



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FILOSOFÍA, HISTORIA DE LAS IDEAS E IDEOLOGÍAS EN AMÉRICA LATINA

MODERNIDAD, PENSAMIENTO OTRO Y CULTURA: CRÍTICAS A LA TEORÍA DECOLONIAL

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

BRYAN JACOB BONILLA AVENDAÑO

TUTORA PRINCIPAL

MTRA. NORMA DE LOS RÍOS MÉNDEZ. FFyL

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DR. JUAN MANUEL LEDEZMA MARTÍNEZ. FFyL-FCPyS

DR. MARIO RUÍZ SOTELO. FFyL

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX. OCTUBRE 2022



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.

*A mi querida profesora Norma de los Ríos.
Sus enseñanzas trascienden la vida académica.
Gracias siempre.*

Agradecimientos

Los caminos que nos conducen a construir conocimiento desde nuestras diferentes realidades, son complejos, sinuosos, desconcertantes e incluso agobiantes, pero éstos se vuelcan más amables por quienes nos acompañan y nos alientan a no claudicar. Es precisamente en esa construcción que podemos saber que no estamos solos y que el mundo es menos atemorizante. Agradezco infinitamente a quienes han soportado mi andar.

A Rosario, mi madre, quien siempre se ha mostrado dispuesta a construir esos caminos a mi lado, por su afecto permanente y amor incondicional, a veces olvidamos que ahí está lo sustancial y que sin ese amor nada de esto podría ser posible. Gracias por procurarme una vida tan comfortable, este trabajo es tuyo. A David, mi padre, por su entrega, dedicación y ética; por enseñarme que es el trabajo permanente lo que nos posibilita ser de otro modo, además puedo saber que siempre hay alguien en quién puedo confiar cuando mis límites me paralizan.

A Abril, mi querida hermana, por su fortaleza y aguante, sé que no es fácil tener un hermano tan mayor, pero de todo esto eres parte, quiero que sepas que en mi pensamiento y emoción vives permanentemente, para ti deseo todo lo mejor. A mi mamá Virginia por su enorme amor, paciencia y compromiso para todos, por estar siempre en la disposición de ayudarnos y reconfortarnos. A Ivett, por su cariño, paciencia y acompañamiento incondicional, nos encontramos en un momento muy álgido, difícil y sin embargo fuiste y eres un soporte vital, me tomaste de la mano en los momentos más oscuros, no omito mencionar tu lectura de este trabajo y tu disposición a siempre dialogar y mostrar mis carencias.

A Alicia por su afecto, bondad y compañía, me has demostrado permanentemente que los lazos de amistad y hermandad trascienden lo banal que en ocasiones puede ser la vida, agradezco tus enseñanzas. A Carmen, Marco, Zaida, Mario, Aníbal y Hilary por su

valiosa amistad, que insisto, es una profunda hermandad pues siempre están acompañándome aun cuando no están presentes.

A mi querida profesora Norma de los Ríos por aceptar dirigir este trabajo, por su confianza, entrega, pasión pero sobre todo por su humanidad, su ética, su respeto y por ese gran corazón que la caracteriza, espero en algún punto acercarme aunque sea un poco a su grandes cualidades, le reitero siempre mi respeto y admiración. Al Dr. Juan Manuel Ledezma por su dedicación, su trato siempre amable y por sus cuestionamientos que sin duda me demandaron repensar mis ideas y argumentos, al mismo tiempo su gran calidez humana y confianza en este proyecto abrieron mis posibilidades y mis límites.

Al Dr. Mario Ruiz Sotelo por sus observaciones tan puntuales, sus cuestionamientos desafiantes y sobre todo por la generosidad con la que leyó cada línea: fue un reto poder repensar mis propias posturas. A la Dra. Gaya Makaran por su cordialidad en el desarrollo de esta crítica y por permitirme ser partícipe de un proyecto tan interesante como el aglutinamiento de la crítica decolonial, no sobra decir que su lectura fue un punto nodal para rearticular mi mirada. Al Dr. Carlos Oliva por permitirme escuchar su aguda y pertinente crítica al capitalismo y además por aceptar ser partícipe de este trabajo, por su atenta lectura y su apertura hacia distintas formas de conocimiento.

Por último, pero no menos importante, a la Universidad Nacional Autónoma de México por abrir sus puertas para quienes deseamos mirar al mundo con otros ojos y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por los apoyos brindados durante estos cuatro años que sin duda son la base que permite el desarrollo de cualquier investigación.

Índice

Introducción	2
Conceptos fundamentales de la teoría decolonial	4
Objetivos, hipótesis y planteamiento del problema	27
Metodología y corpus de análisis	32
Estructura del trabajo	35
Capítulo 1. Fundamentos teóricos de la perspectiva decolonial: sistema-mundo, cultura, raza y colonialidad	39
1.- Análisis de sistema-mundo el aspecto económico de la teoría.....	39
1.1 Capitalismo histórico y sistema-mundo, las bases del surgimiento.....	39
1.2 El Estado en el sistema-mundo	45
1.3 Las pugnas ideológicas en el sistema-mundo moderno.....	48
1.4 Raza y Etnia formas de estratificación social en el sistema-mundo.....	52
1.5 La ciencia en el sistema-mundo	55
2.- Estudios culturales y decolonialidad.....	58
2.1 Nuevas perspectivas de los estudios culturales	58
2.2 Consideraciones con respecto al relativismo de los estudios culturales	61
2.3 Conocimiento, poder y contexto, claves fundamentales de los estudios culturales	66
2.4 El aporte del feminismo	70
2.5 Los estudios culturales y la posmodernidad	76
3.- Estudios poscoloniales y subalternidad, la cultura en el proyecto decolonial.....	80
3.1 La subalternidad y la crítica a la historiografía.....	82
3.2 Los límites de la subalternidad expresan una crítica poscolonial	87
3.3 La historia desde abajo, el sujeto de la revolución y la provincialización de Europa como praxis poscolonial	91
3.4 La cultura como un punto clave en la lectura poscolonial	99
3.5 ¿Es lo poscolonial lo posmoderno?	103
4.- Resumen de capítulo	106
Capítulo 2. Críticas de la(s) modernidad(es). Teorías, encuentros y desencuentros con la perspectiva decolonial	109
1.- La modernidad y la vigencia de su estudio.....	109
1.1 Las disputas sobre las racionalidades en el análisis de la modernidad.....	109

1.2 El bárbaro, ¿sigue siendo el problema fundante del universalismo abstracto?	115
1.3 Hegemonía moderna y contra-hegemonía	120
2.- La modernidad en la reflexión de Bolívar Echeverría.	128
2.1 La violencia y el mestizaje formas de organización de la socialidad humana.....	128
2.2 El inicio de la modernidad.....	132
2.3 La modernidad realmente existente: subsunción de la forma natural por la forma de valor	136
2.4 El despliegue y desarrollo de la modernidad americana	148
2.5 América Latina es moderna.....	154
2.6 Reflexiones finales sobre el <i>ethos</i> barroco.....	159
3.- La (trans) modernidad de Enrique Dussel.....	166
3.1 El inicio de la cultura es el inicio de la historia.....	166
3.2 El problema de la modernidad	170
3.3 Colón, Las Casas, Descartes y el pensamiento moderno	179
3.4 El método de la liberación: hacia una “trans-modernidad”	187
3.5 Exterioridad radical: negación de la negación para la liberación latinoamericana.....	191
4.- Resumen de capítulo	201

Capítulo 3. Crítica de la(s) Razón(es) decolonial(es)..... 205

1.- Desprendimientos epistemológicos en el pensamiento decolonial de Walter Mignolo.....	205
1.1 <i>Locus</i> (lugar-es) de enunciación. ¿Desde dónde podemos hablar?	206
1.2 Lo que <i>no es</i> decolonial	217
1.3 Los diseños globales frente a las historias locales: pensamiento otro, pensamiento de frontera y epistemología	226
1.4 A vueltas con las preguntas ¿qué es lo decolonial?	238
1.5 ¿Cómo no hablar desde el eurocentrismo?	247
2.- Reflexiones críticas en torno a la conceptualización de la colonialidad, el eurocentrismo y la epistemología [decolonial] de Ramón Grosfoguel	253
2.1 Analizar desde las poses y los melodramas: hacía una metodología crítica.....	253
2.2 Dialogar con la filosofía occidental ¿es siempre una trampa eurocéntrica?	256
2.3 Decolonialidad como la “única” lectura que puede dar cuenta del eurocentrismo.....	263
2.4 Racismo/sexismo: la implantación de las desigualdades sociales en el mundo moderno/colonial	269
2.5 Extractivismo epistémico, ¿la academia en contra de la descolonización?.....	275
2.6 Otros problemas en el planteamiento	279
3.- De la teoría sin disciplina a la educación decolonial. ¿Hacia dónde se dirige lo epistemológico?	286

3.1 Exterioridades epistemológicas. Lo que no puede ser cooptado por la epistemología monotópica de la modernidad	286
3.2 Indisciplinar las ciencias sociales: los lugares de la enunciación son contradictorios	296
3.3 El pensamiento decolonial ¿puede ser una geografía crítica y de tránsito entre todos los universos posibles?	305
3.4 Pedagogía decolonial: el argumento de Catherine Walsh a propósito de la interculturalidad ..	311
3.5 Resumen de capítulo	317
Conclusiones	321
Pensar la situación decolonial desde los conceptos	321
De la modernidad, la cultura y el <i>pensamiento otro</i>	329
Lo decolonial como epistemología moderna	337
Bibliografía	347

Introducción

En nuestro trabajo de investigación proponemos un examen crítico de la perspectiva decolonial y sus conceptualizaciones sobre modernidad, *pensamiento otro* y cultura, con el objetivo de determinar sus alcances y la forma en que despliegan sus especificidades filosófico-históricas sobre América Latina. Es imposible negar la importancia de esta corriente en lo concerniente a los procesos de descolonización ya no sólo de esta parte del globo sino del mundo entero. Su influencia resulta significativa en diversos campos y disciplinas sociales porque ha supuesto un abordaje muy prolífico para quienes estamos en búsqueda de una explicación de la diversidad de formas en las que el capitalismo ha cooptado, subsumido y transformado las relaciones sociales.

Conocidos como el grupo de investigación modernidad/colonialidad/descolonialidad, designado así por Arturo Escobar a principios del año dos mil¹, esta red, giro o perspectiva -como se le conoce actualmente- con marcos epistémicos comunes y desde una reflexión interdisciplinaria, ha elaborado un andamiaje teórico para el análisis de la sociedad latinoamericana. Los conceptos que han desarrollado al menos desde inicios del siglo XXI muestran que su posición busca señalar mecanismos explicativos que otras perspectivas críticas no han mirado o han pasado por alto. Retomando la teoría del sistema-mundo, los estudios culturales y la teoría poscolonial resaltan el lado cultural y simbólico de las representaciones sociales centrando su atención en las formas discursivas con las que la modernidad europeo-occidental ha negado la voz a los otros; la intención crítica pretende así superar el reduccionismo economicista del marxismo dogmático y de la propia teoría del sistema-mundo, pero sobre todo la “epistemología occidental”.

Para los estudiosos decoloniales² estos campos de estudio son necesarios pero con ciertas reservas, ya que tanto los estudios culturales y poscoloniales, como las tesis del

¹ Arturo Escobar, “Mundos y conocimientos de otro modo”, en *Tabula Rasa*, No. 1, enero-diciembre, Bogotá-Colombia, 2000.

² Decolonialidad, teoría decolonial, crítica decolonial o teoría crítica decolonial son los sinónimos que usaremos a lo largo de toda nuestra investigación.

sistema-mundo, no se desprenden de las formas binarias de pensar la realidad, lo que articularía según ellos un discurso centrado en una perspectiva unilateral de los fenómenos: “la crítica que proviene de los estudios culturales y de los ‘postcolonial studies’ caracteriza al sistema-mundo moderno/colonial como un sistema de significaciones culturales [...] Por el contrario la mayoría de los investigadores del sistema-mundo hacen énfasis en las relaciones económicas a escala mundial como determinantes del sistema-mundo capitalista”³.

Para la decolonialidad las propuestas de estas teorías corren el riesgo de virar hacia un reduccionismo económico y cultural. Esto podría tener como consecuencia que la reflexión sobre los problemas de las sociedades resulte “incompleta”. Desde su perspectiva, la cultura siempre está enraizada y no deriva de los procesos de la economía política, es decir, “al igual que los estudios culturales y poscoloniales, el grupo modernidad/colonialidad reconoce el papel fundamental de las epistemes, pero les otorga un estatuto económico, tal como lo propone el análisis del sistema-mundo”⁴.

Desde la perspectiva decolonial, Intentan construir *epistemes otras* que se separen del pensamiento binario que, según su enfoque, ha impedido mirar en forma más amplia las cosmovisiones, las prácticas, etc., todo aquello que no se encuentra inserto en la modernidad occidental. Es importante recordar que la teoría decolonial responde a un momento clave en la rearticulación del capitalismo mundial en los años noventa, desde la filosofía latinoamericana de inicios del siglo XX, pasando por las teorías de la dependencia, hasta las filosofías de la liberación, que intentan marcar la pauta de una forma diferente de analizar la modernidad.

³ Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp. 16-17.

⁴ *Ibíd.*

Herederas de una larga tradición crítica⁵ se postulan como una *forma otra* de pensar los procesos políticos, económicos, sociales y culturales de las sociedades invisibilizadas por los procesos de conquista y colonización en el mundo. Se nutren, dice Arturo Escobar, de un amplio número de fuentes que van desde las teorías críticas europeas, pasando por los estudios subalternos, las teorías poscoloniales y las diversas epistemologías ocultadas por occidente.

Escobar se pregunta “¿por qué este grupo de latinoamericanos y latinoamericanistas sienten que es necesario un nuevo entendimiento de la modernidad?”⁶ Más que pretender dar una respuesta, nuestro trabajo consistió en explorar los mecanismos en que se articulan como un ejercicio de análisis que se precia de novedoso y diferente para precisamente entender nuestras realidades e intentar contribuir a una lectura crítica de nuestro lugar enunciativo. A continuación intentaremos definir sus principales conceptos, sucesivas críticas y la relación que estos guardan con las formas de mirar la modernidad, el *pensamiento otro* y la cultura hoy en día, con el objetivo de establecer la problemática a estudiar.

Conceptos fundamentales de la teoría decolonial

El 1492 como el inicio de la modernidad/colonialidad

La tesis del 1492 indica que el sistema-mundo moderno sólo resulta posible bajo la lógica de que es a través de la conquista y colonización de América como Europa puede nombrarse a sí misma moderna. Partir de este supuesto es afirmar que la modernidad no es un fenómeno netamente europeo sino que se construye a partir de lo “otro” que es siempre negado, en palabras de Enrique Dussel.

⁵ Cuando hablamos de una larga tradición crítica no nos referimos solamente a la teoría de la dependencia o a los estudios poscoloniales y subalternos, sino a esos espacios que se han construido históricamente tanto al interior de América Latina como de Europa. No nos referimos sólo al siglo XX, sino a quienes han contribuido, al menos desde el ‘inicio’ de la modernidad a pensar nuestra realidad. Es allí, donde teorías nuevas como las decoloniales se insertan.

⁶Arturo Escobar, “Mundos y conocimientos de otro modo”, en *Tabula Rasa*. No. 1, enero-diciembre, Bogotá-Colombia, 2003, p. 54.

Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein dicen que el moderno sistema mundial nace a lo largo del siglo XVI, y que América surge en ese mismo momento. Tres factores serían determinantes a este respecto: el primero se refiere a la expansión del volumen geográfico del mundo; el segundo, al desarrollo de variados métodos del control del trabajo, y el tercero, a la creación de aparatos de estado relativamente fuertes. Esto fue posible en la medida en que la colonialidad, el racismo y la etnicidad se conjuntaron para dar sustento al proyecto civilizatorio de la modernidad y por tanto no deben ser vistos en un sólo ámbito de la realidad de América Latina sino como el compuesto que fue modulando un nuevo orden en todas las esferas de la vida. Este momento de choque entre civilizaciones, y la puesta en marcha de los diversos mecanismos de colonización, devinieron en formas binarias que respondieron a un proceso, más o menos largo, que como forma constitutiva de las realidades sociales implica un ejercicio de crítica a las bases del *ego* moderno.

Según Dussel, lo primero a identificar son dos características fundamentales de la modernidad: la primera tiene que ver con el desarrollo de un mito irracional que justifica la violencia; este aspecto es “eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano”⁷. Esta visión es considerada eurocéntrica⁸ porque su punto de arranque son fenómenos intra-europeos donde su desenvolvimiento no requirió más que de su propia realidad.

La segunda, radica en el hecho de que la historia adquiere su sentido mundial en 1492: “nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del Sistema-Mundo)”⁹. Anterior a esa fecha los diversos sistemas culturales

⁷ Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, Ediciones FACES/UCV, CLACSO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires, 2000, p. 41.

⁸ Dussel considera que el eurocentrismo consiste en ‘constituir como universalidad humana en general momentos de la particularidad europea, la primera particularidad de hecho mundial (es decir, primera universalidad humana concreta). La cultura, la civilización, la filosofía, etc., moderno-europeas fueron tomadas como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., sin más (humano-universal abstracta). Véase Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 68

⁹ Op. Cit. Dussel, 2000, p. 46

sólo coexistían entre sí, con relaciones de dominio y subordinación, pero en escalas locales. Dice que “sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el ‘lugar’ de ‘*una sola*’ *Historia Mundial* (Magallanes-Elcano da la vuelta de circunvalación a la tierra en 1521)”¹⁰.

