étnico y estar conectada con ciertas características raciales de los individuos. En ese sentido el racismo es constitutivo de la modernidad capitalista, y exige *blanquitud* de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna. (Echeverría, 2010, p. 58).

La tesis de Weber establece que el capitalismo exige un comportamiento respecto a la producción y reproducción de la riqueza. Es contingente, afirma Bolívar, que fuesen las sociedades europeas blancas las que adoptaron el calvinismo como espíritu ético, donde casualmente la base étnica de la población era blanca. Sin embargo, ese rasgo terminó convirtiéndose en una *necesidad* que fundamenta la *blanquitud* para una nueva identidad civilizatoria. En palabras de Bolívar Echeverría:

Según Weber, el *ethos* que solicita el capitalismo es un *ethos* de entrega al trabajo, de ascesis en el mundo, de conducta moderada y virtuosa, de racionalidad productiva, de búsqueda de beneficio estable y continuo, en definitiva, un *ethos* de autorrepresión productivista del individuo singular, de entrega sacrificada al cuidado de la porción de riqueza que le han confiado. Y la práctica ética que mejor representa a este *ethos* solicitado por el capitalismo es, para Weber, el cristianismo protestante, en especial el del puritanismo o protestantismo calvinista. (Echeverría, *Op. Cit.*, p. 57).

Para Echeverría es importante la diferencia entre blancura y blanquitud. La primera se refiere al color de la piel, a rasgos fenotípicos blancos. La segunda, sin embargo, pone de relieve la representación que de la identidad moderna-capitalista se realiza sin que necesariamente se asocie a de la blancura:

Podemos llamar *blanquitud* a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación. [...] La Blanquitud puede verse en la pintura, mediante la compostura de los personajes, una compostura que denota *blanquitud* y no blancura de raza, lo que impresiona en las representaciones de la nueva dignidad humana que hay en los numerosos retratos de burgueses u hombres modernos de la pintura flamenca de los siglos XV y XVI. (Echeverría, *Op. Cit.*, p. 62).

Echeverría señala que el capitalismo suele subordinar lo étnico a lo identitario, aceptando la no blancura, pero exigiendo la blanquitud. Sin embargo, existen momentos históricos “especiales”, como ocurrió con el nazismo, en que la blancura puede prevalecer sobre la blanquitud. En suma, para Echeverría existe un racismo que promueve la blanquitud civilizatoria y no necesariamente la blancura, que es necesaria, pero no suficiente para mostrar la asunción del *ethos* capitalista:

El racismo normal de la modernidad capitalista es un racismo de la *blanquitud*. Lo es, porque el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición de someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de autosacrificarse, disposición que solo puede estar garantizada por la ética encarnada en la *blanquitud*. Mientras prevalezcan esta organización y este tipo de ser humano, el racismo será una condición indispensable de “la vida civilizada. (Echeverría, *Op. Cit.*, p. 86).

Por su parte, Santiago Castro-Gómez (2005) también desarrolló importantes ideas sobre la “visagra” que existe entre racismo y modernidad, enfocándose en la experiencia colonial neogranadina, donde la taxonomía racial era una estrategia de control ejercida por los criollos sobre las castas. Para el filósofo colombiano, “la pureza de sangre” articulaba la producción de subjetividades en la América colonial:

El discurso de la pureza de sangre era el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales en la Nueva Granada. Ser blancos no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación de un

imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir conocimientos. (Castro-Gómez, 2005, p. 68).

Cabe mencionar que a pesar de su lucidez, un problema importante en el texto de Castro-Gómez es que no distingue entre blancura y blanquitud, tomándolas como si fuesen lo mismo. Su interpretación, en cualquier caso, se apoya en la noción de capital cultural de Pierre Bourdieu:

La blancura, como diría Bourdieu, era un “capital cultural” que permitía a las elites criollas diferenciarse socialmente de otros grupos y legitimar su dominio sobre ellos en términos de distinción. La blancura era, pues, primordialmente un estilo de vida demostrado públicamente por los estratos más altos de la sociedad y deseado por todos los demás grupos sociales. (Castro-Gómez, *Op. Cit.*, p. 71).

Más adelante Castro-Gómez abunda respecto al *habitus*, concepto del mismo Bourdieu que le es útil para explicar la asimilación y herencia del capital cultural en la esfera de valores familiares de la sociedad neogranadina:

Bourdieu ha desarrollado la noción de *habitus* para conceptualizar el modo en que los individuos incorporan en su estructura psicológica toda una serie de valores culturales pertinentes a su “condición de clase” y que le identifican, de forma indefectible, como miembro de un determinado grupo social. La profesión, la vestimenta, el uso del lenguaje, el tipo y lugar de la vivienda, el modelo de relación familiar, son una especie de “huella digital” que indica el lugar que ocupan los agentes en el espacio social y el modo en que se posicionan estratégicamente frente a otros agentes. (Castro-Gómez, *Op. Cit.*, p. 81).

Castro-Gómez recuerda que en la tabla de valores coloniales la distinción étnica es más importante que la diferenciación económica. Es por ello que son populares los llamados “juicios de disenso”, que interponía una parte de la familia contra un contrayente de matrimonio cuando no era blanco. Si se demostraba diferencia notable entre la fortuna y la raza, se impedían uniones indeseadas. En ese sentido, estos juicios de disenso fueron una herramienta común de la elite criolla para defender el capital cultural heredado de la blancura.

Y es que como recuerda Castro-Gómez, para Bourdieu, la familia es el espacio donde los

agentes se apropian del patrimonio acumulado por generaciones anteriores, mismo que utilizan como punto de partida para la acumulación de capital. Ahora bien: como el capital social más importante de las élites criollas coloniales era la blancura, la segmentación de la población en acuerdo con ese principio rector se convirtió en una forma de control y ejercicio de poder:

La taxonomización social surgida en Hispanoamérica durante el siglo XVIII se reflejó en los “cuadros de castas”. Se trata de un género pictórico que apareció en México, en el que se representan artísticamente las diferentes castas que componen la sociedad colonial (García Sáinz, 1989) [...] Se trataba de un conjunto de escenas – por lo general 16 cuadros – en las que se mostraban los diferentes tipos de mezcla racial, designando a cada una con un nombre, una actividad y una posición social específicas. La serie de cuadros seguía una estricta progresión taxonómica: al comienzo aparecía una representación del modelo de “raza pura” – el español – y luego, en orden descendente, conforme al alejamiento respecto del modelo étnico original, eran representadas todas las castas. En los cuadros aparece siempre el padre, la madre y el hijo, con su color de piel, vestido y actividad laboral característica. (Castro-Gómez, *Op. Cit.*, p. 74).