Será España quien abrirá las puertas a un mercantilismo mundial, a saber: la primera modernidad en la que el Atlántico suplanta al Mediterráneo. Esta primera modernidad será el pilar que permitirá a Europa occidental erigirse como el centro mundial de poder. La “centralidad” de la Europa latina, dice Dussel, es “*la determinación fundamental de la Modernidad* (cursivas del autor). Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.) [En] el siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) [Dichas determinaciones] son ya el fruto de un siglo y medio de ‘Modernidad’: son efecto y no punto de partida”¹¹. Europa al menos hasta el siglo XVII¹² sigue siendo una periferia. José Gandarilla refiere al respecto:

...durante la primera modernidad temprana Europa es altamente periférica, y varios hechos lo ilustran, desde el control del imperio Otomano que invade Constantinopla (la segunda Roma) en 1453, hasta el cerco de Viena por los mismos otomanos que se sostiene hasta 1635. Es dicha condición de perifericidad, justamente esta condición de sub-próspero de la cristiandad hispánica frente al gigante oriental, primero, y con posterioridad respecto a la variante americana de despliegue de la cristiandad latino germánica, la que influirá poderosamente en el despliegue de una feroz colonialidad sobre la región nuestroamericana, cuyos rasgos prevalecen hasta la época actual¹³.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ibíd.*

¹² Por ejemplo en sus *Meditaciones anti-cartesianas*, Dussel realiza un recorrido histórico desde las civilizaciones de la Mesopotamia, China e India, para indicar que la historia cronológica propuesta por Occidente carece de los supuestos en los que se sustenta. Como ejemplo de ello reconstruye la figura de Descartes y niega que haya sido el primer filósofo moderno. Para Dussel, Descartes es un producto de al menos un siglo de reflexión y pensamiento que se gesta en América. Véase Enrique Dussel. “Meditaciones Anti-cartesianas”, en *Tabula Rasa*, No. 9, Bogotá-Colombia, julio-diciembre, 2008, pp. 153-197.

¹³ José Gandarilla, “Derivas filosóficas de una nueva lectura de la historia, más allá del eurocentrismo y la colonialidad”, en *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Siglo XXI Editores, Anthropos, CEIICH, España-México, 2012, p. 66.

La modernidad europeo occidental desde la lectura de Dussel, se gesta a partir de la violencia extrema, la imposición, la jerarquización y la dominación de todos los ámbitos de la vida. Para Mónica Espinoza es necesario ver las formas en que el eurocentrismo¹⁴ impone relaciones de poder y saber; señala al respecto, “se busca develar la relación entre el Renacimiento Europeo, la colonización violenta del Nuevo Mundo, el surgimiento de la Razón como presupuesto de validez racional, la emancipación y la explotación colonial, cuyo efecto ha sido el de producir la diferencia colonial y encubrir y anular la diversidad radical”¹⁵. Las interpretaciones de esta primera modernidad por lo general suelen hacerse a un lado. Para Gandarilla:

...el período que Enrique Dussel y otros autores señalan como el correspondiente a la primera modernidad no suele ser visto como plenamente moderno, en las interpretaciones convencionales se le trata como fase ciertamente premoderna, con la cual Europa no se identifica, justamente porque trata de exorcizar la realidad de su despliegue colonial, por una parte, y por el otro, como lo califica Mignolo, porque relaciona el periodo moderno con la Europa de la luces y no con el lado oscuro del Renacimiento¹⁶.

Ahora bien, en lo que respecta a la segunda modernidad, se denomina sistema de los doscientos años porque Europa se erige como centro en el siglo XVIII, Dussel afirma que es en esta etapa donde se desarrolla por primera vez la idea consolidada de Europa como principio y fin de la historia de la humanidad. Si bien desde 1492 comenzó su proceso de gestación, es con la Ilustración y con la Revolución Industrial, que se termina

¹⁴ Para Aníbal Quijano el eurocentrismo ‘no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino el conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como natural, en consecuencia como dada, no susceptible de ser cuestionada’. Véase Aníbal Quijano, “Colonialidad del Poder y clasificación social”, en, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, p. 94

¹⁵ Mónica Espinoza, “Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia”, en, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, p. 268

¹⁶ Óp. Cit. Gandarilla, 2012, p. 66.

por afianzar esta idea de la supremacía europea. Refiere Dussel: “con la Revolución Industrial y la Ilustración, la Modernidad alcanzaba su plenitud y al mismo tiempo se afianzaba el colonialismo expandiéndose Europa del norte por Asia, primero, y posteriormente por África”¹⁷.

Este afianzamiento estaría arraigado en la idea de que el etnocentrismo europeo es el único que se puede identificar con una “universalidad-mundialidad”. Para Dussel el eurocentrismo de la modernidad es “exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como ‘centro’”¹⁸. Este universalismo abstracto¹⁹ constituirá en mayor medida las formas ilegítimas de pensar las relaciones con el otro. Para Ramón Grosfoguel esta universalidad abstracta queda impresa en la vertiente de la filosofía vista desde el *cogito cartesiano*. Se entiende abstracta en dos sentidos:

...primero, en el sentido del enunciado, de un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y segundo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial, desde donde produce conocimientos, para así proponer un sujeto que produce conocimientos con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo²⁰.

¹⁷ Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación”, en *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006, p. 41

¹⁸ Op. Cit. Enrique Dussel, 2000, p. 48

¹⁹ La inversión de los Derechos Humanos que desarrolla John Locke es un ejemplo de este procesamiento que permitió a Europa establecerse como centro del mundo. Al pensar la figura del juez y la idea de un culpable, Locke legitima como ‘buena’ la práctica de la esclavitud, señala al esclavo como libre para poder determinar ser esclavo y al amo como libre para poder esclavizar. El esclavo es culpable y responsable a la vez de ser esclavo; el derecho humano liberal de Locke invierte la condición de igualdad de todos, pone por encima a aquellos que considera ‘verdaderos’ humanos y pone en sus manos la misión de civilizar, educar y dirigir la vida de los otros; así queda de manifiesto el ‘respeto’ por los derechos humanos de todos. Véase Franz J. Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *Revista Pasos*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, No 85, San José Costa Rica, septiembre-octubre, 1999, pp. 20-35

²⁰ Ramón Grosfoguel, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, p. 65.

Para muchos pensadores, historiadores, filósofos, etc., Descartes es considerado el primer filósofo moderno; la máxima [ego] *cogito ergo sum* (pienso por lo tanto existo o pienso por lo tanto soy) representa un aspecto fundamental en el pensamiento de occidente. La crítica se fundamenta en que para que una determinación así pudiera darse en Europa, había pasado al menos un siglo de colonización en América²¹: una historia detrás y no una consolidación ideológica surgida de la nada. El *cogito* cartesiano estaba precedido por el *ego conquiro* en relación a que:

...desde el 'yo conquisto' al mundo azteca (1521) e inca, a toda América (*primer genocidio* de la modernidad); desde el 'yo esclavizo' a los negros del África (*segundo genocidio*) vendidos por el oro y la plata logrados con la muerte de los indios en el fondo de las minas, desde el 'yo venzo' de las guerras realizadas en India y China hasta la vergonzosa 'guerra del opio', desde ese 'yo' se despliega el pensar cartesiano del *ego cogito* (1637)²².

Para que esta determinación de un ego frente a otro fuera posible era indispensable que se constituyera ese universal abstracto, es decir, la subjetividad moderna eurocéntrica. Lo que está en discusión es la perspectiva ideológica de la modernidad occidental. Para Quijano lo eurocéntrico implica un postulado históricamente imposible donde las relaciones históricas están determinadas antes de la historia; esto es, "como si fueran relaciones definidas previamente en un reino óntico, ahistórico o transhistórico. La modernidad eurocéntrica no parece haber terminado con el ejercicio de secularizar la idea de un Dios providencial"²³.

Nelson Maldonado-Torres refiere que el *pienso por lo tanto soy* tiene dos dimensiones no trabajadas y que son fundamentales en la filosofía cartesiana: "debajo del 'yo pienso' podríamos leer 'otros no piensan', y en el interior de 'soy' podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que 'otros no son' o están desprovistos de ser"²⁴ y es en este

²¹ Op. Cit. Dussel, 2008, pp. 153-197

²² Enrique Dussel, "Historia", en *Filosofía de la liberación*, FCE, México, 2015, p. 30

²³ Op. Cit. Aníbal Quijano, 2007, p. 97

²⁴ Nelson Maldonado-Torres, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de

sentido que Descartes provee a la modernidad del dualismo mente/cuerpo, y a su vez establece las bases para dos de sus elementos constitutivos: convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y la búsqueda en un proceso distanciado de lo subjetivo/corporal. De acuerdo con lo dicho, y siguiendo la reflexión de Dussel, se podría decir que la modernidad tiene un núcleo racional de emancipación, pero a su vez produce un proceso irracional que se esconde a sus propios ojos. Este sentido subyacente es llamado el *mito de la modernidad*, mito justificador de la praxis violenta porque en el mito de la modernidad:

...1) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significaría sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica), 2) la superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral, 3) el camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la 'falacia desarrollista'²⁵, 4) como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario²⁶.

Dos factores son fundamentales a este respecto: en primer lugar, la dualidad concepto y mito se da cuando en 1492 la confrontación es el motor de vida y experiencia de esos sujetos. En segundo lugar, cuando esa modernidad, al incorporar al otro se transforma en violenta, pierde todo carácter emancipador y libertador. Las dos caras de la modernidad se imbrican, siendo una liberadora para el europeo y otra represora para el no-europeo, cuestión problemática en la medida en que la opresión de clases no sólo se dio de lo "exterior" a lo "interior" sino que al interior mismo del poder la violencia de clase era un común denominador.

Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, p. 144

²⁵ 'Trata de una posición ontológica por la que se piensa que el 'desarrollo' (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilateralmente por toda otra cultura. Por ello, la 'falacia del desarrollo' (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental'. Véase Óp. Cit. Dussel, 1998, p. 69

²⁶ Op. Cit. Dussel, 2000, p. 48

Asimismo, la conformación del mito de la modernidad está estrechamente vinculada con la constitución de la subjetividad moderna. Ésta se presenta cuando el descubrimiento del “Nuevo Continente” da nuevos supuestos y nuevas formas para construir al sujeto europeo. Con esta diferenciación se establecieron las primeras jerarquías sociales a nivel mundial que van de la superioridad europea occidental a la inferioridad (latino) americana. El eurocentrismo priva a América Latina de su propia conciencia histórica al incluirla en una que le es ajena. El desarrollo europeo adquiere un sentido universal en torno a cómo se deben configurar las nuevas sociedades; esto va a generar que la percepción de los sujetos involucrados sea desigual, jerárquica y totalitaria, según la analítica decolonial.

El problema de la civilización y la barbarie es el problema de la *modernidad/colonialidad*

En los albores del descubrimiento el pensamiento decolonial expone las condiciones que posibilitaron el sometimiento de las otredades a través de un supuesto orden de superioridad, derecho de conquista (éste no se deriva del pensamiento moderno sino de la mentalidad medieval religiosa) y justificación de la guerra. Integrada en el orden mundial, la cuarta parte del mundo²⁷ comenzaba a ser definida sobre ciertos parámetros oposicionales frente a aquellos que la habían descubierto. La forma de constituir los mecanismos de coerción hacia los habitantes de esta región del mundo significaría un aniquilamiento no sólo en el orden físico, sino también en el simbólico.

²⁷ La invención de América no sólo como lugar geográfico, sino fundamentalmente simbólico, pretende sentar las bases de un nuevo orden mundial que va a permitir un nuevo relato histórico de las jerarquías y funciones sociales. América se convertiría en el lugar de la potencialidad, del experimento social y de la subordinación en torno a ese ‘nuevo espíritu’ que se abre paso en Europa. Para Edmundo O’ Gorman la aparición de América en la historia es el resultado de una invención y no un descubrimiento meramente casual en el orden de la simple geografía; es decir, América aparece en la historia bajo los parámetros de un descubrimiento mental europeo. La raíz de este problema estaría situado en que la ‘idea del descubrimiento de América consiste en que se ha supuesto que ese trozo de materia cósmica que ahora conocemos como el continente americano ha sido eso desde siempre, cuando en realidad no lo ha sido sino a partir del momento en que se le concedió esa significación’. Por lo tanto la idea de una ‘ontología’ del continente es incorrecta porque no existe una determinación primera de la ‘realidad’ de América. Debemos puntualizar que O’ Gorman no se encuentra inserto en el pensamiento decolonial; es sumamente importante traerlo a colación en razón de que muchas de las tesis decoloniales parten de su tesis en torno a la invención de América. No pretendemos incluirlo en esta reflexión, ya que él ha discutido desde otro lugar; es necesario marcar los límites desde dónde cada posición piensa un hecho de la realidad histórica. Los estudios decoloniales toman prestada las tesis de O’ Gorman para discutir con ella. Véase Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, FCE, Biblioteca Universitaria de Bolsillo, México, 2014.

Una de las características que se han discutido largamente es aquella que tiene que ver con la oposición entre civilización y barbarie. Coincidimos con las ideas de Patricio Lepe en relación a que esta figura del bárbaro no es un invento propio del 1492, sino que ya tenía una larga tradición que permitía en diversas sociedades la exclusión de diversos grupos humanos. Refiere al respecto: “ya los griegos hacían uso de la expresión ‘bárbaro’, para referirse principalmente a la ‘distinción cultural’ (no sanguínea) que acontecía entre ellos y los extranjeros [...] a los que no eran helenos”²⁸.

Con respecto a nuestra reflexión, la idea no es discutir la consolidación histórica del término sino su funcionamiento en la práctica colonizadora, partimos del argumento de Walter Mignolo sobre la diferencia colonial: mecanismo hegemónico emergente en el siglo XVI y que tiene la función de subalternizar el conocimiento no occidental, con el fin de legitimar la condición de inferioridad de los otros en relación con la visión de supremacía europea²⁹. Es en este sentido en que occidente va a configurar una idea en torno al derecho -primero de orden divino y posteriormente de orden racional- de civilizar aquello que no se encontraba dentro de su paradigma. Cuando Europa se piensa a sí misma como superior, expresa un discurso en torno a su papel en la misión civilizadora del mundo. Recordemos que al pensar en un sistema-mundial, el conquistador tiene el derecho de nombrar aquello que “no tiene nombre”, como lo refiere Leopoldo Zea, pero en este “derecho” de nombrar estará implícito un juego de poder y opresión hacia el otro, una negación radical de su existencia³⁰.

Por ello era necesario en el imaginario del colonizador afianzar la idea de lo bárbaro como una imagen (forma) que necesita ser rescatada, sobre todo porque el indio era considerado un ser en potencia. En este sentido la barbarie es pensada, en primera

²⁸ Patricio Lepe-Carrión, “Civilización y barbarie. La instauración de la ‘diferencia colonial’ durante los debates del siglo XVI y su Encubrimiento como diferencia cultural”, en *Andamios*, No. 9, Vol. 9, septiembre-diciembre, México, 2012, p. 64

²⁹ Walter Mignolo. “Capitalismo y Geopolítica del conocimiento”, en *Modernidades coloniales: otros pasados historias presentes*, Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (coords.), Colegio de México, México, 2004. Walter Mignolo, *Historias locales/ diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, España, 2003.

³⁰ Immanuel Wallerstein, “¿Injerencia en los derechos de quién? Valores universales vs. Barbarie”, en *Universalismo Europeo. El discurso del poder*, Siglo XXI, México, Argentina, España, 2007.

instancia, “como un espacio exterior escasamente comprendido por quienes tienen el poder de establecer límites (geográficos/políticos, epistémicos o subjetivos), y que implica necesariamente la condición de ‘subalternidad’ de aquel ‘otro’ colonizado”³¹. En este espacio (del rescate) es donde el colonizador intentará legitimar la violencia sobre el otro; existe un reconocimiento de la otredad, pero un reconocimiento parcial; el otro necesita la salvación, y en la encarnación mesiánica del occidental se va a cristalizar esa forma de salvación.

Es por eso que la constitución de la guerra civilizatoria involucra la idea de un nosotros y un ellos siempre diferenciados. La violencia ejercida es el elemento de la modernidad que ha permanecido oculto (del ideario liberador) y por ello en el ejercicio bélico de esa conquista el indio tenía que ser deshumanizado para preservar su humanidad³². Para Mónica Espinosa desde la conquista europea “el Indio fue visto como un enemigo de la identidad de lo colectivo, aunque en ciertas coyunturas históricas se convierten en un aliado temporal pero peligroso. Aun cuando le fueran otorgados fueros, o reconocidos ciertos derechos civiles, los pueblos indígenas padecieron la prohibición explícita de sus visiones del mundo, de sus historias, genealogías, lenguajes”³³.

En este sentido Santiago Castro-Gómez apunta la importancia de definir los parámetros desde los cuales se articula la idea de lo otro o de la invención del otro. Para el filósofo colombiano al hablar de invención se refiere a los distintos dispositivos de *saber/poder* a partir de los cuales ciertas representaciones son construidas; el problema del otro, “debe ser teóricamente abordado desde la perspectiva del *proceso de producción material* y

³¹ Op. Cit., Patricio Lepe, 2012, p. 70

³² Ideas que en la época contemporánea han sido trabajadas desde Carl Schmitt, Walter Benjamin hasta Giorgio Agamben y Achille Mbembe. Walter Mignolo reclama a Agamben que este elemento sólo sea visto a partir de la experiencia en Auschwitz, cuando en realidad desde el siglo XVI la idea de la supresión del derecho está presente. Para Mignolo, Agamben reproduce una lógica eurocéntrica ya que piensa el genocidio y la aniquilación desde una perspectiva acotada a un sólo lugar cuando la realidad histórica ha señalado que la experiencia judía responde a un ya largo proceso de aniquilamiento humano, y que si la perspectiva europea volteara a ver las experiencias latinoamericana, africana, asiáticas, etc., se podría dar cuenta de que históricamente los genocidios, las masacres y el aniquilamiento del otro han existido, y que por lo tanto las atrocidades cometidas en Alemania son fruto de ese ejercicio violento que se hace permanente y que toca ya no sólo a los condenados de la tierra, sino a todos los seres en el mundo, como ya lo había expresado Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*.

³³ Op. Cit. Mónica Espinosa, 2007, p. 276

simbólica en que se vieron involucradas las sociedades occidentales a partir del siglo XVI³⁴. En este tipo de producciones, la separación de ambas esferas estará determinada por la forma en la cual una se superpone a la otra; es decir, no existe un proceso de dialogicidad referente a la superación de las diferencias a través del respeto; existe más bien un tránsito que busca vaciar todo el conjunto de experiencias histórico sociales de los pueblos originarios.

Por su parte, Alejandro Moreno expone que esta separación no solo está determinada por los espacios físicos asignados a los subalternos sino por “la exclusión que se ejerce sobre condiciones de vida humana”³⁵. En este sentido, pensamos que algunas de las características que pueden diferenciar lo bárbaro de lo civilizado se encontrarían en al menos tres representaciones: primero, el sometido carece de un uso libre y autónomo de la razón; segundo, las formas en que articula su conocimiento, al carecer de un orden racional, serán pensadas desde los parámetros que lo condujeron a una condición de inferioridad; y tercero, la resistencia a subordinarse a los nuevos patrones de conducta, será considerada como la falta de esa capacidad del “pensar” o “razonar”.

Para Mignolo la consolidación del cristianismo, del capitalismo mercantil y de la clasificación del mundo en cuatro partes no es una “representación natural del mundo sino una operación clasificatoria que impuso una epistemología de doble cara, una visible la otra invisible. Una, la visible, la cara de la modernidad *desde* donde se comenzó a clasificar, describir y conocer el mundo. La otra, invisible, la colonialidad en donde se ejerció el poder de la epistemología moderna”³⁶. El rechazo de toda forma que no fuese constitutiva de esa modernidad, ha implicado un ejercicio de exclusión. En la conquista

³⁴ Santiago Castro-Gómez, “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (coomp), Ediciones FACES/UCV, CLACSO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires, 2000, p. 148

³⁵ Alejandro Moreno, “Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (coomp), Ediciones FACES/UCV, CLACSO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires, 2000, p. 164.

³⁶ Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del signo, Duke University, Argentina, 2001, p. 24

se comienza a afianzar la idea de lo inferior, lo atrasado y lo bárbaro como una búsqueda por legitimar la supremacía del yo europeo.

Dussel demuestra que la modernidad es en efecto un fenómeno europeo, pero uno que se construyó sobre la base de una relación dialéctica con una alteridad no europea; “la modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el ‘centro’ de una Historia Mundo que ella inaugura; la ‘periferia’ que rodea este centro es, consecuentemente, parte de esa auto-definición”³⁷. Es decir, la construcción de la modernidad europeo-occidental en su sentido mundial va a construir la idea del otro, pero a la vez que lo construye intentará ocultarlo, invisibilizarlo.

La posibilidad de que Europa (aquí nos referimos a la primera y segunda modernidad) pudiera constituirse como el centro del mundo, o como el *ego* de la historia de la humanidad tiene que ver con dos aspectos: el primero intra-europeo, se refiere a la posibilidad de que la modernidad se origine en la ciudades medievales libres de Europa al ser enormes centro de creatividad. En el segundo, la modernidad nace cuando Europa se encontraba en una posición que le permitía plantearse a sí misma en oposición a otro, es decir:

...Europa pudo autoconstituirse como un unificado *ego* explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Este otro, en otras palabras, no fue ‘des-cubierto’, o admitido, como tal, sino disimulado, o ‘en-cubierto’, como lo mismo que Europa había asumido que había sido siempre. Así si 1492 es el momento del ‘nacimiento’ de la modernidad como concepto, el origen de un muy particular mito de violencia sacrificial, también marca el origen de un proceso de ocultamiento o no reconocimiento de lo no-europeo³⁸.

La formación jerárquica de las sociedades coloniales va a silenciar y a la vez construir la idea de ese otro inferiorizado y establecerá las formas en las cuales históricamente se ha

³⁷ Enrique Dussel, “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Walter Mignolo (coomp.), Ediciones del signo, Duke University, Argentina, 2001, p. 57

³⁸ *Ibíd.*, p. 58

representado al indio, al negro, al mestizo, a la mujer, al niño, etc.; como bien señala Dipesh Chakrabarty -en una lectura distinta a la decolonial- la representación que se ha hecho del Indio en la historia occidental, ha supuesto una supresión de las mayorías. El silenciamiento de las experiencias de los colonizados va a traer como consecuencia que el otro, el indio, no pueda hablar por sí mismo en el sentido de que esa representación de las experiencias estará configurada a partir de los términos del colonizador³⁹. No como una imposibilidad ontológica, sino como una imposibilidad histórica, porque como señala Spivak, el sujeto subalterno no puede hablar porque se ha negado su *lugar* de enunciación.

La colonialidad del poder, estructura económico-racial en la modernidad

Para Aníbal Quijano la conquista de América significó el comienzo de un nuevo orden mundial que culmina con un poder global que domina y rige hoy todo el planeta; esto es la modernidad, el capitalismo y la colonialidad. Hablar de colonialidad del poder nos plantea los problemas sobre el colonialismo; una relación de dominación directa, “política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes”⁴⁰. Dicha dominación alcanza su forma mundial en 1492 con el “descubrimiento” de América. Lo que se establece como tesis central es la idea de que la dominación en su sentido mundial/global nace con el descubrimiento, ya lo afirma Mignolo: “la propuesta básica de este proyecto sostiene que durante los siglos XVI y XVII, en los circuitos comerciales

³⁹ Para Spivak, la posibilidad del ‘habla’ del subalterno se encuentra enmarcada en los procesos de formación jerárquica de las sociedades colonizadas. En la violencia epistémica en las formas de construir la historia europea no se ha dado cuenta del papel que ha jugado el oprimido; por ello se pregunta qué ocurriría si las dos formas epistémicas de mirar la realidad histórica (la occidental y la no occidental) funcionaran como partes fracturadas de una lógica dual del pensamiento Histórico. Para la filósofa feminista la respuesta no estaría en describir las cosas según lo que en realidad sucede ‘ni tampoco privilegiar la narración de la historia como un imperialismo que de la mejor visión de la historia. Más bien, se trata de ofrecer un aporte en torno a la idea de cómo una explicación y narración de la realidad fue establecida como la norma’. Véase Gayatri Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Orbis Tertius*. Universidad Nacional de La Plata, No 6, Año 3, 1998, p. 13

⁴⁰ Aníbal Quijano, “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad”, en *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Heraclio Bonilla (coomp), Tercer mundo Editores, Flacso, Ediciones Libri Mundi, Quito, 1992, p. 437

emergentes del Atlántico se forjó un patrón colonial de poder no existente hasta ese momento en la historia de la humanidad”⁴¹.

Para Quijano la relaciones que occidente establece, producen un efecto y conducen a un ejercicio discriminatorio fundamentado en la raza y la etnia; al observar las líneas principales de la explotación y la dominación social a escala global es “imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las ‘razas’, de las ‘etnias’ o de las ‘naciones’ en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas”⁴². Por ello la colonialidad es

...el modo más general de dominación en el mundo actual una vez que el colonialismo como orden político fue destruido. Ella no agota obviamente, las condiciones ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. Las relaciones coloniales de periodos anteriores probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo no fueron la piedra angular de ningún poder global⁴³.

La colonialidad del poder constituye uno de los pilares fundamentales del proceso de imposición capitalista. Quijano afirma que la idea de raza ha sido el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años⁴⁴, esta dominación a escala global permitió a Europa establecer la idea de que existen diferencias dentro de un orden biológico asociadas a las cuestiones de desarrollo cultural, mental y epistémico, diferencias que van a sostener no sólo la dominación y la exclusión sino también al colonialismo. En la superioridad europea, la conquista se legitima, se naturaliza y pasa a formar parte de un nuevo orden social que se ha extendido hasta el presente; en tal sentido, la colonialidad del poder es “uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación

⁴¹ Walter Mignolo, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009, p. 11

⁴² Op. Cit. Quijano, 1992, p. 438

⁴³ *Ibíd.*, p. 440

⁴⁴ Aníbal Quijano, “Qué tal raza”, en *Revista Venezolana de economía y ciencias sociales*, Vol. 6, No. 1, enero-abril, 2000, p. 37

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 cotidiana y a escala social”⁴⁵.

El colonialismo al ser más antiguo que la colonialidad no supone necesariamente relaciones racistas de poder, sin embargo no hay colonialidad sin relaciones racistas de poder. Como señala Eduardo Restrepo: “Quijano se está refiriendo a que no todos los colonialismos han sido como el europeo, que fue el que inventó la racialización de las relaciones de poder como patrón mundial (esto es la colonialidad)”⁴⁶. Para Quijano esta historia de poder colonial tuvo al menos dos implicaciones importantes, primero, aquella que resulta obvia: que todos los pueblos fueron despojados de sus singularidades y sus identidades históricas, segundo:

...su nueva identidad racial, colonial y negativa implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran el *pasado*⁴⁷.

Para el sociólogo peruano la primera identidad geocultural moderna y mundial es América; es decir, Europa emerge y se constituye como consecuencia de América y no a la inversa. Refiere que la posibilidad de esta constitución descansa sobre la base del trabajo de indios, negros y mestizos, por ello era necesario configurar una idea de orden racial *natural* que permitiera que los procesos de explotación y esclavitud fueran legitimados. Es así como Europa y América surgen históricamente como las dos nuevas identidades de orden mundial y moderno.

⁴⁵ Óp. Cit. Quijano, 2007, p. 93

⁴⁶ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, “Colonialidad del Poder”, en *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Colección Políticas de la alteridad. Editorial Universidad del Cauca, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Maestría de Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Colombia, 2010, p. 103

⁴⁷ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (coomp), Ediciones FACES/UCV, CLACSO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires, 2000, p. 221

Así, Quijano expone cómo las relaciones de poder establecidas por occidente fundamentan una clasificación racial que encontrará su fundamento en la idea de que hay diferencias biológicas fundamentales entre las poblaciones del mundo situándose en las capacidades de desarrollo cultural y mental. La idea de la superioridad de unos frente a la inferioridad de otros establecerá un dominio asociado a los dictados de la naturaleza y no a construcciones histórico-sociales. Señala al respecto:

...la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como 'raciales', 'étnicas', 'antropológicas' o 'nacionales', según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión 'científica' y 'objetiva') de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder⁴⁸.

Esta forma social dio pie a la estructuración de un complejo cultural que Quijano denomina la racionalidad-modernidad europea que se establece como paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad europea y el resto del mundo. Una matriz colonial de poder compleja con niveles que se entrelazan para dar sentido y sustento a las prácticas de poder con los mecanismos necesarios para su reproducción. Así, "la colonialidad del poder aglutina el control de la economía, de la autoridad, de la naturaleza, los recursos naturales, del género y la sexualidad, de la subjetividad y del conocimiento"⁴⁹.

Colonialidad del saber, las formaciones epistemológicas en la modernidad/colonialidad

Las tesis decoloniales parten de un principio deconstructivo de las epistemologías "clásicas", a la vez que buscan realizar un ejercicio político de reivindicación de los saberes oprimidos históricamente por las epistemologías europeas. La modernidad es sin duda fuente primigenia que opera en la base de la sociedad estableciendo los

⁴⁸ Op. Cit. Quijano, 1992, p. 438

⁴⁹ Walter D. Mignolo, "Desprendimiento epistemológico, emancipación, liberación, descolonización", en *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2010, p. 12

parámetros de los saberes que fungen como principio de dominación pero al mismo tiempo como una posibilidad para la liberación.

Para Santiago Castro-Gómez la modernidad es una máquina generadora de alteridades que excluye de su imaginario la multiplicidad de las formas de vida concreta; es decir, como principio rector de la vida se centra en sí misma, es autorreferencial y tiende a relegar las otras formas de pensar el mundo. Por ello se pregunta “¿qué queremos decir cuando hablamos del ‘proyecto de la modernidad?’”; en primera instancia y de manera general la respuesta a esta pregunta se refiere al “intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento”⁵⁰.

Este principio de conocimiento opera desde el imaginario sobre cómo debe ser y verse el mundo. El capitalismo global genera las estrategias de pensamiento para que su función y mantenimiento sea de largo alcance. Una muestra de ello sería la ideología de las ciencias sociales occidentales. Para Castro-Gómez las ciencias sociales se constituyen en el espacio del poder moderno/colonial, ya no sólo en el sentido de raza como lo refiere Quijano, sino en un principio epistemológico de saberes “verdaderos” y “falsos”, que permitían entender los lugares de todo el conjunto de la sociedad.

El resultado de la instauración de las ciencias sociales fue que “no efectuaron jamás una ‘ruptura epistemológica’—en el sentido althusseriano— frente a la ideología que el imaginario colonial impregnó desde sus orígenes a todo su sistema conceptual”⁵¹. La idea de que en las ciencias sociales encontraríamos respuestas a los problemas de la humanidad era aplicable sólo al contexto europeo. Las *epistemes otras* eran ocultadas bajo el principio del atraso y barbarie; es decir, no eran realmente generadoras de conocimientos, más bien se ubicaban entre una especie de superstición y primitivismo. Por ello, el aparato conceptual de las ciencias sociales de los siglos XVII y XVIII funcionaba como un:

⁵⁰ Op. Cit. Castro-Gómez, 2000, pp. 145-146

⁵¹ *Ibíd.*, p. 153

...aparato ideológico que, de puertas para adentro legitimaba la exclusión y el disciplinamiento de aquellas personas que no se ajustaban a los perfiles de subjetividad que necesitaba el estado para implementar sus políticas de modernización; de puertas para afuera, en cambio, las ciencias sociales legitimaban la división internacional del trabajo y la desigualdad de los términos de intercambio y comercio entre el centro y la periferia⁵² .

Esta condición nodal de las epistemologías eurocéntricas, según lo refiere Catherine Walsh, no sólo estableció al eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, “descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como ‘conocimiento’ y, consecuentemente, su capacidad intelectual”⁵³. Para Grosfoguel los paradigmas hegemónicos eurocéntricos, desde los últimos 500 años, han supuesto un punto de vista “universal”, “neutral” y “objetivo”, lo que apunta la discusión sobre los *locus de enunciación*. La preocupación sobre ello demanda un ejercicio analítico que debe ser cuidadoso, desde al ámbito de la academia podemos ubicar el problema en un principio diferenciador entre la localización epistémica y la localización social; dice Grosfoguel al respecto:

...el hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder, no significa automáticamente que se está pensando epistémicamente desde una posición epistémica subalterna. Precisamente, el éxito del sistema mundo moderno/colonial consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial, piensen sistemáticamente como los que se encuentran en las posiciones dominantes⁵⁴.

Estaríamos frente a un problema de significación y resignificación de las realidades latinoamericanas por un lado y las realidades europeas por el otro, para Paulo Martins⁵⁵ la comprensión de los giros epistemológicos no resulta evidente hoy al interior de las

⁵² *Ibíd.*, p. 154

⁵³ Catherine Walsh, “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras?”, en *Revista Nómadas*, No 26, Universidad Central, abril, Colombia, 2007, p. 104

⁵⁴ Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los Estudios Postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en *Tabula Rasa*, No 4, enero-junio, Bogotá-Colombia, 2006, p. 22

⁵⁵ Paulo Henrique Martins, *La decolonialidad en América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*, Ediciones Ciccus, Estudios sociológicos, Argentina, 2012, pp. 48-50

ciencias sociales; significa que hasta nuestros días seguimos reproduciendo la epistemología tradicional, donde el conocimiento producido en el Norte está por encima del que se produce en el Sur.

Al respecto, la propuesta de Castro-Gómez sobre la *Hybris del Punto cero* resulta clave para entender las epistemologías occidentales. Para el autor, esta *hybris* es esa “mirada colonial sobre el mundo que obedece a un modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental”⁵⁶, que se entiende metafóricamente como el ojo del dios que observa al mundo desde una plataforma inadvertida para los seres humanos, así, la ciencia moderna se sitúa fuera del mundo, en el punto cero para observarlo, “pero a diferencia de Dios, no consigue tener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan solo una mirada analítica”⁵⁷ y parcelada de la realidad.

Según Edgardo Lander existen dos dimensiones constitutivas en torno a los saberes modernos y a su eficacia naturalizadora. La primera se refiere a las “sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo real que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones”⁵⁸. La segunda, “es la forma como se articulan los saberes modernos con la *organización del poder*, especialmente las *relaciones coloniales/imperiales de poder* constitutivas del mundo moderno”⁵⁹.