Cabe recordar que esta iniciativa de los criollos fue además impulsada por decretos provenientes directamente desde la metrópoli. Castro-Gómez recuerda, por ejemplo, que el rey Felipe II prohibió terminantemente que las negras y mulatas utilizaran vestidos de seda y se adornaran con oro, mantos y perlas, mandato cuya violación podía ser castigada con azotes.

Sin embargo, la blancura como fuente de capital social para los criollos se vio enfrentada con las exigencias de una economía que necesitaba dinamizarse, una necesidad que se expresó en las Reformas Borbónicas:

Una de las medidas tomadas por el Estado para “liberar” el potencial económico de los mestizos –sobre todo de los más ricos– fue el establecimiento de las llamadas “real cédula de gracias al sacar”, que ofrecían a los pardos la dispensa del “estado de infamia”. Los solicitantes que pudieran probar que por sus venas o las de sus hijos corría algún porcentaje de sangre española, obtenían jurídicamente el estatuto de blancura, lo cual les habilitaba para recibir educación, casarse con un blanco, entrar en el sacerdocio y, por encima de todo, ejercer una actividad económica productiva. “Lavando” jurídicamente la

“mancha de la tierra” o, lo que es lo mismo, expropiando a las elites improproductivas de su capital simbólico máspreciado, el Estado buscaba premiar los logros económicos de la población mestiza y estimular la creación de riqueza. Poco a poco se fue creando una situación en la que era la ley del Estado y no el imaginario segregacionista de los criollos, la que determinaba el estatuto social de cada individuo. (Castro-Gómez, *Op. Cit.*, Pp. 104-105).

De ésta manera, Castro-Gómez introduce el papel del conocimiento como otro de los factores que vinculan a la blancura y la raza en la realidad colonial. Para el filósofo colombiano, existía una “razón ordenadora” de los letrados que sirvió como bisagra para unir el poder con el saber. Por lo tanto, se creó un vínculo entre la segmentación étnica de la sociedad colonial y el conocimiento que garantizaba el mantenimiento y control legítimos de esa segmentación. Lo anterior se ilustra con los interrogatorios que debían superar los candidatos que deseaban ingresar a las instituciones educativas en la Nueva Granada, mismos que tenían un marcado carácter racista:

Para el caso del Colegio de San Bartolomé, el interrogatorio constaba en 1689 de seis preguntas. Se inquiría específicamente sobre la legitimidad y limpieza de sangre del pretendiente (“limpios de toda mala raza de moros, judíos y penitenciados por el Santo Oficio”), sobre si sus ascendientes “eran limpios de las razas de indio y negro esclavo”, y sobre la calidad laboral y jurídica de sus padres. (Castro-Gómez, *Op. Cit.*, p. 120).

Como Castro-Gómez aclara, las Reformas Borbónicas no buscaron terminar con el racismo, sino que pretendían establecer incentivos para grupos económicamente más activos. Estas “razones de Estado” relajaron la frontera jurídica que separaba a los blancos de las castas debido a que la población mestiza, hacia finales del siglo XVIII, era ya la principal fuerza de trabajo en la Nueva Granada. Por eso el Estado no tuvo reparos en promover y estimular la movilidad social en los estratos subalternos, esperando castigar con ello a los sectores más improproductivos de la sociedad: los terratenientes y los criollos aristócratas.

Un último aspecto en la propuesta de Castro-Gómez que es necesario recuperar tiene que ver con otro de los aspectos de las Reformas Borbónicas: la introducción de criterios basados en el conocimiento científico y su relación con la blancura defendida por los criollos. En opinión del autor:

En el lugar social ocupado por los criollos ilustrados de la Nueva Granada coincidían dos imaginarios aparentemente contradictorios: el imaginario aristocrático de la blancura y el imaginario ilustrado del punto cero. El discurso de la pureza de sangre y el discurso de la pureza epistemológica forman parte de una misma matriz de saber/poder. (Castro-Gómez, *Op. Cit.*, p. 185).

Aunque Castro-Gómez no abunda al respecto, queda pendiente un asunto del mayor interés: la relación que se establece entre blancura y los movimientos nacionalistas que se oponían a las Reformas Borbónicas. Es un hecho que los nacionalismos emancipadores de América Latina se desarrollaron contra una visión imperial que igualaba a criollos con las castas de las que estos buscaban distinguirse. A pesar de que estas jerarquías de poder surgieron en la época colonial, devinieron colonialidad del poder al momento en que siguieron operando, más allá del dominio de la metrópoli, convirtiéndose en principios rectores de la organización en las naciones independientes.

Considero importante, para cerrar este capítulo, recuperar uno de los apuntes de Grosfoguel sobre el enfoque de las jerarquías de poder -mencionadas en el último pasaje por Castro-Gómez-. En una entrevista en el periódico digital “Diagonal”, (2013) considera que uno de los problemas de la izquierda latinoamericana, sobre todo en el siglo XX, es que asume las contradicciones sociales, económicas, políticas, raciales y culturales como si fueran ejes de dominación separados y que no se refuerzan entre sí; la razón de esto, en su opinión, es que se toma como punto de partida la hipótesis marxista de que la explotación para la acumulación económica es el problema crucial en el capitalismo, por lo que los procesos de emancipación se concentraron en ese aspecto, descuidando toda una gama de jerarquías de poder presentes en la vida de los grupos subalternos:

El problema con el socialismo es que entendía que resolviendo lo económico se resolvía lo demás. Sin embargo, no solamente postergaron lo demás, sino que no resolvieron lo económico, porque si te organizas o luchas contra el capital reproduciendo racismo, sexismo, eurocentrismo, cristianocentrismo, cartesianismo y todos los problemas de esta civilización, se termina corrompiendo la lucha contra el capital, que fue lo que pasó con el socialismo del siglo XX: acabó siendo capitalismo de Estado, e incluso la construcción de un imperio -en este caso, del imperio soviético- que practicaba un imperialismo hacia su periferia. Por eso al final los obreros se levantaron contra el supuesto Estado obrero. (Grosfoguel, 2013, ¿Cómo luchar decolonialmente? Recuperado de <https://www.diagonalperiodico.net/saberes/como-luchar->

[decolonialmente.html](#)).

Por todo ello, para Grosfoguel es indispensable pensar el racismo desde su entrelazamiento con otras jerarquías de poder:

En realidad, en mi trabajo de descolonizar la economía política – que no es otra cosa que cambiar la geografía de la razón y mirar el mismo sistema-mundo desde otra geopolítica y corpopolítica del conocimiento – yo identifico quince jerarquías de poder globales y esas quince jerarquías de poder constituyen un entramado enredado y complejo de relaciones de poder que no se agotan con el tema de la economía o del sistema interestatal global. Entonces en los paradigmas de la economía política se asume que lo más importante es el tema del sistema interestatal global y la división internacional del trabajo, articulando ambos a la acumulación de capital a escala global, y se asume que si se resuelve eso, pues se resuelve lo demás.