Una imbricación que da la impresión de ser una separación donde los saberes están supuestamente en contra del poder establecido. El caso de las ciencias sociales es un ejemplo donde este supuesto cuestionamiento al poder es más bien ideológico⁶⁰.

⁵⁶ Op. Cit. Castro-Gómez, 2007, p. 79

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 83

⁵⁸ Edgardo Lander, “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, Ediciones FACES/UCV, CLACSO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires, 2000, p. 14

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Cuando nos referimos a las ciencias sociales occidentales estamos hablando particularmente de la constitución ideológica que compagina y sostiene el andamiaje de la colonialidad. De ninguna manera pretendemos decir que todo el conjunto de experiencias en ciencias sociales se articulan sobre la misma base. De afirmar un argumento así estaríamos incurriendo en contradicción performativa. Las distintas epistemologías han permitido llegar a este punto de la crítica que trata de evidenciar aquellas cosas que

Considera Lander que es posible afirmar que: “en todo el mundo ex colonial, las ciencias sociales han servido para el establecimiento de contrastes con las experiencias histórico cultural universal (*normal*) de la experiencia europea, (herramientas que en este sentido de identificación de carencias y deficiencias que *tienen* que ser superadas) que para el conocimiento de esas sociedades a partir de sus especificidades histórico culturales”⁶¹.

Eduardo Restrepo sugiere que la noción de colonialidad del saber pretende resaltar la dimensión epistémica de la colonialidad del poder, y por tanto se refiere, “al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de ‘conocimiento occidental’ asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto”⁶².

Colonialidad del ser: la formación de las subjetividades y experiencias coloniales

La noción de colonialidad del ser es trabajada por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres; desarrollaremos su visión al respecto, y veremos cómo estos tres elementos (poder, saber, ser) son parte constitutiva de la perspectiva decolonial sobre la modernidad/colonialidad. Maldonado-Torres expresa su idea de colonialidad del ser a partir de la tesis de Emmanuel Lévinas quien da un giro al sustento ontológico desde donde se ha pensado la filosofía occidental para replantearla desde la perspectiva de lo ético.

Este salto intenta mostrar que el comienzo del filosofar no se da en lo ontológico sino en la relación fundamental entre un yo y otro y no sólo entre mi ser y su “sustancia”, es decir, un despertar ontológico. Este despertar permitirá establecer una vinculación entre las

permanecieron silenciadas por largo tiempo. No suscribimos ideologías reaccionarias que busquen eliminar -como si ello fuese posible- todo el pensamiento occidental. Así lo refiere Castro-Gómez cuando sostiene: ‘debemos guardarnos contra una cierta tendencia ‘afirmativa’ de los intelectuales en América Latina, que parecen dedicarse a aplaudir sin reservas todo lo que digan o hagan los movimientos sociales, los grupos feministas, los indígenas, etc. Actúan como si fuesen *cheerleaders* de la cultura. Yo creo, por el contrario, que la tarea de la crítica no es aplaudir a nadie sino señalar los límites, aun de los de aquellos grupos que dicen estar embarcados en luchas decoloniales’. Véase Grupo de Estudios sobre Colonialidad GESCO, “Los avatares de la crítica decolonial. Entrevista a Santiago Castro-Gómez. Realizada por el Grupo de Estudios sobre Colonialidad GESCO”, en *Tabula Rasa*, No 16, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2012, p. 212

⁶¹ Op. Cit. Lander, 2000, p. 25

⁶² Op. Cit. Restrepo y Rojas, 2010, p. 136

formas que el colonialismo impuso a partir de un supuesto conocimiento del otro y la colonialidad del poder y del saber encarnadas y situadas en la “experiencia de lo latinoamericano”. Propone al respecto: “la colonialidad del ser se refiere a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje [...] El surgimiento del concepto ‘colonialidad del ser’ responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de los sujetos subalternos”⁶³. En este conjunto de experiencias la constitución de la otredad es articulada sobre el aparato cartesiano del *cogito*. La relación y la formulación de un yo autorreferencial estarán en la base de unas formas nuevas de dominación y exclusión.

Lo que permea la aparición de la colonialidad del ser es la raza dentro de la misma colonialidad del poder y del saber, de este modo una ‘heterogeneidad colonial’ refiere a formas múltiples de subalternización que apunta a las muy variadas formas de deshumanización que Europa estableció, además, “el concepto también incorpora la idea del carácter diferencial de tal diversidad, ya que la idea de raza no se desentiende de su origen y tiende a mantener [...] lo indígena y lo negro como categorías preferenciales de la deshumanización racial de la modernidad”⁶⁴.

Maldonado-Torres piensa la modernidad como un paradigma de guerra permanente; dirá que la guerra de orden racial que con la explotación africana a mediados del siglo XV y el descubrimiento y conquista de América en el siglo XVI, surge como el nuevo orden de poder mundial que dio paso a una no-ética del guerrero (entendemos en este sentido que se refiere a los conquistadores europeos); que será el encargado de mantener el orden (con base al terror, la violencia, etc.), aun cuando los procesos de conquista y colonización hubiesen “finalizado”.

Esta visión deriva hacia la pregunta y el sentido del ser expresado en las formulaciones filosóficas de Martin Heidegger⁶⁵ porque este *ser* se determinaría por lo óntico y lo

⁶³ Op. Cit. Maldonado-Torres, 2007, pp. 129-130

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 133

⁶⁵ La importancia que dicha pregunta tiene se sustenta en que puede pensar su relación con el mundo. Cuando nos preguntamos ‘¿qué es ser?’ nos mantenemos en cierta comprensión del ‘es’, sin que podamos

ontológico. Dice Heidegger: el *ser-ahí* tiene una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes; por ello “el *ser-ahí* se comprende siempre a sí mismo, partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo [...] La existencia se decide exclusivamente por obra del ‘*ser-ahí*’ mismo del caso en el modo de hacer o el omitir”⁶⁶; agrega al respecto:

...la primera preeminencia es *óptica*: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es *ontológica*: en razón de su ser determinado por la existencia, es el ‘*ser-ahí*’ en sí mismo ‘ontológico’. Al ‘*ser-ahí*’ es inherente con igual originalidad [...] esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del ‘*ser-ahí*’. El ‘*ser-ahí*’ tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óptico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. El ‘*ser-ahí*’ se ha mostrado, así, como aquel a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes⁶⁷.

De este modo, la autenticidad del *ser* se encontrará, en palabras de Heidegger, por medio de la muerte. La muerte es la única experiencia irremplazable por otros; nadie puede morir la muerte de otro; esta experiencia es totalmente individual. Esto ya había sido reflexionado por Hegel en la dialéctica del señorío y servidumbre⁶⁸: cuando el esclavo se somete a las fuerzas del amo es porque el primero teme por su vida; en este reconocimiento de autoconciencias, el esclavo podrá ser libre a través del trabajo que crea; mientras el amo se estatiza en el disfrute inmediato, será el esclavo el único que podrá liberarse al transformar el mundo; es decir, mientras el amo se deshumaniza, el esclavo se humaniza⁶⁹, y por lo tanto se libera. Si pensamos en la constitución del

fijar en conceptos lo que el ‘es’ significa’. En esta pregunta por el ser, Heidegger dice que *Dasein*, el *ser-ahí*, expresa, puramente el ser. Véase Martin Heidegger, “Explicación de la pregunta que interroga por el sentido del ser”, en *El ser y el tiempo*, José Gaos (tdr.), FCE, México, 2014, p. 15

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 23

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966.

⁶⁹ En este punto quisiéramos desarrollar brevemente lo propuesto por Frantz Fanon en *Piel negras, máscaras blancas*, en particular la crítica hacia la dialéctica del amo y el esclavo. Como ya lo anotábamos, Hegel dirá que el esclavo se reconoce frente al amo por una relación de subordinación donde la muerte es la mediadora; es decir, el esclavo tiene miedo a morir, por ello acata el mandato del amo. Para Fanon esta idea no se podría plantear en términos universales, ni como el inicio de la historia de la humanidad, ya que la visión hegeliana de la historia plantea una especificidad en torno al sujeto europeo, la liberación del esclavo responde precisamente a ese sujeto y no a otros. El colonizado, dice Fanon, no tiene miedo a morir porque ya está muerto de antemano. El trabajo realizado por el autor constituye un buen acercamiento

*damné*⁷⁰, la experiencia de la muerte no se vivirá en la misma forma, ni como evento extraordinario⁷¹. Para Maldonado-Torres, el colonizado

...no es un *Dasein* cualquiera, y el encuentro con la posibilidad de la muerte no tiene el mismo impacto [...] La anticipación de la muerte no es tanto un factor individualizador como un rasgo constitutivo de su realidad [...] el encuentro con la muerte siempre viene de alguna forma muy tarde, ya que la muerte está siempre a su lado como amenaza continua⁷².

La muerte del colonizado se puede ver expresada en lo que Frantz Fanon denominó las representaciones del racismo a través del lenguaje que se manifiestan en dos formas raciales igualmente excluyentes. La primera es la que tiene que ver con la idea del negro como incapaz, en donde se legitima su inferioridad frente al blanco: *el negro no puede valerse por sí mismo*. La segunda tiene que ver con ciertas formas eufemísticas del lenguaje en donde se inferioriza e infantiliza al negro. Esta práctica implica adherirlo a cierta imagen que de él se tiene; una imagen subhumana⁷³, refiere Maldonado-Torres:

hacia el problema que ha significado el negro (como construcción racial de la colonialidad del poder) en occidente. Véase Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Editorial Abraxas, Buenos Aires, 1973.

⁷⁰ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Julieta Campos (tdr.), FCE, México, 2011.

⁷¹ '¿Cuál es el significado propio del término *damné*? El *damné* es el sujeto que emerge en el mundo, marcado por la colonialidad del ser. El *damné* tal y como Fanon lo hizo claro, no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del grupo dominador. El *damné*, paradójicamente invisible, y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí; lo que apunta a la cercanía de la muerte o a su compañía. El *damné* es un sujeto concreto, pero es también un concepto trascendental [...] el *damné* es, literalmente, el sujeto que no puede dar porque lo que ella o él tiene ha sido tomado de ella o él'. Véase Óp. Cit. Maldonado-Torres, 2007, p. 129-130

⁷² *Ibíd.*, p. 143

⁷³ En la perspectiva relacional de las mujeres afrodescendientes con el hombre blanco, la búsqueda de la mujer por blanquear su condición se ubica en el terreno de evitar a toda costa venir a menos (como humanidad, no sólo como sujeto). Es con esta idea que Fanon plantea que la superioridad del blanco se hace patente frente a la mujer, ya que éste puede tomarla como objeto de su deseo sin importar el alto grado de violencia ejercido. La mujer negra, al hacer valer o buscar ese blanqueamiento, aspira a ser admitida en el mundo blanco porque se siente inferior, un eretismo afectivo. El autor resalta la formación psicológica de la mujer a partir de la búsqueda de un ideal blanco (de la construcción social del blanco); en este sentido (la mujer negra) se distancia, rechaza y niega lo negro, ya que este borramiento le permitirá, al menos desde su preocupación mental, acceder al mundo del blanco. Ya sea desde una perspectiva de la biología (el negro es salvaje) o desde un perspectiva estética (el negro es feo); la mujer busca el no regreso a lo negro y el blanqueamiento de la 'raza'. Ahora bien, en la relación entre el hombre negro y la mujer blanca, el autor aborda la cuestión de la inseguridad y el sentido de inferioridad del varón. El negro busca constantemente la aprobación del blanco para poder tomar a 'su mujer'. Aun cuando existan lazos de amor mutuo, el negro realiza un proceso de valorización inferior que le impide colocarse con su igual en una relación afectiva; esto deviene en una idea tabú que implica que el negro no pueda 'poseer' a la mujer blanca, bajo ninguna circunstancia. Estamos hablando en esta ejemplificación de la experiencia del racismo encarnada en el cuerpo y mente de los colonizados.

...la crítica de Fanon a la ontología hegeliana [...] no solo provee la base de una concepción alternativa de la relación entre amo y esclavo, como la describe Hegel, sino que contribuye también a una evaluación más general de la ontología, a la luz de la colonialidad y la lucha por la descolonización [...] Fanon comienza a elaborar lo que pudiera considerarse como el aparato existencial del sujeto producido por la colonialidad del ser⁷⁴.

La crítica hacia Hegel primero, y hacia Heidegger después, radica en el hecho de que los filósofos alemanes olvidan que el proceso de constitución de la subjetividad moderna no puede ser autorreferencial, sino que el lado colonial de la modernidad permite transformar la ideología europea permitiendo que emerja una nueva forma de pensamiento, sí como forma revolucionaria, pero también con graves consecuencias no sólo para los oprimidos, sino para la humanidad misma. Podríamos afirmar, en concordancia con Eduardo Restrepo y Axel Rojas que la colonialidad del ser se refiere a: “*la dimensión ontológica de la colonialidad del poder, esto es, la experiencia vivida del sistema mundo moderno/colonial en el que se inferioriza deshumanizando total o parcialmente a determinadas poblaciones, apareciendo otras como la expresión misma de la humanidad*”⁷⁵.

Objetivos, hipótesis y planteamiento del problema

Hasta este punto de nuestra introducción, hemos desarrollado las tesis y conceptos más importantes de la teorización decolonial con el fin de mostrar los elementos que discutiremos en todo nuestro trabajo, esto permite mostrar un panorama de la situación, un marco y un esquema teórico desde el cuál se presentan los debates más importantes a este respecto.

Así, nuestro primer objetivo de investigación consiste en elaborar un análisis sobre la modernidad y la disputa epistémica en torno a su realización. Para la decolonialidad esto constituye el fundamento de una crítica de las relaciones sociales del mundo colonizado,

⁷⁴ Op. Cit. Maldonado Torres, 2007

⁷⁵ Op. Cit. Restrepo y Rojas, 2010, p. 156

este fenómeno iría más allá de una re-lectura porque se aglutina en la dinámica que considera que la transformación del mundo puede ser una realidad. Como hipótesis inicial anotamos que el discurso decolonial mira a la modernidad como un proceso unilateral, asumiendo que la suma de tensiones, prácticas y contradicciones se pueden reducir a una conceptualización general, abstracta y negativa. Sostenemos que en su propuesta teórica existe el riesgo de encerrarse en una pretensión universalista al asumirse como *pensamiento otro* desde un lugar de enunciación en el que su propuesta ético-política no cuestiona su propia producción epistémica. Su visión y su crítica de la modernidad se empobrecen cuando no logran realizar un despliegue histórico-filosófico específico que muestre las diversas modificaciones que la modernidad ha generado en la vida de los sujetos.

A este respecto, la crítica propuesta por Jeff Browitt⁷⁶ sostiene que los estudios decoloniales hacen una reducción de la modernidad al entenderla como sinónimo de colonialismo, cuando éstos la analizan situándola históricamente en 1492 y en el espacio europeo, estarían aseverando -anota el autor- que el colonialismo como tal surge en esa fecha y que es propio de Europa, cuestión que podría conducir a un anti-europeísmo, fijando la esencialidad de una modernidad única, ya que la continuidad histórica da la impresión de desaparecer.

El corte histórico anula la posibilidad de explicar el fenómeno desde diversas perspectivas de análisis y no sólo como una emergencia meramente coyuntural. De ahí que al proceder a un ejercicio crítico en torno a la modernidad (realmente existente), las tesis decoloniales afirmen que no es posible separarla de la colonialidad, porque si bien el colonialismo termina o se destruye, la segunda permanece hasta nuestros días. Browitt afirma que bajo este argumento la decolonialidad estaría apostando por una descolonización a partir de un antagonismo entre modernidad (como abstracción) frente a una cosmogonía indígena (como lo concreto), lo que abre la pregunta ¿qué es lo que está disputando

⁷⁶Jeff Browitt, "La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico", en *Cuadernos Literarios*, Vol. XVIII, No. 36, julio-diciembre, Colombia-Bogotá, 2014, pp. 25-46.

realmente la teoría decolonial?, cuestión que intentaremos abordar y problematizar a lo largo de nuestra investigación.

Nuestro segundo objetivo consiste en examinar cómo la propuesta teórica decolonial corre el riesgo de encerrarse en pretensiones lingüísticas universalistas al asumirse ella misma como *pensamiento otro*. Nuestra hipótesis de trabajo sugiere que en su pretensión de originalidad lo conflictivo no es su enunciación en cuanto tal, sino la forma de mostrarse como radicalmente diferente en un horizonte *pluriversal*. Si el *pensamiento otro* “es mejor” y por tanto “verdadero”, la contradicción aparece al elaborar categorías “diferentes” que apelan a la misma razón pero de manera invertida al intentar trascender las verdades universalistas de la modernidad desde el mismo marco epistémico que las produjo.

Por esta razón, Elena Yehia se pregunta si un determinado uso de las categorías decolonial, no moderno o *trans-moderno*, contribuye a reproducir las pretensiones universalistas abstractas de la modernidad. Si bien es necesario desarticular la colonialidad del poder, del saber y del ser, es también necesario traer a la discusión posturas y voces que pensaron y piensan más allá del eurocentrismo, y si bien es necesario que se redefinan los términos (como propuesta epistémica) para pensar la realidad de América Latina y los países colonizados, es necesario ser cautelosos para no reproducir la violencia epistémica que se critica.

De este modo consideramos el riesgo de un esencialismo fijado en la oposición entre mediación conceptual y experiencia, sobre todo en la primacía que se le otorga a la experiencia y la posibilidad de ésta de representar un colectivo en su conjunto. Sofía Soria apunta la crítica que Javier Franzé hace a Walter Mignolo, ejemplificando lo siguiente: “la condición de ‘negro’ implica una ‘experiencia’ de la esclavitud o el racismo que no requiere elaboración teórica. La esclavitud y el racismo son para el ‘negro’ accesibles a través de la experiencia y para el ‘blanco’ lo son solo a través de la mediación

teórica (marxista por ejemplo)”⁷⁷. De acuerdo a este planteamiento, la postura empirista se esencializa, no porque otorgue un rasgo de superioridad al oprimido, sino porque mira al *otro* como el único capaz de “entender” la violencia y la opresión. Se estaría esbozando, en la particular separación que hacen entre teoría y praxis, un problema epistemológico relevante: el pensamiento binario se reproduce desde un supuesto lugar enunciativo diferente.

El pensamiento decolonial no debe pretender volverse traductor o intérprete de las otras visiones, ya que se corre el peligro de querer hablar por y en nombre de los otros. Recordemos que la enunciación tiene que ver con asumir desde qué lugares hablamos; no se trata de caer en la falacia de no poder decir nada referente a un tema por no ser directamente víctima o reproductor, se trata de no hablar por los otros, se trata de dialogar, escuchar y exponer aquello que pueda ser significativo. Si al otro se le ha silenciado, la responsabilidad que tenemos ahora sea tal vez guardar un poco de silencio para que él/ella hablen por sí mismos. Para Elena Yehia si el horizonte modernidad/colonialidad/descolonialidad quiere “asumir el papel del traductor/intérprete de los conocimientos decoloniales en otro lado, entonces existe el riesgo de reproducir las jerarquías de conocimiento”⁷⁸.

Como tercer objetivo de investigación analizamos la noción de culturas oprimidas en el mundo moderno para reconocer la marcada tendencia a mirarlas como opositoras “obvias” de los procesos impositivos de la modernidad/colonialidad. Como hipótesis de trabajo argumentamos que la decolonialidad ve la “cultura” desde una visión ideologizada, como el espacio acabado, constituido y homogéneo donde las relaciones de sus miembros se dan en estrecha armonía y comparten una ideología única, que casi siempre consiste en el rechazo de occidente. En ese sentido, consideran de manera general que una “población ‘tiene’ una ‘cultura’ y habita en un ‘lugar’, olvidado que las

⁷⁷ Javier Franzé, “Fisionomía de la metafísica decolonial: lo *Damné*, una identidad sin narración”, en *Tabula Rasa*, No. 18, enero-junio, Bogotá-Colombia, 2013, p. 245

⁷⁸ Elena Yehia, “Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/descolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red”, en *Tabula Rasa*, No 6, enero-junio, Bogotá-Colombia, 2007, p. 102

contradicciones no sólo se configuran en esos pequeños espacios habitables sólo para aquellos que estén de acuerdo con los ideales de entendimiento sobre esa realidad particular.

Debemos recordar que las culturas son dinámicas y abiertas. Si bien existe un rechazo a la imposición y colonización, no podemos negar que toda cultura pretende universalizar su realidad y como tal siempre está en constante redefinición de su ser y estar en el mundo. Bajo este esquema Sofía Soria dice que el problema que se advierte radica en cómo piensan lo social. Afirma que estas explicaciones posibilitan la idea de sociedades exentas de contradicciones, y que en el terreno de la imaginación intentan configurar una sociedad que pueda “superar” de manera absoluta todas las desigualdades, como si éstas sólo fueran causa de la modernidad/colonialidad.

Para la autora, el peligro de estas suposiciones se encuentra en que “pensar lo social por fuera de la estructuración de la desigualdad asume la posibilidad de existencia, ya sea en un antes o un después del desenvolvimiento histórico, de un tipo de sociedad basada en principios, valores y prácticas diferentes a aquellos que se critican”⁷⁹; es decir, una cultura “vaciada” y homogénea que daría como resultado una crítica de la desigualdad que no sea estructural sino más bien coyuntural, ya que no alcanzan a discutir el papel constitutivo de dichas desigualdades aunque en principio parezca lo contrario. Por ende, “la idea de que lo social pueda darse más allá de la dinámica de la desigualdad conduce a la repetición de la ficción de la metafísica que imagina teóricamente formas de sociedad despojadas de la violencia moderno-occidental y anhela políticamente la superación de dicha violencia a partir de la recuperación de algo parecido al paraíso perdido: la alteridad”⁸⁰.

Estos supuestos que señala Soria forman parte de un debate y han sido duramente criticados por diversos autores que revisaremos, ya que en el fondo estaría suponiendo una suerte de esencialismo que mira a las alteridades como no contaminadas o alejadas

⁷⁹ Sofía Soria, “El ‘lado oscuro’ del proyecto interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión”, en *Tabula Rasa*, No. 20, enero-junio, Bogotá, 2014, p. 50.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 51.

de las perversiones de occidente. Asumimos en parte está crítica: en nuestra lectura, la decolonialidad estaría señalando la posibilidad de que el oprimido pueda concertar diversos mecanismos para su emancipación tanto epistémica como política y económica. Entonces, si ese otro (*damné*) ha interiorizado los procesos violentos, ha sufrido sus embates, sería totalmente legítimo plantear otras formas de reproducir su existencia, no obstante, nosotros no defenderemos la “pureza” abstracta de los pueblos indígenas o la exaltación de los oprimidos, sino la posibilidad de hacer frente a los procesos de la modernidad capitalista, ya que en sus cuerpos y mentes la opresión se ha hecho y se hace evidente.

Metodología y corpus de análisis

En tiempos recientes la teoría decolonial ha generado una crítica desproporcionada pues para algunos habría que trascenderla ya que no aporta nada nuevo y para otros nunca antes se había pensado algo de estas dimensiones. Metodológicamente no suscribimos ninguno de estos dos posicionamientos extremos y más bien intentaremos ubicar la teorización en el debate filosófico sobre América Latina porque su aporte en el terreno de la descolonización ha permitido evidenciar problemas, que si bien ya habían sido referidos con anterioridad, adquieren una relevancia trascendente en el presente. Presentamos un análisis crítico desde una perspectiva filosófica para mostrar la forma en que la teoría decolonial construye sus argumentos con el propósito de coadyuvar a una re-lectura de los procesos coloniales y descoloniales; los problemas argumentales e históricos fueron, a nuestra consideración, los que más se presentaron y los que definitivamente deben ser debatidos para la construcción de marcos teóricos más sólidos en la comprensión de esas realidades.

De esta manera asumimos teóricamente la existencia de una colonialidad del poder, del saber y del ser que atraviesa las relaciones sociales en la modernidad capitalista pero que necesita redelinear argumentativamente esos atravesamientos. Es decir, requiere de la incorporación teórica de los propios elementos de esa modernidad en lo concerniente a un proyecto de descolonización como el horizonte de transformación desde una

analítica dialéctica que potencie los entramados culturales de manera compleja y no solamente como un abstracto que se opone sistemáticamente a occidente.

Observamos que la colonialidad como matriz de poder puede redefinirse en los términos de ciertas correlaciones políticas y sociales con respecto de aquello que se ha considerado lo otro de occidente. Como atravesamiento, el fundamento de las distintas socialidades permitiría mirar lo epistemológico como una de las tantas partes que configuraron el orden social en la modernidad capitalista. Desde esta óptica, nuestro lugar de enunciación es decolonial pero cuestionando nuestra propia posición epistémica con el fin de problematizar el quehacer decolonial a casi treinta años desde su fundación. Sostenemos que la matriz colonial de poder, saber y ser nos permite entender las estratificaciones sociales a partir de 1492 en el sentido epistemológico pero puede retomar los aspectos filosóficos de la modernidad como mecanismo de cohesión para un proyecto de descolonización situado en un horizonte concreto, en la confluencia de epistemologías con plena conciencia de las contradicciones inherentes a todo proceso cultural.

La tarea consistiría en desarticular la mirada abstracta de la modernidad/colonialidad porque si no logra extenderse hacia un dominio más específico de la realidad, el discurso corre el riesgo de volverse anacrónico, cerrado y atrapado en las mismas pretensiones hegemónicas que pretende criticar. Al igual que en el trabajo elaborado por Susan Buck-Mors en *Hegel, Haití y la Historia Universal* nuestro punto de arranque metodológico es decolonial pero el entendimiento y posible solución se sitúa en la dialéctica moderna. Así, y de acuerdo con el análisis de Nelson Maldonado-Torres consideramos tres formas desde las cuales podemos ubicar al pensamiento decolonial e intentamos proponer otros elementos para potenciar la lectura y por supuesto el debate.

En primer lugar, la percepción sobre las representaciones de poder modernas que han producido y ocultado las diversas tecnologías en torno a la muerte de los sujetos y las comunidades, haciendo referencia directamente a la multiplicidad de formas en que esas tecnologías o mecanismos dan sustento a una parte de la modernidad, la más

deshumanizada: la capitalista. En segundo lugar, el proceso de colonización como un componente fundamental de la modernidad, adicionando que no es el único despliegue porque la discusión sobre los momentos fundacionales pueden confluír no negarse entre ellos, ya sea por el lado económico o por el lado cultural.

En tercer lugar, la descolonización como estrategia y forma contestataria que plantea cambios radicales en las lógicas hegemónicas de la colonialidad del poder, del saber y del ser sin desplazar el componente emancipador, asumiendo que si bien, como dice Mignolo, las teorías críticas decoloniales surgen de los lenguajes, de las categorías de pensamiento árabe, chino, africano, latinoamericano, etc., que quedaron en ruinas tras el arrase de la modernidad, existen lenguajes y categorías que aun expresados desde el centro del poder hegemónico, no son eurocéntricos *per se*.

Con relación a nuestro corpus de análisis revisamos la producción teórica de la perspectiva decolonial recuperando los tres ejes problemáticos ya enunciados y que han sido trabajados y re-trabajados desde la conformación de la red; analizamos y revisamos el andamiaje argumental, filosófico e histórico de los exponentes más importantes a este respecto en un trabajo de re-interpretación de la obra de Enrique Dussel, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, entre otros, a sabiendas de que no son los únicos pensadores de la corriente, pero sí constituyen la estructura fundamental para los posteriores trabajos que se adhieren a esta forma de pensamiento. No nos concentramos por ejemplo en los trabajos de Arturo Escobar o de Eduardo Restrepo porque si bien ha contribuido a la teorización lo hacen desde un lugar de crítica muy específico como lo es la antropología y como nosotros no debatimos una disciplina en particular sino la expresión conceptual filosófica tal discusión no estaba a nuestro alcance.

Al mismo tiempo revisamos la obra de Bolívar Echeverría a quien consideramos muy importante en la discusión sobre los temas fundamentales para la teoría decolonial pero cuya obra no se encuentra inserta en ese debate. Partiendo de un análisis diferente, el filósofo ecuatoriano-mexicano realiza observaciones que bien pudieron ser contrastadas

y puestas en diálogo para mostrar los distintos aspectos y espacios tanto del examen de la modernidad, como de los procesos de conocimiento y de las diversas formaciones culturales.

Asimismo, cuestionamos los argumentos decoloniales a partir de la crítica de diversos teóricos que en fechas recientes se han aglutinado para darle una mayor consistencia a la investigación elaborada hasta ahora, señalando los puntos más endebles y que definitivamente marcan una pauta importante a casi treinta años del inicio de esta forma de ver y entender el mundo. En este sentido nos preguntamos, ¿cuáles son los retos y las nuevas preguntas que deberían formularse (los teóricos decoloniales) para establecer una vía de análisis más específica y mejor articulada de la modernidad, el *pensamiento otro* y la cultura?

Estructura del trabajo

Con lo anteriormente expuesto decidimos estructurar nuestra investigación en tres grandes momentos tanto de la conformación de la teoría decolonial como de su respectiva crítica. En el primer capítulo desarrollamos el aparato conceptual con la problematización sobre el origen y fundamento de la decolonialidad; partiendo del análisis del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein pudimos estudiar las razones que llevaron a los autores decoloniales a distanciarse. De esta manera, si bien existe una lectura que marca la necesidad de una crítica del capitalismo, entendimos que para lo decolonial lo dubitativo es el punto de partida o lugar de la enunciación desde donde se realiza el análisis.

Al mismo tiempo establecimos las diferencias con los estudios culturales ya que como veremos, en algunas ocasiones no se ha hecho tal distinción y se piensa que son lo mismo, aquí, encontramos que la separación se da en el terreno de una geografía crítica, en el momento metodológico en el que se desplaza la categoría de clase como momento constitutivo del devenir moderno. En lo que se refiere a los estudios poscoloniales y subalternos, presentamos su conformación, y la influencia directa de éstos sobre lo decolonial, sería a nuestro juicio el elemento teórico central en la consolidación de la idea

de un *pensamiento otro* y una gnosis de frontera a través de lo epistemológico como sustrato y fundamento de su teorización.

En el segundo capítulo presentamos el fenómeno de la modernidad a partir de tres elementos que consideramos importantes en la fundamentación crítica del pensamiento decolonial. Comenzamos por problematizar la modernidad hoy desde el enfoque decolonial para ubicarnos epistemológicamente desde su lugar de enunciación y mostrar la importancia del debate. Establecimos un diálogo entre las reflexiones de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría como argumento central de la crítica de la modernidad; no se trata en modo alguno de un paralelismo sino de un método de contraste entre una lectura de la modernidad como paradigma unitario frente a otra lectura de la modernidad en sus diversos despliegues, en un análisis situado en la crítica al capitalismo. Procedimos a este contraste en función de examinar los conceptos y tratar de hacer coincidir un proyecto crítico de la modernidad con otro, de este modo, desplegamos la posibilidad de lo decolonial a través de su crítica en tanto problematización filosófica.

En el tercer capítulo trabajamos las conceptualizaciones en lo referente al *pensamiento otro* y la cultura, elementos fundamentales en la conformación de lo que José Gandarilla considera la teoría crítica decolonial: pudimos abordar el problema del universalismo para entender el desarrollo de la modernidad y el *saber/poder*, así como los proyectos descoloniales para América Latina. Dialogamos con la crítica a la postura epistémica de Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Zulma Palermo, entre otros, mostrando los límites que supone pensar en un determinismo epistemológico descubriendo que en reiteradas ocasiones los argumentos presentados carecían de un sustento empírico y lógico.

El pensamiento decolonial tiene mucho camino que andar, mucho que replantear y mucho por construir; consideramos que es una gran apuesta por entender la realidad latinoamericana del presente. Nos permite pensar más allá de las lógicas hegemónicas, y abre la puerta para que sigamos discutiendo el papel que nuestras sociedades tienen en el mundo globalizado. Pensamos que si logramos establecer los vínculos entre las

teorías y las realidades concretas que éstas pretenden explicar, podremos construir marcos epistémicos más sólidos; que no se queden reducidos al espacio académico. Que podamos articular un ejercicio social, colectivo, anti-colonial, anti-imperial, anti-eurocéntrico, basado en la diversidad de visiones del mundo. No podemos seguir pensando a América Latina solo como la entidad que resiste una y otra vez los embates del capitalismo y el imperialismo; habrá que salir y tomarse en serio el papel transformador que posee y exige nuestra sociedad; hoy, resistir no basta y por ello consideramos importante la crítica a la decolonialidad pues la ubicamos como un ejercicio ético-político permanente, que bien pudiera orientarse epistémicamente en una doble articulación para establecer una dialéctica liberadora.

Capítulo 1. Fundamentos teóricos de la perspectiva decolonial: sistema-mundo, cultura, raza y colonialidad

*“...y en el presente,
todos somos irremediablemente
los productos de nuestro pasado”
Immanuel Wallerstein.*

1.- Análisis de sistema-mundo el aspecto económico de la teoría

1.1 Capitalismo histórico y sistema-mundo, las bases del surgimiento

Los estudiosos de la decolonialidad señalan la importante aportación que el análisis del sistema-mundo –en especial las reflexiones de Immanuel Wallerstein, quien parte de la teoría marxista, en relación a la formación económica capitalista impulsada desde el siglo XVI– ha tenido en la formulación de sus investigaciones con respecto al dominio ideológico-político de occidente. En ese sentido proponemos examinar cómo se ha compuesto dicho análisis y cuáles son los puntos de encuentro que hay entre ésta y la decolonialidad, ahora no entraremos en las divergencias pues tenemos pensado llevarlo a cabo en el capítulo tres, de ahí que sólo nos concentraremos en la exposición de la teoría y cómo es que influye en el pensamiento decolonial.

El siglo XVI es para los estudiosos en ciencias sociales y otras disciplinas un periodo histórico de gran relevancia pues en él tiene lugar la emergencia del sistema capitalista de producción. Este nuevo orden va a producir desde su inicio hasta nuestros días diversas formas de control social que han determinado el ser y estar de las personas alrededor de todo el mundo. Esta etapa de la historia nos lleva a reflexionar en cómo la conquista y colonización de los pueblos sometidos fueron elementos indispensables en la configuración de un orden geopolítico⁸¹ que viabilizó el desarrollo y mantenimiento del

⁸¹ Cuando nos referimos a la cuestión geopolítica, estamos intentando pensar, reflexionar y analizar el mundo en la modernidad occidental a través no solo de la confluencia o contacto entre lo económico, lo político y lo cultural, sino en los correlatos que han supuesto históricamente la realización de la vida en sus diferentes expresiones. Esta geopolítica va más allá de las geografías pensadas como divisiones territoriales, nosotros la pensamos como el espacio de producción mundial, mediada -al menos desde el enfoque del sistema-mundo-, por lo económico, es decir, la base de toda desigualdad recae por lo general en las formas en que la extracción de plusvalía se convierte en el soporte para la acumulación. Esta visión

capitalismo. Este nuevo sistema surge como una *fuerza motriz* que buscaba romper las estructuras del feudalismo para establecer nuevas pautas en las tres grandes esferas de la vida social (económico, político y cultural). La primacía de libertad del individuo y la utilización de su fuerza de trabajo en beneficio propio suponía que algo comenzaba a gestarse y que el cambio del mundo era algo tangible y real.