El problema es que ese es el paradigma que se usó en el socialismo del siglo XX y fracasó. Fracasó porque no estamos hablando de un sistema económico, es decir, no vivimos sólo en un sistema económico: vivimos en una civilización que tiene como uno de sus componentes un sistema económico, pero ese sistema económico está atravesado por una multiplicidad de jerarquías de poder que no se agotan en la economía. Por ejemplo, hay jerarquías de poder globales que son raciales, que son de género, sexuales, epistémicas, pedagógicas, artísticas, estéticas, lingüísticas, espaciales, ecológicas, medicales y de medios de comunicación, y este entramado de jerarquías de poder globales forman parte de una civilización. (Grosfoguel, *Ibid.*, 2013).

Como vemos, uno de los problemas centrales del desarrollo de la modernidad capitalista occidental es que en la práctica ha tendido a entrelazar las opresiones que genera, al punto en que éstas pueden ser encarnadas en una misma persona: una mujer, indígena, pobre, inserta en una comunidad patriarcal, deberá enfrentar al mismo tiempo un conjunto de situaciones de dominio que la someten de forma estructural. Lo que Grosfoguel y la teoría decolonial nos recuerdan es que enfocar el esfuerzo de emancipación en sólo uno de estos aspectos, de hecho, crea monstruos: la crítica de la economía política no salva de reproducir el machismo; a su vez, una profunda reflexión sobre las identidades más allá del multiculturalismo no debería dejar de lado el análisis de las relaciones de producción.

Sostengo que plantearse esta clase de estrategias de liberación integral es de una marcada vocación decolonial. De hecho, en el siguiente capítulo veremos cómo la “colonialidad del poder”, que es una de las categorías claves de este esfuerzo teórico, es resultado de la exigencia por analizar los entrecruzamientos en las diferentes opresiones producidas por un sistema-mundo capitalista, eurocentrado y colonial/moderno.

2.5 Geometrías decoloniales: patrones, giros y transversalidades

2.5.1 La colonialidad del poder

Albert Einstein dijo que la geometría “se ocupa de la relación lógica que guardan los conceptos entre sí”. Hablaré aquí de geometría decolonial en el mismo sentido que la frase del célebre físico alemán: veremos la relación lógica y complementaria que guardan tres categorías fundamentales para mi lectura de la posición epistémica decolonial: el “patrón de poder” de Quijano, el “giro decolonial” desarrollado por Mignolo, así como la “transversalidad” como estrategia frente a la jerarquización en los ejes de poder global, en los términos de María Lugones.

Anibal Quijano es un importante sociólogo peruano que estableció una nueva perspectiva de la globalización. Analizando su estructura, como fenómeno, se percató de que existían regularidades en ella: comportamientos repetidos en la organización de la vida que podían ser considerados en su conjunto como un patrón de poder global. Para discutirlos, construyó una categoría que los explicaba, y que llamó “Colonialidad del poder”.

La colonialidad del poder se refiere a las estructuras que dieron forma (desde el siglo XVI) al mundo moderno y que establecieron las reglas del juego en el ámbito social, geopolítico, cultural y epistémico del horizonte occidental. Santiago Castro-Gómez desmenuza el término de Quijano de una manera que vale la pena rescatar:

La colonialidad del poder es una categoría de análisis que hace referencia a la estructura específica de dominación implementada en las colonias americanas desde 1492. Según Quijano, los colonizadores españoles entablaron con los colonizados una relación de poder fundada en la superioridad étnica y cognitiva de los primeros sobre los segundos. En esta matriz de poder, no se trataba sólo de someter militarmente a los indígenas y dominarlos por la fuerza, sino de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo, adoptando como propio el horizonte cognitivo del dominador. (Castro-

Gómez, 2005, p. 45).

Es muy importante entender que para Quijano (2002) existe una íntima relación entre saber y poder que se desarrolla de manera particular con la experiencia colonial, pero que servirá de fundamento para las estructuras de poder globales. De hecho, Quijano reivindica que el proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento que da cuenta del carácter de un patrón mundial de poder con tres elementos: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado.

Este patrón de poder es el primero de carácter mundial en la historia conocida y surgió en gran medida como resultado del choque entre Europa y América:

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera id-entidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. (Quijano, 2000, p. 246).

El patrón de poder se tradujo en la creación de instituciones que regularon cada uno de los aspectos de la vida, y que a su vez, fueron entrelazándose para constituir sistemas complejos de control:

En cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto. [...] Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo. (Quijano, *Op. Cit.*, p. 247).

Uno de los grandes méritos de Quijano es que logra entrelazar y superponer los ejes de dominación (lo económico, lo epistémico, lo racial, etc.) para superar el dogmatismo de las corrientes marxistas economicistas que explicaban la experiencia latinoamericana reduciéndola al problema del capitalismo. La experiencia colonial, recuperada por Quijano, permite rebasar esas miradas unívocas y problematizar el asunto de fondo en la globalización, y que tiene dos caras: la moderna/colonial.

Por otro lado, el giro decolonial es la segunda categoría que vamos a discutir aquí. Fue desarrollada principalmente por Walter D. Mignolo (2008), que en sus propias palabras señala que:

Giro decolonial se traduce al inglés por «decolonial turn» Ahora bien, «turn» tiene dos significados. Significa «turno», como cuando decimos «cuando me toca el turno», o es «tu turno» o «me llegó el turno» y, por otro lado, significa «giro» en el sentido de «girar a la derecha o a la izquierda», «dar un giro de 360 grados» etc. «El turno descolonial», en el sentido de «llegó el turno al pensamiento descolonial» puede verse en la expresión «opción descolonial». La opción descolonial significa entonces que «el turno descolonial» es una opción. Por otra parte, esta opción no se entiende sin relación con el «pensamiento descolonial» y al «giro descolonial» en relación a otras opciones en relación a las cuales «el giro» tiene sentido. (Mignolo, 2008, p. 33).

Pero entonces ¿Cómo aparece el giro decolonial? ¿Cuáles son sus antecedentes? En otro texto Walter D. Mignolo (2007) explica que la práctica epistémica decolonial surgió como consecuencia de la formación de la matriz colonial de poder que Aníbal Quijano describió a finales de los años ochenta y principios de los noventa. Por lo tanto, si en la genealogía del pensamiento decolonial pudiera ubicar la Colonia, el giro decolonial, en cambio, aparecería como consecuencia de la modernidad/colonialidad y su evolución entre el siglo XVIII y el XIX.