Europa⁸² constituye el espacio geográfico y simbólico de la génesis de esta forma de producción, se plantea como un proyecto civilizatorio que marcaría las relaciones sociales de todo el mundo. El capitalismo es considerado desde su inicio como una geopolítica mundial y por tanto el análisis histórico del mismo no puede ser situado desde un sólo espacio. Si buscásemos un origen resultaría insuficiente señalar solo una fecha y un lugar, habría que explorar los hechos correlativos de este capitalismo que si bien puede situarse con la producción de pequeños burgos en la Europa del siglo XII como lo refiere Bolívar Echeverría, ello no significaría que es indisociable de una perspectiva mundial.

En el despliegue del capital sus raíces son europeas pero su crecimiento y fortalecimiento son mundiales. Sin esta distinción entre el surgimiento y el despliegue la lectura que tenemos sobre el mismo se torna etnocéntrica⁸³ pues se desvincula (como se ha hecho y se sigue haciendo en ciertas lecturas de la historia) de otros procesos que en el camino de su desenvolvimiento permitieron la expansión del sistema de acumulación capitalista.

se puede pensar como extremadamente reduccionista, lo que intentaremos exponer no es la idea de que el aspecto económico lo es todo, sino que es una base elemental para entender las relaciones sociales en la vida cotidiana.

⁸² Entendemos que hablar de Europa y Occidente como sujetos conformados de manera apriorística es un momento primario y necesario de la reflexión, pero una abstracción sin la correlación histórica sobre su especificidad corre el riesgo de convertirse en categoría totalizante, en este sentido, nosotros asumimos que el uso de estas categorías debe ser siempre problematizada en el contexto de su análisis para evitar caer en la trampa de la abstracción como idea acabada. No estamos en contra de su uso pero para la presente investigación pondremos en cuestión la forma en que la decolonialidad las usa, ya que no es lo mismo hablar de la Europa noroccidental que de una Europa periférica o del desarrollo del capitalismo en Francia, Inglaterra o España por ejemplo.

⁸³ Utilizamos el termino etnocéntrico pues no será hasta entrados en el siglo XVII y XVIII que la disputa por el control epistémico (como disputa hegemónica) tomará como eje central de la forma capitalista una lectura eurocentrada que tiene un peso importante en la edificación del *poder/saber* occidental con respecto a las otras culturas. Lo que nosotros encontramos en el interior de la discusión es cómo una visión particular de la historia de occidente deviene universal. Europa profiere sus procesos históricos en ciertas especificidades concretas; la generación de sus conocimientos no es aislada, siempre está en contacto con otras realidades; es así como produce conocimiento, saberes y epistemologías. Véase. Susan Buck-Morris, *Hegel, Haití y la Historia Universal*, FCE, México, 2013.

El capitalismo es un sistema social e histórico⁸⁴ que tiende a expandirse para modelar un tipo de sociedad que sustente el proceso de la acumulación y que en el *continuum* de la historia se va transformando constantemente. En el análisis que realiza Immanuel Wallerstein el capitalismo surge como moderno sistema mundial a lo largo del siglo XVI con la modernidad europeo occidental⁸⁵. Los elementos de la expansión occidental los ubicamos en la acumulación originaria en Europa y en el asentamiento de las colonias en América y en todo el mundo colonizado. Esta acumulación originaria será la base necesaria para que el expansionismo del sistema-mundo operé en los diversos terrenos de la vida social pues es el motor que va a impulsar el desarrollo del capitalismo en su forma histórica, al menos durante cuatro siglos.

Este capitalismo histórico es el “escenario integrado, concreto, limitado por el tiempo y el espacio, de las actividades productivas dentro del cual la incesante acumulación ha sido el objetivo o ‘ley’ económica que ha gobernado o prevalecido en la actividad económica fundamental”⁸⁶, este tiempo y espacio fijará en la geopolítica mundial el inicio de su propia expansión, pensando el tiempo occidental como la coordenada a seguir y el espacio mundial como el garante de su reproducción. De ahí que, como sugieren Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, si el moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo XVI, América como entidad geosocial también surge en el mismo siglo; la creación de esta entidad, “fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía-mundo capitalista no

⁸⁴ Immanuel Wallerstein, “La mercantilización de todas las cosas: la producción de capital”, en *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, España, 2016, p. 2

⁸⁵ Señala el autor, ‘durante el periodo comprendido entre, digamos, 8000 a. de n.e. y 1500 de n.e., coexistieron en el planeta múltiples sistemas históricos [...] El imperio-mundo era la forma ‘fuerte’ durante esa época, ya que, doquiera que se extendiera, destruía y/o absorbía tanto minisistemas como economías-mundo [...] alrededor del año 1500, una de esas economías-mundo [la europea] se las arregló para no sufrir ese destino. El ‘sistema-mundo moderno’ nació, por razones que habría que explicar, de la consolidación de una economía-mundo, por lo que tuvo tiempo para alcanzar su pleno desarrollo como sistema capitalista. Debido a su lógica interna, esta economía-mundo capitalista se extendió más tarde hasta abarcar a todo el globo, y en ese proceso absorbió a todos los minisistemas e imperios-mundo existentes. Así hacía finales del siglo XIX existía por primera vez en la historia un único sistema histórico, nos encontramos todavía en esa situación’. Véase Immanuel Wallerstein, “El análisis de los sistemas-mundo”, en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Akal, 2004, p. 143

⁸⁶ Op. Cit. Wallerstein, 2016, p. 7

hubiera tenido lugar sin América”⁸⁷. Tres factores determinaron que esta circunstancia histórica pudiera dar vida al mundo moderno.

El primero de ellos se refiere a una expansión del volumen geográfico del mundo; el segundo, al desarrollo de variados métodos del control del trabajo, y el tercero, a la creación de aparatos de estado relativamente fuertes, que se convertirían posteriormente en los grandes centros de la economía-mundo capitalista y además la mundialización del mercado, a partir del flujo mercantil entre América-Europa, lo que desplaza las formas no centralmente mercantiles de Asia. En este sentido, América fue esencial para la realización del proyecto civilizatorio occidental pues ofrecía un terreno de experimentación que condujo a la consolidación de los grandes centros de poder en el mundo.

En estas nuevas formas de trabajo la producción y la acumulación de capital se van a instaurar a través del ocultamiento de los mecanismos de la explotación: extracción de plusvalor y lo que ideológicamente se ha pensado como la separación entre el sistema económico y político.⁸⁸ Parecía entonces, que este escenario era relativamente autónomo con respecto del económico pues formulaba un proyecto que sustentaba y al mismo tiempo no cuestionaba el desarrollo de las fuerzas productivas tanto en Europa como en América. Todo ello favorecerá a pensar en que el aspecto económico era continuo, generalizado y positivo.

De ahí la necesidad del análisis del sistema-mundo por articular puntos de convergencia para reconocer que el desarrollo del capitalismo histórico y las formas de explotación de trabajo en las periferias fueron un factor decisivo en la conformación de la modernidad. Si la acumulación originaria permite echar andar el proyecto, su consolidación no se

⁸⁷ Aníbal Quijano, Wallerstein Immanuel. “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992. Trayectorias históricas y elementos del desarrollo*, Vol. XLIV. No 4, UNESCO, Diciembre, 1992, p. 583

⁸⁸ Op. Cit. Wallerstein, 2016, p. 21

puede desvincular de las periferias pues son su fuente principal de acumulación, experimentación y legitimación del sistema productivo⁸⁹.

Hacia finales del siglo XVIII los ideales de la Revolución Francesa sirvieron como la base para una nueva estructura política que permitirá a Europa poner en marcha un proyecto no sólo económico sino fundamentalmente económico-político basado en el mercado, el estado-nación, la república y la sociedad civil. Esta nueva forma de politicidad tiene dos aspectos importantes para su fundamentación. El primero tenía que ver con que “el cambio político no era excepcional ni extraordinario, sino algo normal, y por ende, constante” y el segundo, que la soberanía “–el derecho de un estado a tomar decisiones autónomas dentro de su territorio– no radicaba en (pertenencia a) un monarca o legislatura sino al ‘pueblo’ quien, por sí mismo, podía legitimar un régimen”⁹⁰.

La articulación del proyecto político liberal funcionó como la base teórica del capitalismo mundial porque fundó la idea de un cierto tipo de subjetividad individual donde el mercado sería el garante de la economía y el estado de los derechos individuales que conformarían a la sociedad civil, de ahí que la soberanía del estado sea responsabilidad del pueblo libre. En el análisis del sistema-mundo estos tres elementos (mercado, estado y sociedad civil) se encuentran vinculados al ser considerados “una zona espacio temporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales, una que representa una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas”⁹¹.

⁸⁹ La explotación como el corazón mismo de la producción se materializa tanto en la metrópoli como en la periferia, además de que la explotación derivada de la división internacional de trabajo y el proceso de proletarianización de las periferias mundiales potenció un proceso de acumulación muy importante para el desarrollo del capitalismo. Aunque para Wallerstein es de sorprender que en cuatro siglos de existencia del capitalismo histórico la proletarianización sea tan baja pues considera que en total no se ha alcanzado ni el 50%. Apunta que una de las novedades del capitalismo histórico ‘es la correlación entre división del trabajo y valoración del trabajo’, esta valoración la entendemos en función de la asignación de roles en lo social: el sistema produce efectos en lo cotidiano: lo que se hace necesario para la acumulación tiene que ver con quienes realizan unas actividades y quienes otras. De ahí que cuando Wallerstein señala que ‘esta distinción contribuyó a asegurar que la mercantilización del trabajo fuera extensiva’, al mismo tiempo quedaba limitada pues en esta asignación parecía que no podía trascender sus propios marcos de producción. Véase Immanuel Wallerstein, “La mercantilización de todas las cosas: la producción de capital”, en *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, España, 2016, p. 1-20

⁹⁰ Immanuel Wallerstein, “Orígenes históricos del análisis de sistemas-mundo: de las disciplinas de las ciencias sociales a las ciencias sociales históricas”, en *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México, 2005, p. 16

⁹¹ *Ibíd.*, p. 32

Consideramos que estas estructuras del capitalismo histórico tienen que ver con la producción y explotación en que se desarrolló el sistema, con la base teórico-ideológica para el funcionamiento del orden social tanto en Europa como en las colonias y con la reestructuración del orden capitalista en el siglo XX.

En este orden de ideas hay dos elementos del análisis de sistema-mundo que queremos señalar pues son la base económica en la reflexión decolonial, funcionan como elemento articulador pero al mismo tiempo son criticados porque dan pie a un reduccionismo economicista que deja fuera del análisis el componente cultural. El primero elemento es el que tiene que ver con que el sistema-mundo desde su inicio puede ser considerado como una economía-mundo, Wallerstein entiende esto como una gran “zona geográfica donde existe una división de trabajo, flujo de capital y trabajo que no está limitada por una política unitaria”⁹²; esta no limitación permite que el trabajo explotado y desigual garantice la acumulación sostenida.

El segundo, que la mano de obra esclava o semiesclava posibilitó diferencias de trabajo explotado en las periferias⁹³ pues las fuerzas productivas se desarrollaban de manera

⁹² *Ibíd.*, p. 40

⁹³ En el análisis del termino periferia expuesto por Raúl Prebisch encontramos justamente que en el ‘desarrollo’ de América Latina la subordinación de ésta a la hegemonía económica de Europa será el gran potencializador que históricamente ha sido desigual, es decir, si pensamos en el desarrollo en su manera contemporánea tenemos la oportunidad de vislumbrar no un proceso novedoso sino una discursividad histórica que se ha transformado a lo largo del tiempo, pero que el cambio no es sólo de nomenclatura sino fundamentalmente en la extracción de plusvalor y de recursos naturales. Lo que hoy se denomina centro (s) y periferia (s) es algo que no tiene que ver con la voluntad de los sometidos a no civilizarse sino que el despliegue de la periferia sea prácticamente una imposibilidad como lo refiere la teoría de la dependencia. Es bajo este contexto que el desarrollo nace y comienza a pensarse como la forma de hacer frente a estos cambios estructurales por los que el mundo atravesaba. Así, en la I declaración Interaliada y la Carta del 1941 se ‘considera que la única base cierta para la paz reside en que todos los hombres libres del mundo puedan disfrutar de seguridad económica y social’ el primer mecanismo para el ‘progreso social’ sería el económico, esto queda reafirmado en la Declaración de las Naciones Unidas en 1942 y en la Conferencia de las Potencias Aliadas de 1943. La división internacional del trabajo y el cambio en las formas mercantiles del mundo aseguró a ciertos países adquirir las materias primas y transformarlas en satisfactores procesados. Esta división colocará en el centro de su proceso la dinámica de la diferencia y dependencia. Bajo este marco el papel de los países atrasados será sólo el de exportadores de materias primas y compradores de artículos manufacturados. Por tanto, el papel del desarrollo desde los márgenes del centro siempre lleva a la contradicción de que éste es imposible para la periferia ya que es una condición necesaria para la reproducción ampliada del capital. El *Laissez-Faire* enmarca el supuesto de que la economía sería la garante necesaria para llegar al tan anhelado progreso, eliminar el estado o reducirlo a su mínima expresión para dar paso a la libertad de los mercados no regulados. Así pues, como señala Jordi de Cambra, el desarrollo pensado reduccionistamente parte de privilegiar primero, ‘el crecimiento económico

paralela pero distinta con respecto del centro, esto generó “una amplia división social del trabajo que, en el curso del desarrollo histórico del capitalismo se ha hecho más y más extensiva en el plano funcional y geográfico y, simultáneamente más y más jerárquica”⁹⁴. La posibilidad de que estas relaciones de subordinación se den en los marcos de estratificación de la fuerza de trabajo va de la mano con la creación de una estructura política que pretendía ser homogénea en el sentido de que se pueda mantener dicha estratificación entre fuerza de trabajo que llamaremos de primer y segundo orden.

1.2 El Estado en el sistema-mundo

Si partimos de la idea de que el sistema-mundo es siempre una economía-mundo capitalista sería necesario la formación de una serie de instituciones que van a facultar el funcionamiento de dicha economía. Una de las primeras instituciones será el mercado que es a la vez una: “estructura local concreta en la que los individuos o compañías compran y venden mercaderías, y una institución virtual a lo largo del espacio en donde tienen lugar los mismos tipos de intercambio”⁹⁵ bajo el supuesto de un intercambio igualitario y libre; el problema con ello es que:

...el mercado absolutamente libre funciona como ideología, un mito y una influencia restrictiva, pero nunca como una realidad cotidiana. Una de las razones por las que un mercado totalmente libre no es una realidad cotidiana, si es que alguna vez fuera a existir, es que volvería imposible la acumulación incesante de capital. Esto puede parecer una paradoja, porque es cierto que el capitalismo no puede funcionar sin mercados, y también es cierto que los capitalistas dicen con regularidad que están a favor del libre mercado. Pero

como condición y causa del desarrollo general y específicamente del social’, segundo, ‘parte de una ingenua y acrítica concepción de la expansión tecnológica como motor de crecimiento que permitirá una mayor acumulación de riqueza, que nos llevara al reino de la libertad’ en un supuesto orden de igualdad entre las naciones. Véase Raúl Prebisch, *Capitalismo periférico*, FCE, México, 1981. Antonio Menéndez, *Comunicación social y desarrollo*, FCPyS, UNAM, México, 1977. Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1991. Jordi de Cambra “Desarrollo y subdesarrollo del concepto desarrollo: Elementos para una reconceptualización”, ponencia presentada en el congreso Análisis de Diez Años de Desarrollo Humano, celebrado en Bilbao del 18 al 20 de febrero de 1999, organizado por el Instituto de Estudios sobre el Desarrollo Humano y la Economía Internacional de la Universidad del País Vasco. David Listar Boch, *Anticooperación. Interferencias globales norte-sur. Los problemas del sur no se resuelven con más ayuda internacional*, Icaria Antrazyt, Barcelona, 2009.

⁹⁴ Op. Cit. Wallerstein, 2016, p. 20

⁹⁵ Op. Cit. Wallerstein, 2005, pp.42-43

los capitalistas necesitan, de hecho, mercados no completamente libres, sino mercados parcialmente libres.⁹⁶

Es decir, la idea de que el libre mercado sin regulación es el anhelo del capital tiene diferentes matices, pues ni es el anhelo ni puede funcionar de manera absolutamente libre. En términos generales, el mercado necesita de ciertos mecanismos regulatorios para mantener el ciclo de acumulación y la “competencia” entre los capitalistas. Estos mecanismos emanan de las políticas que cada estado genera para beneficiar a un grupo particular. En lo teórico, esta regulación debería ser mínima o no existir pues de lo que se trataría es de incentivar la competencia. La formulación de “leyes antimonopólicas” resulta no ser coincidente con lo que pasa en lo concreto pues la generación de estas políticas beneficien a unos y no a otros.