Por lo tanto, para Mignolo, el primer caso de un “pensamiento otro” sería el de Guamán Poma de Ayala, en el virreynato del Perú, quien con su obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de 1616 sentó las bases para un eventual pensamiento decolonial; como segundo caso estaría Otabbah Cugoana, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787 (diez años después de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith), su tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*.

Esta interpretación difiere de la que argumenta Enrique Dussel (2013), quien explica en una

entrevista² lo que para él son los antecedentes de lo que llama “el giro descolonizador”:

El giro descolonizador es un giro epistemológico. Tiene como antecedentes el boom literario latinoamericano, que es descolonizador; la teoría de la dependencia, que permite comenzar a entender económicamente la estructura de la globalización, ya en los años sesenta del siglo pasado, pues esta teoría en el fondo es la quintaescencia del proceso de globalización. También se nutrió de lo que en el plano religioso-político se llamó la “Teología de la Liberación”, que movió el imaginario popular a otro nivel. De ahí se derivó el movimiento que en Argentina se llamaría “Filosofía de la Liberación”. Todas estas ideas, junto a los movimientos sociales, conformaron una nueva visión del marxismo desde la realidad latinoamericana. De esa tradición viene Anibal Quijano. El propone la colonialidad del poder, que es decir que el poder se organiza en una estructura colonial. Y acierta a explicar que el modo de categorizar en América Latina no fue la clase, sino la raza. Nosotros hemos fungido como las columnas de una nueva generación que le hemos llamado “el giro descolonizador”. (Dussel, 2013. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=mI9F73wIMQE>)

En ese contexto, el giro decolonial implica apelar a una tradición de pensamiento que se remonta a Cugoano y Poma de Ayala, para Mignolo, y que madura con los movimientos intelectuales, literarios, filosóficos, teológicos y sociales que surgen a mediados del siglo XX en América Latina, para Dussel. Tal pensamiento implica elementos como los que siguen según el recuento de Mignolo:

El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder). (Mignolo, 2007, p. 30).

Para cerrar éste capítulo quiero abordar la transversalidad como estrategia para desmontar las

2 Dussel, Enrique, “El pensamiento descolonizador”, 2013, Noruega.
<https://www.youtube.com/watch?v=mI9F73wIMQE>

jerarquías de poder global desde la experiencia colonial. María Lugones (2008) escribió un texto brillante al respecto, que “se inserta dentro de la tradición de pensamiento de las mujeres de color que han creado análisis críticos del feminismo hegemónico que ignora la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género”.

Para lograr su propósito, Lugones entrelaza los estudios interseccionales con la categoría de la colonialidad del poder desarrollada por Quijano, produciendo lo que llamará “el sistema moderno/colonial de géneros”. Este planteamiento le servirá para discutir la noción e implicaciones del género en el autor peruano:

El marco de Quijano reduce el género a la organización del sexo, sus recursos y productos y parece caer en cierta presuposición respecto a quién controla el acceso y quiénes son constituidos como «recurso». Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos. Los hombres tampoco no parecen ser entendidos como «recursos» en los encuentros sexuales. Y no parece, tampoco, que las mujeres disputen ningún control sobre el acceso sexual. Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva. (Lugones, 2008, p. 84).

Lugones amplía esta visión remarcando la importancia de la intersección entre raza y género y haciendo énfasis en los verdaderos alcances de la dominación de género, que en su opinión, son minimizados por Quijano. Se basa para ello en la complejidad de realidades presentes en las comunidades precolombinas e indígenas africanas (desde las cherokees a las yorubas), como anteojeas que ayudan a vislumbrar los profundos efectos de la opresión colonial:

Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas nos rota el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías. Es decir, por un lado la consideración del género como imposición colonial—la colonialidad del género en el sentido complejo— afecta profundamente el estudio de las sociedades precolombinas, cuestionando el uso del concepto «género» como parte de la organización social. Por el otro, la comprensión de la organización social precolonial desde las cosmología y prácticas precoloniales son

fundamentales para llegar a entender la profundidad y alcance de la imposición colonial. Pero no podemos hacer lo uno sin lo otro. Y, por lo tanto, es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua. (Lugones, *Op. Cit.*, p. 92).

Lugones problematiza incluso las dualidades postuladas por la teoría decolonial y su relato también binario: si a la narrativa ilustrada-moderna la teoría decolonial ha opuesto la experiencia oscurecida-colonial, Lugones parece sugerir: ¿Y si hay aún otra zona empañada, ignorada aún por quienes visibilizan la dualidad moderna/colonial? Esa región sería la del “tercer género”, la cual permitiría plantear una salida del binarismo conceptual en que aun la crítica decolonial se encuentra atrapada:

Dada la colonialidad del poder, creo que también podemos afirmar que contar con un lado oculto/oscuero y con un lado visible/claro es característico de la co-construcción entre la colonialidad del poder y el sistema de género colonial/moderno. Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno. (Lugones, *Op. Cit.*, p. 93).

Para hacer una reflexión final es indispensable establecer un deslinde terminológico. Empecemos por declarar las razones por las que hemos elegido estas dos categorías, a saber: hablar *del pensamiento decolonial*, en primer término, así como *del pensamiento político*, en segunda instancia. En el caso de *pensamiento decolonial*, lo usaremos en lugar de otras posibilidades, como *teoría decolonial* o *filosofía decolonial*. En lo que corresponde a *pensamiento político*, lo hemos preferido intencionalmente respecto a *doctrinas políticas*, la *filosofía política*, la *historia de las ideas*, la *teoría política* o la *Ciencia Política*.

Por lo tanto, es necesario aclarar, en primer lugar, la diferencia entre teoría decolonial, filosofía decolonial y pensamiento decolonial. Por teoría decolonial comprendemos aquí al proyecto de sistematización académica que inició en 2003 en la ciudad de Chapel Hill, California, EUA, a partir de una reunión del grupo conocido como modernidad/colonialidad:

A su vez, llamaremos filosofía decolonial a la reflexión de carácter especulativo sobre la

colonialidad y lo que ella condiciona al ser, a la política, a la economía, a la erótica, a la cultura y a la pedagogía en las realidades donde acontece; ésta ha sido desarrollada principalmente por filósofos latinoamericanos desde la última parte del siglo XX hasta nuestros días, en diversas claves intelectuales:

En vista de lo anterior, nos hemos decantado por el término *pensamiento decolonial* porque desborda el proyecto académico de la teoría decolonial, así como al filosofar que transcurre en los canales de dicha disciplina. Consideramos que el *pensamiento decolonial* incluye toda producción de ideas, imágenes, textos, políticas, estéticas, técnicas y relaciones afectivas que, desde diversas áreas del pensamiento, buscan completar el proyecto inconcluso de la descolonización iniciado en los albores del siglo XIX en las Américas. Siendo la contracara crítica a la modernidad, es una perspectiva que pone en el centro de su reflexión la liberación epistémica.