Así, entre los competidores, aquellos que no resultan “ganadores” instituyen convenios para solventar la desventaja frente a los acumuladores que encabezan el proceso; buscan negociar políticamente la ventaja del primero generando prácticas monopólicas que parecen una contradicción con respecto de la idea sobre los muchos competidores, pero ésta es realmente la forma en como el capitalismo histórico se ha robustecido, por ello la producción en la economía-mundo capitalista va desde los centros a las periferias⁹⁷. Es importante destacar que, en el capitalismo histórico, el estado funcionará como una especie de catalizador del proceso de acumulación: éste será quien garantice que las relaciones de producción entre los centros y las periferias estén acotadas a los marcos que la producción central establezca, con ello la idea de la reducción o desaparición del estado es más una ilusión porque dependiendo de la estructura en la cual se sustente buscará por todos los medios el beneficio a costa de la dependencia de los países “atrasados”. Por ello:

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ Wallerstein explica que al referirnos a los estados centrales y periféricos en relación con los procesos productivos, el ciclo Frondatieff de los cincuenta o sesenta años -donde la fase A es la expansión, la fase B el estancamiento y cuando el ciclo termina vuelve a la situación en la que estaba- resulta problemático pues los procesos de producción se vuelven cada vez menos beneficiosos y el ciclo necesita un viraje distinto que ya no es coincidente con esta forma de explicación.

...el capitalismo funciona a través de los mecanismos del mercado, basados en la 'ley' de la oferta y la demanda, suponemos que requiere, y que los capitalistas desean, un mercado perfectamente competitivo, cuando lo que requiere y los capitalistas desean realmente son mercados que puedan utilizarse y eludirse al mismo tiempo, una economía que combine de forma adecuada la competencia y el monopolio⁹⁸.

Podemos agregar que dentro del capitalismo histórico se potencializó un ajuste político más eficaz con relación a las estructuras estatales, según Wallerstein para entender el funcionamiento del estado hay algunos elementos a considerar. Primero, la jurisdicción del territorio, es decir, los estados tenían fronteras, éstas “estaban jurídicamente determinadas, en parte mediante la proclamación legal por el Estado en cuestión y en parte mediante el reconocimiento diplomático de otros Estados”⁹⁹. Segundo, el “derecho legal de los estados a determinar las normas que rigen las relaciones sociales de producción dentro de su jurisdicción territorial”¹⁰⁰, se asegura el incremento de la fuerza de trabajo a través del control de las relaciones sociales primero como formas forzadas después como formas libres e individuales. Tercero, la capacidad impositiva de los estados refiere que:

...los impuestos no fueron en modo alguno un invento del capitalismo histórico: las estructuras políticas anteriores también utilizaron los impuestos como fuentes de ingreso para los aparatos de Estado. Pero el capitalismo histórico transformó los impuestos en dos sentidos. Los impuestos se convirtieron en la principal (y de hecho aplastante) fuente regular de ingresos estatales. En segundo lugar, los impuestos han sido un fenómeno en constante expansión a lo largo del desarrollo histórico de la economía-mundo capitalista en cuanto porcentaje del valor total creado o acumulado¹⁰¹.

Dentro de la economía-mundo capitalista la intervención estatal al apropiarse una parte del salario producido por la fuerza de trabajo mantiene las estructuras político-

⁹⁸ Immanuel Wallerstein, “El análisis de los sistemas-mundo”, en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Akal, 2004, p. 309

⁹⁹ Op. Cit. Wallerstein, 2016, pp. 39-48

¹⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁰¹ *Ibíd.*

económicas y mantiene su reproducción. Esta obligación del impuesto solventa en gran medida la existencia del estado y de manera tangencial la del capitalista. No sólo se extrae plusvalía sino que una parte del ingreso del trabajador se “sustraer” para seguir manteniendo el orden vigente bajo el supuesto de relaciones igualitarias entre patronos y trabajadores. Esto nos lleva al cuarto y último punto que tiene que ver con la variación del grado de poder de cada aparato del Estado:

...los Estados han estado situados en una jerarquía de poder efectivo que no puede ser medida ni por el tamaño y la coherencia de sus burocracias y ejércitos ni por sus formulaciones ideológicas acerca de sí mismos, sino por su capacidad efectiva de fomentar con el tiempo la concentración de capital acumulado dentro de sus fronteras en comparación con Estados rivales¹⁰².

Podemos decir que es el Estado el que responde a los procesos productivos y de acumulación. Para Wallerstein “los acumuladores de capital utilizaban sus propias estructuras estatales para que los ayudaran a acumular capital, pero también necesitaban algún un sistema de control *contra* sus propias estructuras estatales”¹⁰³.

1.3 Las pugnas ideológicas en el sistema-mundo moderno

Para observar el funcionamiento de estos estados habría que examinar cómo se establecieron los ingresos en el sistema-mundo moderno con la finalidad de entender cómo es que a través del proceso económico de acumulación la forma jurídica encarnada en el estado tenía un impacto en la vida cotidiana a través de las unidades domésticas, que entendemos como un grupo de personas que conviven colectivamente para conjuntar sus ingresos y de esta manera sobrevivir. La importancia de estas unidades es

¹⁰² *Ibíd.*

¹⁰³ Wallerstein explica que para entender la lucha por la hegemonía del capitalismo tres importantes conflictos en la historia mundial nos lo proporcionan: las Provincias Unidas en el siglo XVII en los países bajos, la gran Bretaña en el siglo XX y Estados Unidos en el siglo XX. Si pensamos en la gran guerra (primera y segunda) la perspectiva que apuntará el autor tiene que ver con que la base de la victoria nunca fue militar sino económica. La competencia entonces se ubica en tres grades esferas: la de la producción y la agroindustria, la del comercio y la de las finanzas.

que los miembros de su grupo no necesariamente comparten lazos de consanguinidad sino que están centrados principalmente en el ingreso y el consumo¹⁰⁴.

Cinco tipos de ingresos se daban en el sistema-mundo moderno y contribuían al proceso de acumulación pues de ello dependía enteramente la forma en que los centros definieron las formas de trabajo y las formas de ingreso. Decidimos incluirlos en nuestra reflexión pues si bien la teorización decolonial no analiza este tema, nosotros encontramos que es un sustento importante en la conformación de las estratificaciones sociales en el sentido que estas unidades se consolidaron a través de la estratificación social (género, raza, etnia, clase entre otros) que si estudian los decoloniales.

Estos cinco tipos se dividían en salario¹⁰⁵, actividad de subsistencia¹⁰⁶, pequeña producción¹⁰⁷, renta¹⁰⁸ y por último pago de transferencia¹⁰⁹. Estos ingresos permitían a las unidades domesticas funcionar, Wallerstein señala que en la práctica dichas unidades no se desempeñan sin los cinco tipos de ingreso puesto que al ser un grupo más o menos reducido lo primordial era el consumo y en ese sentido su subsistencia. Las actividades y la forma de relacionarse al interior de las unidades se daban por lo general en función de la edad y del género, se articularon como las agencias primarias de socialización apoyada en las instituciones como el ejército, la escuela y la iglesia.

¹⁰⁴ Op. Cit. Wallerstein, 2005, pp. 51-54

¹⁰⁵ 'Lo que significa pago por personas fuera del ámbito familiar por el trabajo de un miembro de la unidad que podía ser ocasional, regular y que en muchas de las ocasiones flexible'. Véase Wallerstein, 2005, pp. 51-54

¹⁰⁶ 'Habitualmente definimos este tipo de trabajo de modo muy estrecho, tomándolo solo como el esfuerzo de personas rurales para cultivar alimentos y producir elementos para el consumo propio sin hacerlos pasar por un mercado'. Al haber numerosas actividades dentro de éstas se convierte en una gran parte del ingreso. Véase Wallerstein, 2005, pp. 51-54.

¹⁰⁷ 'El producto producido al interior de la unidad doméstica pero vendido por dinero en el mercado', esta producción mínima aseguraba el ingreso para mantener la unidad segura de alguna manera. Véase Wallerstein, 2005, pp. 51-54

¹⁰⁸ 'Que puede ser obtenida de alguna inversión mayor de capital', no es trabajo puesto que está centrada más en las propiedades. Véase Wallerstein, 2005, pp. 51-54

¹⁰⁹ 'Que puede originarse en personas cercanas a la unidad doméstica como cuando se ofrecen regalos o prestamos de una generación a otra al momento del nacimiento, matrimonio o muerte' esto se refiere al ingreso de un individuo en virtud de una obligación de un tercero de proveerle de dicho ingreso. Véase Wallerstein, 2005, pp. 51-54

Desde una perspectiva general, las unidades domésticas tienen una estructura más o menos definida sobre la forma en la cual sus agentes o miembros deben actuar en lo social. Es importante realizar esta especificación en la medida de las relaciones que la economía-mundo fijó como universales en función no sólo de las actividades económicas sino en lo social y cultural. La prioridad específica de los marcos de producción capitalista se desplegaba de manera más o menos homogénea porque dentro de esta discursividad la prioridad eran “las reglas generales aplicadas en forma igual a todas las personas y por lo tanto el rechazo a las preferencias particulares en la mayoría de las esferas”¹¹⁰.

Este universal (ismo) necesario para la reproducción del capital supone un riesgo, ya que toda forma de estratificación social es excluyente. La amenaza queda expuesta cuando en este criterio universalista se descubre la desigualdad social que conlleva el proceso de acumulación. Por un lado, se instauran los criterios y mecanismos del trabajo (que será trabajo explotado) y por el otro los marcos de las relaciones sociales a través de una discursividad homogeneizante lo que da como resultado una jerarquización donde “la norma del universalismo es tranquilizadora para quien se beneficia de ella”¹¹¹ y quienes la poseen “hace que sientan, merecedores de lo que poseen”¹¹².

La realización de este universalismo es solamente realizable en el sistema-mundo moderno. Para el autor, en sistemas anteriores las ideologías no eran necesarias pues no tenían una influencia decisiva en los marcos de sociabilidad. Lo que hace particularmente diferente al sistema-mundo moderno es que dicha ideología es imperativamente necesaria pues es a través de ella como se va a organizar la vida social tanto para el proceso de acumulación como para la mercantilización de la vida.

Por ello en el análisis del sistema-mundo el universalismo que se hace efectivo en los albores del siglo XVII posibilita los fines de la realización humana a través del liberalismo, tanto en su sentido económico como en su sentido político. Los baluartes revolucionarios del siglo XVIII supusieron las relaciones sociales a través de las libertades individuales

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 60

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 62

¹¹² *Ibíd.*

(liberales), esto generó una pugna entre grupos que se disputaban el poder y que llevan a Wallerstein a señalar la línea de los conservadores como la primera ideología en nacer.

Es conveniente destacar que la ideología conservadora es señalada por el autor como contrarrevolucionaria. El conservadurismo será una respuesta a esta nueva forma de lo político al interior de las relaciones económicas del capitalismo. Los argumentos conservadores se pronunciaban por una estrategia restauradora de los poderes jerárquicos y el mantenimiento de las instituciones tradicionales. Por su parte, los liberales señalaban que el “retorno al antiguo régimen era tanto indeseable como imposible”¹¹³, argumentaban que sería a través de la meritocracia y la igualdad de oportunidades como la sociedad debería organizarse. Lo que de entrada puede parecer una contraposición entre ambos grupos supone realmente una pugna centrada no en la eliminación de toda jerarquía, sino solamente en la eliminación de la jerarquía heredada.

La naturalización de las formas individualistas garantizaba que el acceso a las libertades sólo fuera para un cierto sector: la estratificación permanecía porque no todos podían participar de la libertad derivado de su condición (por ejemplo, esclavos, mujeres, pobres, etc.). De esto se desprende que la lucha entre liberales y conservadores contiene el proyecto político que, dentro de los marcos de ese universalismo va a potenciar las estructuras para la conformación del naciente estado-nación moderno y al mismo tiempo las formas de acceso al conocimiento a través de espacios de producción intelectual.

El sistema-mundo establecía los cambios necesarios para que en el proyecto civilizatorio de la nación moderna fueran únicos y legítimos para todos. Si pensamos en el impacto de la Revolución Industrial en el sistema-mundo, la disputa entre conservadores, liberales y radicales se convirtió en el escenario político para fijar las funciones de las nuevas formas jurídicas estatales donde los tres grupos adoptaron el programa liberal puesto que había algunos aspectos centrales donde todos coincidían. Estos elementos tenían que ver con:

¹¹³ *Ibíd.*, p. 88

...la gradual extensión del voto y, concomitantemente con éste y esencial para ello, la expansión del acceso a la educación; acrecentar la función del Estado en la protección de sus ciudadanos contra los peligros del lugar de trabajo, expandir las prestaciones sanitarias y el acceso a éstas y minimizar las fluctuaciones de ingreso en el ciclo vital, trasformando a los ciudadanos de un estado en una nación¹¹⁴.

Para hacer efectivas estas demandas fue necesario un proyecto nacionalista tanto en el terreno geográfico pero en especial en el imaginario colectivo pues requería de una esfera donde se pudieran realizar dichas demandas. Así, la unidad doméstica funcionaba como el primer acercamiento de los sujetos con esta forma de vida, con la “universalización” del voto y el acceso a la educación el proyecto político quedaba justificado como un ordenamiento jurídico de ley y orden donde el garante de las libertades y derechos civiles era el estado a través de la creación de diversas instituciones.

¿Por qué era necesario un proyecto nacionalista?, porque ello iba a permitir y de hecho permitió que el orden jerárquico de la sociedad quedara legitimado, aunque esta forma política fuera realmente un escenario ilusorio para la mayoría de las naciones colonizadas. La pretendida libertad se sustentaba en pura libertad económica “dado que el capitalismo precisa que los factores de la producción –trabajo, capital y mercancías– fluyan libremente, suponemos que los capitalistas desean una libertad de circulación total, cuando en realidad lo que desean es una libertad de circulación parcial”¹¹⁵, esta parcialidad en lo real controlaba el acceso a las nuevas formas políticas pero en lo ideal se pensaba que era el mejor camino a seguir.

1.4 Raza y Etnia formas de estratificación social en el sistema-mundo

La jerarquización social nunca fue arbitraria ni casual sino que se conformó al menos desde el siglo XVI desde una base racial/étnica para la legitimación de la explotación. Para Wallerstein, la noción culturalista centrada en los procesos de construcción de las

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 92

¹¹⁵ *Op. Cit.* Wallerstein, 2004, p. 310

distintas identidades sociales son fundamentalmente culturales y no económicas pues habría que tomar como referente central la correlación estrecha:

...entre etnia y el papel ocupacional/económico en las diversas zonas tiempo-espacio del capitalismo histórico. Y también sugiero que estos repartos de la fuerza de trabajo han variado con el tiempo, y que, a menudo que variaban, variaba también la etnia por lo que respecta a las fronteras y los rasgos culturales que definen el grupo, y que apenas existe correlación entre el actual reparto étnico de la fuerza de trabajo y los modelos de los supuestos antecesores de los actuales grupo étnicos en los periodos anteriores al capitalismo histórico¹¹⁶.

Para el autor esta *etnización* de la fuerza de trabajo en el sistema-mundo ha tenido tres consecuencias a considerar. Primero, que “ha hecho posible la reproducción de la fuerza de trabajo [...] en el sentido de proporcionar suficientes trabajadores de cada categoría a los niveles de expectativas de ingreso apropiados en términos tanto de las cantidades totales como de las formas que tomarían los ingresos de la unidad doméstica”¹¹⁷, en la reproducción de la fuerza de trabajo estratificada existió una subordinación de la mano de obra en las periferias que se determinaba por los procesos productivos venidos de la “autorregulación” del mercado.

Segundo, que estableció “un mecanismo incorporado de formación de la mano de obra, asegurando que una buena parte de la socialización en tareas ocupacionales se realizara dentro del marco de unas unidades domésticas étnicamente definidas”¹¹⁸. Mientras la mano de obra central funcionaba dentro de los marcos de “legalidad estatal” y de “libertad”, la mano de obra periférica quedaba subordinada a los papeles determinados por su propia condición subyugada.

Tercero, y el más importante para Wallerstein, que “la etnización ha consolidado la jerarquía de los papeles ocupacionales/económicos, proporcionando un fácil código para

¹¹⁶ Op. Cit. Wallerstein, 2016, p. 67

¹¹⁷ *Ibíd.*

¹¹⁸ *Ibíd.*

la distribución de la renta global, revestida de la legitimación de la tradición”¹¹⁹. El papel de las personas en el sistema se sustenta en las determinaciones étnicas –siempre diferenciadas de la cultura hegemónica–¹²⁰ y biológicas¹²¹ a través de una estratificación basada en rasgos fenotípicos. Esta última consecuencia lleva a la formación de un racismo institucional que mantenía en funciones el proyecto liberal político-económico de los centros de poder.

Este racismo se hacía efectivo mediante la idea de que había unos sujetos que se encontraban por encima de otros, la estratificación de alguna manera borraba el reconocimiento en las fuerzas productivas de las periferias pues eran consideradas atrasadas con respecto de su desenvolvimiento ya no sólo económico o político, sino también histórico, aunque se considerasen así por las razones equivocadas, pues el atrasado venía determinado por ese mismo proyecto político.

Por ello el racismo en el análisis del sistema-mundo no se entiende como un miedo al extranjero, sino como: “el modo por el cual diversos sectores de la fuerza de trabajo dentro de la misma estructura económica fueron obligados a relacionarse entre sí. El racismo fue la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de sus recompensas”¹²².