Resta explicar nuestra elección por la categoría *pensamiento político* como la que más afortunadamente se ajusta a nuestras pretensiones. Empezaremos por definir conceptos que, aunque parecidos, expresan cosas diferentes. Se trata de *Historia de las Ideas Políticas, Doctrinas Políticas y Teoría Política*.

De acuerdo a Demetrio Castro (1999), la *Historia de las Ideas Políticas* se refiere a:

La parcela de los estudios históricos que se ocupa de la evolución en el tiempo de los contenidos adoptados por la reflexión sobre la actividad política, bien categorial o filosófica, bien científica, así como por el discurso político y las representaciones ideológicas. [...] Cuenta con su método y su objeto propios, confirmándose así como una rama científica diferenciada. [...] Se incluyen dentro del ámbito propio de la Historia de las Ideas Políticas no sólo las exposiciones formales y sistemáticas, sino también el discurso político global y las representaciones ideológicas. (Castro, 1999, p. 3).

Si nos avocáramos a considerar el impacto del pensamiento decolonial en la historia de las ideas políticas, debemos tomar a la Historia como disciplina rectora, pero historiar no es el objetivo que perseguimos. Antes bien, queremos enfocarnos en la interacción del pensamiento decolonial con lo político.

Otro concepto del que nos distanciamos es *doctrinas políticas*, de cuño italiano, pues existe un matiz de *fe* o *convicción* presente en la palabra “doctrinas”, el cual rechazamos:

La denominación 'doctrinas políticas' tiene, como es sabido, preferente arraigo

en la tradición italiana. En efecto, los distintos manuales escolares publicados en los años de 1920 y 1930 incluyen sistemáticamente esa denominación en sus títulos; así, A. Ravá con su “Compendio di storia delle dottrine politiche”, 1933; Boenio Brocchieri, “Trattato di storia delle dottrine politiche”, 1934; Felice Battaglia, “Lineamenti di storia delle dottrine politiche”, 1936, o el mismo Mosca, que denominó sencillamente la segunda edición de su manual “Storia delle dottrine politiche”, 1937. De ahí pasó en cierto momento a la terminología española, o se impuso en ella, merced a la traducción de esta última por Legaz (1941) y los resúmenes de Juan Beneyto (Introducción a la historia de las doctrinas políticas, 1947; Historia de las doctrinas políticas, 1948). [...] Esta variante terminológica introduce un factor de ambigüedad adicional, dadas las connotaciones de la palabra "doctrina/s". [...] En la noción misma de "doctrina" late la referencia a un corpus de convicciones, de explicaciones normativizadas y cerradas interpretativas de una realidad, siéndole inherente un sentido y una finalidad pedagógica o persuasiva basada en una autoridad. Esa autoridad puede derivar de una potestad específica (la doctrina católica, fundada en la revelación, sería el ejemplo más gráfico), o de la razón o de la certidumbre proporcionada por un conocimiento contrastado y verificable, admitido científicamente, de hechos sociales, políticos como sería el caso, o económicos” (Castro, *Op. Cit.*, p. 7).

Por otra parte, el concepto *teoría política* se distingue del resto, en palabras de Demetrio Castro, “Por el papel central que juegan las instituciones, o más bien el Estado, como eje articulador de la reflexión” (Castro, *Op. Cit.*, p. 8). La definición misma de teoría política nos obliga a renunciar aquí a ese concepto, pues nuestro propósito es discutir principios políticos que incluyen al Estado y al marco institucional, pero también polemizar sobre otras experiencias de la vivencia colonial, para: a) Cuestionar los relatos disponibles del pensamiento político, forjados en clave eurocéntrica; b) Debatir postulados de la modernidad desde la perspectiva decolonial; c) Controvertir el marco epistémico, ontológico y temporal que induce la colonialidad en la realidad de quienes viven bajo su signo.

Es en honor a los fines que anunciamos que optamos por el término *pensamiento político*. El politólogo Gustavo Adolfo Emmerich (2007) establece que éste se puede definir como “una reflexión sistemática sobre los fines y organización de la sociedad”, el cual asume tres vertientes, que cronológicamente son:

- Discurso político: busca congregar voluntades y llamar a la acción. Por ejemplo, la “Oración fúnebre” de Pericles, recogida por Tucídides, o “Qué hacer” de Lenin. Aquí se puede incluir la propaganda electoral, una declaración de principios de un partido, etc.
- Filosofía Política: reflexión de carácter especulativo sobre la persona, el Estado y la sociedad, que busca establecer cuál es la mejor forma de gobierno y cuál la mejor sociedad a la que podemos aspirar. Como ejemplos, podemos considerar “La República” de Platón y “El Contrato Social” de Rousseau.
- La Ciencia Política: disciplina con pretensión de verificabilidad que investiga las formas realmente existentes de gobierno, procurando describir y explicar la realidad fáctica del mismo, así como las acciones y luchas que en torno a él se libran.

Considerando la amplitud de la definición *pensamiento político*, al ser “una reflexión sistemática sobre los fines y organización de la sociedad” y habida cuenta que sirve como continente de los discursos políticos, la filosofía política y la ciencia de la política, el choque *del pensamiento decolonial con el pensamiento político* debe estar centrado, por lo menos en un primer momento, en su crítica a la modernidad.

Por su parte, Walter D. Mignolo (2009) ha dado un paso más allá de las distinciones terminológicas que aquí realizamos, postulando la existencia de una *teoría política descolonial*, definida por él como sigue:

La teoría política descolonial es una teoría política que se apropia del lenguaje imperial (por ejemplo, la lengua castellana y la inglesa, y el aparato conceptual de la teología cristiana). Esta teoría política opera en dos direcciones simultáneamente: una es el análisis de la sin-razón de la razón cristiana, y la otra, la propuesta de principios éticos y formas de gobierno no basadas en la supuesta superioridad de la agencia europea. Dos de éstos tratados políticos descoloniales son el de Guaman Poma de Ayala, de los Andes, “Nueva Crónica y Buen Gobierno”, de 1616, y el del esclavizado africano y luego liberto, Ottobah Cugoano, “Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery”, escrito en 1786. (Mignolo, 2009, p. 8).

Lamentablemente Walter Mignolo no explica los fundamentos de esa “teoría política descolonial”. A lo más, declara en cuanto al origen de dicha teoría:

El atlántico es un comienzo-otro, un desvío que luego adquiere su propia razón de ser. Este adquiere su propia razón de ser porque en la teoría política imperial (moderno/colonial), fundada en los debates de Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas y en la Escuela de Salamanca, donde se rebate y se refuta la ley divina y se la reemplaza por la ley humana y natural, se modifica una expresión que provenía del derecho romano (*ius gentium*, derecho de las naciones). Esta modificación fue exigida por la mera presencia de naciones (en las Indias, según la mitología de la época) a los cuales les correspondía el derecho de las naciones, puesto que naciones eran. Pero por otro, si tal derecho de gentes hubiese sido igual al de los cristianos europeos, entonces estos no hubieran tenido el derecho de disputar la soberanía de los Indios. Lo cual era una paradoja. Habría pues que integrarlos para marginarlos. Darles derechos, pero rebajar su humanidad. Esta fue la modificación fundamental de la tradición romana: la discontinuidad radical de la tradición clásica que abre la puerta a la formación del patrón colonial de poder. En este caso, teología, derecho internacional, economía política (antes que surgiera en forma tal) y racismo sientan las bases del nuevo patrón de poder mundial con el que aún nos estamos debatiendo. (Mignolo, *Op. Cit.*, p. 9).

Aunque es muy interesante el planteamiento de Mignolo en cuanto a las contradicciones jurídicas y filosóficas que el proceso de la conquista habilitó, no deja de ser notable que localice el origen de la teoría política decolonial en la “querrela de la conquista”, que de hecho tuvo lugar entre dos europeos. Considero que colocar esa discusión como la primera piedra del pensamiento decolonial es una de las afirmaciones más débiles de los planteamientos de Mignolo en torno a dicho asunto, habida cuenta de que el tema no era si debía o no tener lugar la conquista, sino los caminos más adecuados para la ejecución de dicho proyecto.

En otro de sus textos Mignolo (2007) hace comentarios sueltos al respecto de su “teoría política descolonial”, sustentada en los tratados de Guaman Poma de Ayala, Ottobah Cugoano y Frantz Fanon. Ahí explica que lo que solemos llamar teoría política no es un saber universal, sino que se trata de la experiencia particular de la tradición europea:

El pensamiento decolonial surgió y continúa gestándose en diálogo conflictivo con la teoría política de Europa, para Europa y desde ahí para el mundo. De ese diálogo conflictivo surge el pensamiento fronterizo, que sería redundante llamar

crítico (aunque a veces es necesario para evitar confusiones), después de leer a Waman Poma y Cugoano. En todo caso, si lo llamamos “crítico” sería para diferenciar la teoría crítica moderna/posmoderna (Escuela de Frankfurt y sus secuelas postestructuralistas) de la teoría crítica decolonial, que muestra su gestación en los autores mencionados. El pensamiento decolonial, al desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad. (Mignolo, 2007, p. 32).

Mignolo remite a una tensión entre dos ideas: por un lado, la teoría política europea, enfrentada, en un *diálogo conflictivo*, con el pensamiento decolonial, que se le opone. El problema es que *teoría política decolonial* y *pensamiento político decolonial* aparecen como sinónimos en éste texto. He explicado en mi deslinde metodológico que no lo son.

Ahora veamos las razones que desliza el mismo autor para sustentar su *teoría política decolonial* en Cugoano y Poma de Ayala. Mignolo considera que los pilares del pensamiento decolonial se pueden rastrear en la colonización de las Américas y en la trata de esclavos, lo que generó “silencios” en la teoría política y la filosofía de cuño europeo.

Cuesta entender cómo es que para Mignolo los pilares de la tradición política decolonial no se encuentran en un conjunto de principios políticos o en planteamientos teóricos concretos, sino en eventos, porque aunque es comprensible que los hechos históricos pueden ser agentes desencadenantes, confundir los momentos políticos con sus productos intelectuales es un error.

Mignolo tiende a estructurar sus observaciones a partir de una revisión crítica de la historia, algo que parece ser una condición necesaria, pero no suficiente, en el esfuerzo de establecer las bases de una teoría política decolonial. En ese sentido, aunque su intención sea muy loable, uno termina preguntándose si realmente existe una visión *otra* del poder político que pueda justificar dicha voluntad. Más adelante el autor explica:

“Cristianismo”, en el argumento de Waman Poma, es equivalente a “democracia” en la pluma y la palabra de los zapatistas: la democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño. Waman Poma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y en contra de los malos cristianos españoles, así como los zapatistas se apoderan de los principios democráticos a pesar de y en contra del gobierno mexicano en contubernio con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington. (Mignolo, *Op. Cit.*, p. 37).

Es seguro que con éste párrafo Mignolo contribuye a la confusión en lugar de aclarar las cosas. Y es que no se entiende cómo es que puede pasar de Poma de Ayala al zapatismo con toda naturalidad, como si tuvieran continuidad por el solo hecho de haber tenido lugar en un mismo espacio del hemisferio occidental. Encima, Mignolo realiza estos saltos mortales para encontrar un mismo mecanismo de apropiación crítica del cristianismo y de la democracia (que él considera equivalente al buen vivir) en la tradición decolonial, aunque ni Poma de Ayala ni los zapatistas se hayan reivindicado en dicha escuela, que como vimos, es de cuño reciente.

Explorando el pensamiento de Poma de Ayala, Mignolo le atribuye un pensamiento “fronterizo crítico”, lo que, por tanto, lo convierte en un pensador decolonial. Hasta este punto no se entiende cómo es que cualquier crítica proveniente del pensamiento fronterizo pueda ser antecedente y mucho menos fundamento de una teoría política decolonial.

La teoría política de Guamán se articula en dos principios: primero, la crítica a todos los grupos humanos identificables en la Colonia, según las categorías clasificatorias del momento [...] Una vez realizada la crítica a todos los grupos humanos presentes en la Colonia y después de haber identificado también las virtudes de todos ellos, Guman Poma propone un “buen gobierno” de los virtuosos, sin importar si estos son indios/as, castellanos/as, moros/as o negros/as. [...]. La teoría política de Guamán Poma se contrapone a la teoría política europea; es una alternativa al régimen monárquico y capitalista-mercantil del sistema-mundo. El “triunfo” (hasta hoy) del modelo imperial relegó el modelo del Tawantinsuyu al mundo de las fantasías de un indio desorientado e inculto: caso ejemplar de la colonización del ser mediante la colonización del saber, a la cual responde Waman Poma con un fundamental proyecto de pensamiento decolonial. (Mignolo, *Op. Cit.*, p. 39).

Mignolo sostiene entonces que Guamán Poma de Ayala realizó por lo menos dos importantes operaciones decoloniales: primero, subvierte las hipótesis coloniales de la teoría política europea, valiéndose de los principios -aprendidos y apropiados por él- que esa misma tradición postula; en segundo término, usa su propia tradición para establecer un buen gobierno -el del *Tawantinsuyu*-, que habría de incluir a todos por igual. Respecto a Ottobah Cugoano, apunta Mignolo:

En resumen, el tratado de Cugoano es una brutal crítica ética a los depredadores imperiales y robadores de hombres (expresiones que aparecen repetidas veces en

su discurso), en nombre de la ética cristiana; un análisis de la economía y la esclavitud, insistiendo constantemente en la desechabilidad de la vida de los negros (“our lives are accounted of no value”). Cugoano concluye su discurso con propuestas concretas para terminar con la esclavitud, compensar las naciones africanas por los daños infligidos y legalizar el trabajo. Independiente de que estas cuestiones que plantea Cugoano estén abiertas todavía hoy, lo importante para mi argumento es identificar en qué consiste el giro decolonial. (Mignolo, *Op. Cit.*, Pp. 33-34).

Para finalizar su argumento, Mignolo puntualiza que Cugoano reclama la igualdad de los negros en un mundo en donde la teoría política y el concepto de humanidad estaba en manos de los blancos (la “desigualdad natural”), lo que supondría que los seres humanos son iguales, lo que sería un antecedente teórico de lo que vendría después, que es nada menos que la modernidad.

Ahora bien, en cuanto a Fanon y su aportación a la teoría descolonial, Mignolo se limita a mencionarlo de paso, señalando que es otro momento clave de la teoría política decolonial. La igualdad que postula Cugoano superaría a la planteada por el liberalismo, mientras que Fanon sería la contracara decolonial de Sartre, de su talento literario y de su convicción política. Empero, una pregunta asalta, inquietante: ¿Se puede discutir la base de una *teoría política decolonial* a partir de dos breves definiciones y los apuntes sueltos de Mignolo?

Por todo lo anterior, la construcción de una “teoría política descolonial” es una tarea pendiente.

A manera de conclusión

Es un hecho que la modernidad se encuentra comprometida en un proceso de crisis omnilateral. En este contexto, la posmodernidad, la poscolonialidad y la decolonialidad han sido esfuerzos para repensar los fundamentos de una civilización que, a pesar de encontrarse en dicho trance desde hace ya varias décadas, continúa siendo el código de ordenamiento hegemónico en el mundo occidental.

Como pudimos revisar, la crisis moderna no tiene que ver con que haya sufrido una “desviación” en sus postulados civilizatorios, sino que, de hecho, radica en que éstos han alcanzado su realización más perfecta: el principio de acumulación capitalista y el mercado mundial como lo conocemos son resultado del proceso de expansión colonial que tuvo lugar en la primera modernidad encabezada por España y Portugal. Los desequilibrios de la geopolítica del conocimiento que hoy conocemos pueden rastrearse en los sistemáticos epistemicidios “civilizatorios” que se emprendieron para negar todo ejercicio de razón que no se realizara en clave occidental; la discriminación y segregación que padecen los refugiados, quienes huyen de la guerra, tiene su punto de emergencia en la jerarquización racial colonial; el diseño de políticas dirigidas a países “subdesarrollados” encuentra también su nacimiento en la conformación de una visión eurocéntrica que postula a sus pueblos como la cumbre de un proceso de desarrollo unívoco.

Bolívar Echeverría (2016) describió en sus propios términos, una adecuada alegoría para madurar la idea del estado actual de la modernidad, misma que puede ayudar a redondear mis conclusiones. El filósofo relata que Dédalo, el inventor heleno por excelencia, representa una síntesis de la *tejné* griega, y se trata, por lo tanto, de un hombre que “propone, inventa, calcula, diseña” y que puede “engañar” a la naturaleza. Dédalo, empero, paga el precio por su astucia y es constantemente castigado por sus inventos: diseña el laberinto para el Minotauro, en el que se verá eventualmente encerrado, junto con Ícaro, su único hijo; para escapar, produce un par de alas, mismas que matarán a su vástago en su intento de ceñir el sol; ya en Sicilia, el inventor será descubierto por Minos, su perseguidor, al ser el único que puede resolver un acertijo que había sido tramado para que el talento único de Dédalo lo descubriera.

Dédalo es, en suma, el espejo moderno: al producir maravillas del ingenio, quebranta leyes que terminan condenándole. Es lo que advirtieron Adorno y Horkheimer (1947) en su crítica a la dialéctica de la modernidad, la paradoja del dominio de la naturaleza es que el ser humano se emancipa de ella mediante el dominio interno de sí, cosificando la naturaleza exterior. La naturaleza se venga porque eventualmente el ser humano mismo es cosificado. Adorno y Horkheimer entonces se alejan del marxismo, el motor de la historia no es la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino la de hombre-naturaleza. De ese modo, postulan la tensión de la

perversión en la ilustración por su voluntad de dominio. En suma, la modernidad ha ofrecido al ser humano acceso a maravillas que antes sólo llegó a imaginar. Sin embargo, como Dédalo, ha terminado vagando en su propio laberinto. El gran proyecto moderno -eurocentrado, capitalista, colonial- ha encallado.

La teoría decolonial, por su parte, avanza con botas de siete leguas. Hoy nos ofrece un proyecto de liberación de espectro completo que en el panorama mundial se traduce en una renovación de los procesos sociales y culturales para los pueblos que ahora mismo buscan inventar su propia libertad.

¿Cuáles son las características de este proceso? Tenemos algunas pistas. Quijano, por ejemplo, apuesta por una descolonización en cada uno de los aspectos de la vida social, siendo que su homogenización fue la base de la constitución del primer sistema-mundo conocido, en que se conformó el capitalismo moderno y occidental que conocemos. Grosfoguel apunta, entre otras cosas, hacia estrategias de liberación interseccionales y a ciertas actitudes de antiesencialismo radical. Dussel, como vimos, se decanta por un replanteamiento radical de la historia de la humanidad en que sea posible apuntar hacia un horizonte transmoderno; Castro-Gómez, por su parte, hace un llamado a la recuperación de la universalidad y a la producción de conocimiento situado, entre muchas otras propuestas.

Algo distintivo del pensamiento decolonial es su vocación de praxis. De hecho, como corrobora la historia reciente de América Latina, existe un dinámico flujo y reflujo entre teoría y práctica en la tradición intelectual de las izquierdas en la región. Este es uno de los aspectos más interesantes de la propuesta intelectual decolonial: se trata de un conjunto de ideas que eventualmente se juegan en la realidad, que a su vez, son resultado de experiencias políticas prácticas que fueron teóricamente elaboradas.

Ahora bien, este proyecto enfrenta numerosos obstáculos. Me gustaría mencionar algunos de los que alcanzo a percibir. La teoría decolonial es contraintuitiva. Para realizar sus afirmaciones debe retar a cada paso el relato vigente de la historia mundial en la que los pueblos del sur son sólo espectadores; nunca sujetos que conocen, sino objetos de conocimiento; no naciones soberanas, sino “el tercer mundo”. Por tanto, es necesario hacer enormes excursos para dar cuenta de la razón decolonial, por lo que ahora mismo no hay condiciones para un diálogo global verdaderamente horizontal.

La teoría decolonial necesita también instalarse en el debate público. Hasta ahora existen casos como Bolivia o Ecuador en que esto ha sido posible, pero es un hecho que siguen siendo la excepción a la regla. La perspectiva decolonial, hay que decirlo, se ha fortalecido en la esfera académica, pero es indispensable que comience un largo proceso de traducción en la vida de las personas y se proyecte también en políticas públicas. Mucho depende de que salga de los espacios

en los que hoy podemos encontrarla y se vuelva, de a poco, sentido común.

El problema que enfrentamos no es nuevo: nos remitimos a la relación entre teoría y práctica. Admitamos que la perspectiva decolonial ofrece un cuerpo de principios y revisiones críticas de la historia que no suelen ser retomados como parte de un programa político de los movimientos populares. Tal vez no habría que aspirar a otra tarea que la de proporcionar categorías que permitan refinar el diagnóstico político y crear contenidos para alimentar una conciencia histórica crítica. Sin embargo, la sensación que transmiten sus teóricos es la de una necesaria praxis, que por el momento, se percibe ausente.

Otro de los retos que enfrenta la teoría decolonial corresponde al permanente riesgo de la homogenización en el diagnóstico de la tradición occidental. Europa y Occidente no son una sola masa uniforme y sin tensiones. Viviendo en el este de Europa, o como un sin papeles en París, Londres o Berlín, la perspectiva decolonial puede ser una manera de dar sentido a esa experiencia. Incluso al interior de las “grandes universidades” ha logrado ser incorporada y tomada en serio esta veta crucial del conocimiento, la filosofía y la historia. Será muy importante la capacidad de matizar a cada paso para avanzar por el camino del universalismo concreto.

Estoy convencido de que existen condiciones para superar la modernidad desde una ruta no moderna. La tras-modernidad propuesta por Dussel puede ser el primer paso para un largo proceso civilizatorio de carácter global. Las ambiciones de este proyecto traslucen cuando es considerado en su justa medida: lo que se plantea es construir los cimientos de un nuevo y mejor destino para la humanidad. Sirva esta tesis como un soplo de esa tormenta.

Bibliografía:

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 2007.

Baudelaire, Charles, *El pintor de la vida moderna*, Taurus, España, 2013.

Castro Alfín, Demetrio, *La historia de las ideas políticas, contenidos y métodos*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 1999.

Castro-Gómez Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El Giro Decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Colombia, 2007.

Castro-Gómez, Santiago: *La hybris del punto cero: ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, 2005.

Castro-Gómez, S. (2017). “¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al “giro decolonial””. *Analecta Política*, 7(13), 249-272.

Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Editorial Akal, España, 2006.

Dussel, Enrique: *Curso de Filosofía de la Liberación*, FFyL, UNAM, 2015.
<https://www.youtube.com/watch?v=bjBPA1I90y8>

Dussel, Enrique, *El pensamiento descolonizador*, 2013, Entrevista en Noruega.
<https://www.youtube.com/watch?v=mI9F73wIMQE>

Dussel, Enrique: *1992: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Colección Academia, Número Uno. Ediciones Plural. La Paz, 1994.

Dussel, Enrique, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, Página del autor, Pp. 14-53.
<http://enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>

Dussel, Enrique: *Filosofía de la Liberación*, FCE, Primera reimpresión, México, 2014.

Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, Editorial Era, México, 2016.

Emmerich, Gustavo y Alarcón, Víctor, (coordinadores), *Tratado de Ciencia Política*, Editorial Anthropos, España, 2007.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, 2007.

Fanon, Frantz, *Piel Negra, máscaras blancas*, Akal Ediciones, 2009.

Fumaroli, Marc, *Las abejas y las arañas: la querrela de los antiguos y los modernos*, Acantilado. 2008.

Grosfoguel, Ramón, “¿Cómo luchar decolonialmente?”, Entrevista:
<http://metiendoruido.com/2014/07/como-luchar-decolonialmente/>

Grosfoguel, Ramón, *Genealogía del racismo*, Videoconferencia, 2014.

<https://www.youtube.com/watch?v=afvprv2MYM>

Grosfoguel, Ramón, “*Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial*”, Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 199-215, julio-diciembre 2008.

Grosfoguel, Ramón y Mignolo, Walter, “*Intervenciones decoloniales: una breve introducción*”, Tabula Rasa, núm. 9, julio-diciembre, 2008.

Grosfoguel, Ramón, “*La colonialidad del saber y del poder*”, Conferencia, 2014. Video: <https://www.youtube.com/watch?v=QUH91TiiFIE>

Habermas, Jürgen: *Modernidad: un proyecto incompleto*. En: Nicolás Casullo (ed.): El debate Modernidad Pos-modernidad. Buenos Aires, Editorial Punto Sur, 1989. pp. 131–144.

Hillmann, Karl-Heinz, *Diccionario Enciclopédico de Sociología*, Herder, 2001, Barcelona.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Novena Edición, España, 2009. .

Levinas, Emmanuel: *Humanismo del otro hombre*, Montpellier, 1972

Lugones, María, “*Colonialidad y género*”, Pp. 73-101, Tábula Rasa No. 9, Julio-Diciembre, 2008.

Lyotard, Jean-François, *La Condición Postmoderna*, Ediciones Cátedra, España, 1989.

Lyotard, Jean-François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, España, 1987.

Mignolo, Walter, *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*, CEAPEDI, Siglo del Hombre Editores, 2007.
<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/147.pdf>

Mignolo, Walter, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Ediciones del Signo, Argentina, 2009.

Quijano, Aníbal. “*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*”. En libro: “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas”. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

Quijano, Anibal, *Colonialidad del poder y clasificación social*, Clacso, Argentina, 2014.

Quijano, Anibal, *Colonialidad del poder, globalización y democracia*, Lima, Perú, 2000.
<http://www.rojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>

Quijano, Anibal, *El Giro Decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, 2007.
<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>

Said, Edward, *Orientalismo*, Random House, Ediciones de Bolsillo, 2016.

Strauss, Leo, *¿Qué es filosofía política?*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Editorial Gedisa, España, 2007.

Vattimo, Gianni, et al, *En torno a la posmodernidad*, Editorial Anthropos, España, 2000.