Se comprende en este sentido que las especificidades en las formas de relacionarse socialmente eran diversas pero compartían al menos un rasgo común: la línea del color

¹¹⁹ *Ibíd.*

¹²⁰ Es en este sentido en que occidente va a configurar una idea en torno al derecho, primero de orden divino y posteriormente de orden racional de civilizar aquello que no se encuentra dentro de su paradigma. Cuando Europa se piensa a sí misma como superior, articula un discurso y praxis en torno a su papel en la misión civilizadora del mundo. Recordemos, que al pensar en un sistema mundial, el conquistador tiene el derecho de nombrar aquello que ‘no tiene nombre’, como lo refiere Leopoldo Zea. Pero en este derecho de nombrar estará implícito un juego de poder que proyecta la diferenciación étnico/racial.

¹²¹ En el debate Sepúlveda-Las Casas la reflexión sobre si el indio era humano o no, el derecho de civilizar-evangelizar, los métodos, las formas y las relaciones de poder con la hegemonía dominante fueron esenciales para ubicar a los ‘nuevos’ actores en algún sitio de la historia. Para Las Casas era necesario un respeto y reconocimiento del otro sin recurrir a la violencia, para Sepúlveda la guerra se hace justa cuando el indio se resiste a civilizarse: la disputa era por el universal. Véase Immanuel Wallerstein. “¿Injerencia en los derechos de quién? Valores universales vs. Barbarie”, en *Universalismo Europeo. El discurso del poder*. Siglo XXI, México, Argentina, España, 2007.

¹²² *Ibíd.*

(aclaramos que de ninguna manera es el único punto, señalamos el que puede ser más evidente y que sirve para explicar nuestro argumento). Desde este lugar, la lectura que hace Wallerstein del racismo tiene que ver con una base principalmente económica, a saber: “el racismo ha servido como ideología global para justificar la desigualdad [...] ha servido para socializar a los grupos en su propio papel dentro de la economía [...] ha funcionado como ideología autorrepresiva, modelando las expectativas y limitándolas”¹²³.

Tanto en el centro como en la periferia se asumía el papel de cada uno de los involucrados en el proceso de acumulación capitalista, esto tenía serias contradicciones pues desde la conquista y colonización de América las resistencias se hicieron efectivas, lo que no se puede dejar de señalar es el alto impacto que ello ha supuesto para la conformación de ciertas identidades culturales, pues el proyecto no era sólo legitimar la estratificación, sino hacer que ésta sea vista como la normalidad o la naturalidad en la historia del mundo.

1.5 La ciencia en el sistema-mundo

El proyecto liberal consolidó diversos mecanismos para articular una práctica que le permitiera legitimarse en todos los terrenos de la vida social, por ello al pensar en el desarrollo de la ciencia resulta enriquecedor mostrar dónde se encuentra esta articulación. La ciencia en el capitalismo histórico será el cimiento de verdad que deviene en un universal (ismo), en una epistemología como “conjunto de creencias acerca de lo que se puede conocer y cómo se puede conocer”¹²⁴. Este universalismo hacia mediados del siglo XIX suponía una búsqueda de la verdad objetiva, en los centros de enseñanza esta idea era tomada como el punto de referencia no sólo del cómo se puede conocer, como lo refiere Wallerstein, sino quién puede conocer y qué es lo que puede conocer, de ahí que:

...la esencia de esta tesis es que existen enunciados generales significativos acerca del mundo –el mundo físico, el mundo social– que son verdaderos universal y

¹²³ *Ibíd.*, p. 69

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 71

permanentemente, y que el objeto de la ciencia es la búsqueda de estos enunciados generales de una forma que elimine todos los llamados elementos subjetivos, es decir, todos los elementos históricamente determinados, de su formulación. La creencia en el universalismo ha sido la piedra angular del arco ideológico del capitalismo histórico¹²⁵.

Recordemos que la universalización en torno a la igualdad entre los sujetos no había sido efectiva pues grandes sectores de la población quedaban fuera de ese ordenamiento, esto generaba que la idea de supuesta objetividad de la ciencia fuera practicada como una “racionalización interesada”, por ello los centros de formación universitaria necesitaba desarticularse y disciplinarse para que el espectro del campo al igual que en el campo de lo social quedar hecho de individualidades. Por ello la separación entre ciencia y filosofía no sólo puede ser entendida como una separación arbitraria dentro de estos marcos de producción puesto que el proyecto político liberal se había planteado como una forma de producción epistémica apoyada en una ciencia que se suponía objetiva, alejada de cualquier vicio o sesgo. Esto va a asegurar los ordenamientos ideológico-políticos que van a tomar un cuerpo más sólido en la disciplinarización de las ciencias sociales¹²⁶.

Para viabilizar los cambios y que estos no fueran una pugna permanente y caótica se instauró la ciencia empírica como el modelo y el marco epistémico desde el cual cierto tipo de personas con ciertos tipos de características particulares serían los que podrían tomar las decisiones tanto en lo político como en lo económico. Sus esfuerzos se concentraban en el continuo progreso de la humanidad, como cultura universal y a través de cultura científica que creó un “marco dentro del cual era posible la movilidad individual sin que el reparto jerárquico de la fuerza de trabajo se viera amenazado. Por el contrario la meritocracia reforzó la jerarquía [...] El gran énfasis en la racionalidad de la actividad científica fue la máscara de la irracionalidad de la acumulación incesante”¹²⁷.

¹²⁵ *Ibíd.*

¹²⁶ Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 2006.

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 76

De ahí que los liberales “argumentaban que la educación debía cambiar de las humanidades a la única base de saber teórico, la ciencia”¹²⁸ este viraje se sustentaba en la mencionada objetividad y por tanto su interés no era otro que el conocimiento. Lo que llama la atención de este argumento es que la ciencia no puede ser objetiva, ni en el planeamiento de sus métodos ni en la línea argumental que hemos venido exponiendo porque ésta por lo regular estuvo vinculada al proyecto político liberal lo que nos lleva a pensar que nunca constituyó un ámbito externo al mismo.

Lo destacable no es que la ciencia no haya contribuido al “progreso” de la humanidad sino que se considere que el avance de los grandes centros de poder es el mismo que en las periferias. El pensamiento científico no es objetivo en la medida en que históricamente se ha ocultado su vinculación con el orden económico hegemónico, habría que explorar cuáles han sido esas vinculaciones y qué efectos han tenido en la sociedad. Desde este lugar podemos decir que el trabajo de los estudios culturales a través de la vinculación, contexto, conocimiento y poder sirve para tal efecto, pues si bien lo analizado hasta ahora compete al ámbito económico, es necesario reflexionar el papel de la cultura con relación a la hegemonía capitalista. En el siguiente apartado realizaremos este análisis.

¹²⁸ *Ibíd.*

2.- Estudios culturales y decolonialidad

2.1 Nuevas perspectivas de los estudios culturales

En el apartado anterior examinamos la teoría del sistema-mundo y estudiamos una realidad mediada por las políticas económicas emanadas de los centros de poder tanto europeo como norteamericano. Ahora reflexionaremos acerca del lugar de la cultura en la sociedad mediatizada (a través de sus valores, significantes, significaciones, sentidos, símbolos etc.) y cómo es que se ha entendido desde la academia. Ello va a posibilitar mirar cuál es su influencia en los estudiosos decoloniales. Si pensamos en cómo la teoría decolonial ha constituido el análisis y crítica de lo que acontece en el mundo colonizado, es necesario situarnos desde los diversos lugares epistémicos donde esta forma de teorizar ha desarrollado sus planteamientos. La tarea decolonial se articula abrevando en una variedad de disciplinas por eso pensamos que la influencia de los estudios culturales a este respecto es muy importante.

Hacia finales de los años sesenta se ha ubicado el inicio de los estudios culturales en Birmingham con el establecimiento del *Centre of Contemporary Cultural Studies* y los estudios de Richard Hoggart, Ramond Williams y Stuart Hall. El centro pretendía realizar un examen de la sociedad contemporánea que derivado de las transformaciones culturales de la época y la explosión de los *mass media* en Inglaterra configuraban nuevas formas de vida. Los trabajos elaborados en la revista *Scrutiny* serían fundamentales pues ésta se encargaba de analizar dichas transformaciones y relaciones. La crítica –de los estudios culturales– se sustentaba en cuestionar el concepto de cultura que fungía como un mecanismo de control de un sector social.

Se trataba de poner en cuestión una serie de consecuencias de orden social, educativo, económico, político, etc., que por lo general derivaban en exclusión, relegamiento y negación. Por ejemplo, la cultura pensada sobre la base de una estratificación social que clasificaba a las personas como “cultos” e “incultos”. Advertían asimismo, la fuerte influencia de los medios de comunicación, lo que llevó a que comenzarán a cuestionar los procesos culturales que estaban más allá de la limitada visión de la sociedad que la academia británica realizaba, pues estos medios estaban fuertemente ligados a los

intereses del sistema y a los mecanismos de la producción capitalista que hacia mediados del siglo XIX con la industrialización ya se habían transformado.

El estudio de la cultura daba un giro importante e innovador pues la conexión entre la naciente publicidad y su vínculo con el consumo ya no quedaba supeditada a la compra de mercancías para el mantenimiento de la vida en su sentido más “básico” –comida, vestido y vivienda– sino que comenzó una mediación donde el valor se determinaba por lo que generaba en el terreno de lo simbólico. Lo que los estudios culturales analizaban era precisamente la sociedad de consumo¹²⁹ desde al menos dos lugares: el primero, tenía que ver con la formación social¹³⁰ a través de estilos de vida y valores societales que los medios impulsaban y, segundo, el de la estrecha concordancia que la alta tecnificación y la división internacional del trabajo guardaban con ella.

Esto traspasaba las fronteras del intercambio mercantil, pues en las interacciones sociales se encontraba una forma de ser reproducida en modos de vida diferenciada a través de una ideología mediática, que como sabemos se masificará de manera exponencial entrados los años setenta del siglo XX. Estas reflexiones se conformaron bajo la influencia metodológica del interaccionismo simbólico –corriente emanada de la micro-sociología, la psicología social y más tarde la comunicación–. Desde este lugar epistémico, la sociedad se estudiaba a través de relaciones que se gestaban no sólo a

¹²⁹ El inicio y desarrollo de la Revolución Industrial supuso para el mundo moderno un cambio muy importante en la reproducción de los ciclos del capital. El proceso de industrialización iniciado en Inglaterra modificó las pautas para pensar las correspondencias con las denominadas periferias del mundo. El sistema-mundo -en los términos expresados por Wallerstein- sugería considerar cuál era la conformación de las relaciones entre las naciones periféricas y las potencias. El hecho de que por primera vez en la historia la producción de mercancías rebasara el consumo, supuso un avance y un progreso que sería puesto en cuestión al término de la Segunda Guerra Mundial. Esto significó para el mundo una ruptura con los grandes valores que la modernidad había prometido. La libertad, la emancipación, la equidad y la justicia quedaron como conceptos abstractos y se tendría que redefinir las nuevas pautas para resarcir el ‘daño causado’.

¹³⁰ Entendemos que el concepto de formación social es derivado de los trabajos Marx, aunque nosotros no lo estamos refiriendo del mismo modo pues lo que estamos pensando son específicamente las transformaciones sociales de ese momento histórico particular. Véase “Terminología, Formación social (Gesellschaftsformation)”, en *Revista Internacional Marx Ahora*, No. 3, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 2014. Nota en el apartado: ‘La sección “Terminología” estará dedicada a incluir términos del referencial Diccionario histórico crítico de marxismo (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus) publicado por el Instituto para la Teoría Crítica de Berlín (Institut für Kritische Theorie, INKRIT), bajo la dirección de Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug y Peter Jehle’.

nivel macro sino que en lo micro, las formas simbólicas, la interacción con otros y el ambiente generaban variadas significaciones.

Asimismo, la indagación se centraba en la crítica hacía el marxismo dogmático y en la lectura de ciertos marxismos heterodoxos (especialmente el de Antonio Gramsci). No se rechaza la lectura económica sino que se daba un *desplazamiento* y se concentraba en la realidad de la vida cotidiana a la manera en que lo proponen, Berger y Luckmann por ejemplo. Para Stuart Hall los estudios culturales “han sido y son una adaptación a su propio terreno; una práctica coyuntural. Siempre se han desarrollado a través de una matriz diferente de estudios interdisciplinarios y de disciplinas”¹³¹, por lo consiguiente “siempre estuvieron en relación crítica con paradigmas muy teóricos de los cuales emergieron y con los estudios concretos y prácticas en que procuraban transformarse”¹³².

Esto les permitió observar la grave crisis por la que estaban atravesando las humanidades¹³³. Hall va a cuestionar el papel de las mismas por presentarse como un ejercicio integrador y total. Para el autor esto no era así pues en los estudios literarios¹³⁴, por citar un ejemplo, hubo una inclinación por la lectura de los “clásicos” dejando de lado otras lecturas con una mayor apertura. El debate que introducen los estudios culturales

¹³¹ Stuart Hall, “Sobre los Estudios Culturales”, en *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Envión Editores, Ecuador, 2010, p. 17

¹³² *Ibíd.*

¹³³ Esta crisis se refiere a que los supuestos epistémicos desde el inicio de las ciencias sociales comenzaron a desmoronarse, es decir, no es que los postulados fueran erróneos sino que para un estudio profundo resultaban insuficientes pues dejaban de lado factores que tenían una influencia decisiva en la configuración de la vida de los sujetos. La crisis de las humanidades era también un reflejo de la crisis social.

¹³⁴ Cuando se funda el centro no fue bien recibido. Para Hall, el hecho de que en ese momento sea el proyecto Arnoldiano el que figuraba como paradigma dominante en la academia británica causaba el recelo de otros colegas ya que lo que se estaba cuestionando era dicho proyecto. El canon de lectura literaria sustentando en la idea sobre lo que *no puede* ser cuestionado fue un motivo elemental para el ejercicio crítico de los estudios culturales porque lo que se cerraba era el acceso a otra lectura que pudiera ser más abierta. Al estar limitado a un saber tan especializado hacía prácticamente imposible una reflexión más compleja de la realidad social, de ahí que el intento realizado por Williams en *Cultura y Sociedad* se enfocara en leer la tradición moralista de los ingleses que se rehusaban a asumir que la sociedad se estaba transformando y que el estudio de la cultura no podía situarse solamente en el canon de la alta cultura, sino que ésta atravesaba los límites que marcaban ‘quién la tenía’ y quién no. Para los estudios culturales tanto la vida cotidiana como la académica pertenecían al mismo terreno social pero con especificidades que habría que señalar para pensarla de modo más plural.

se encuentra unido con esta crítica y con los cambios sociales en Gran Bretaña posterior a la Segunda Guerra Mundial, en este sentido “constituyen una tentativa de dar cuenta de la manifiesta ruptura de la cultura tradicional, especialmente las culturas tradicionales de clase, se sitúan en el registro del impacto de las nuevas formas de opulencia y la sociedad de consumo en la muy jerárquica y piramidal estructura de la sociedad británica”¹³⁵.

La *cultura de clase* (cuestión que como veremos más adelante los teóricos decoloniales rechazan) será el elemento primordial en el que van a centrar su atención. Al ser metodológicamente interdisciplinarios, los investigadores estaban encaminados hacia una lectura del mundo que más que ser prescriptiva buscaba ser explicativa de las múltiples afinidades que se gestan al interior mismo de la cultura. La propuesta no se agota en lo meramente explicativo porque entrañaban también una apuesta política. Como lo refiere Lawrence Grossberg, “se interesan por la descripción y la intervención en las maneras como las prácticas culturales producen, se insertan y funcionan en la vida cotidiana de los seres humanos y las formaciones sociales, con el fin de reproducir, enfrentar y posiblemente transformar las estructuras de poder existentes”¹³⁶.

2.2 Consideraciones con respecto al relativismo de los estudios culturales

La cultura y la vida cotidiana se convertirían en los objetos de análisis a partir de las heterogéneas interacciones de las formas de vida en el capitalismo. Desde lo económico se establecen pautas de comportamiento, pero no se agotarán en esa instancia pues la capacidad de transformación se desarrolla también en las resistencias y las luchas con los órdenes instituidos, por ello el interés del ejercicio de poder será un elemento esencial para los estudios culturales.

¹³⁵ Op. Cit. Hall, 2010, p. 18

¹³⁶ Lawrence Grossberg, “El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad”, en *Tabula Rasa*, No. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, 2009, p. 17

Si partimos del supuesto de que los estudios son un compromiso intelectual-político se perfilan como un entramado de significaciones para entender la cultura en un sentido amplio y no restringido. Esta amplitud lleva a instaurar las pautas desde la situación específica en que dicho orden tiene sus distintas manifestaciones. De ello se deriva que desde el compromiso académico se adquiere un compromiso social que “rechaza todos y cada uno de los sueños de verdad universal, absoluta, completa y perfecta, y al mismo tiempo, se niega a dejar el sueño de la verdad a los fardos del relativismo”¹³⁷, paradoja que ha perseguido largo tiempo a éstas perspectivas críticas, incluida la decolonial, como lo veremos más adelante.

Este punto es controversial: la crítica que llegaría desde sus respectivos campos disciplinarios apelaría a que la visión relativista no sólo desplazaba la idea de totalidad, sino que al estar inmersos en particularidades no podían dejar de ser relativistas. Las críticas posteriores se centraban en que al dar entrada “para determinar una serie de problemáticas que giraban en torno a la importación y adaptación de teorías desde el marxismo, la semiología y estructuralismo y aspectos de la escuela de Frankfurt”¹³⁸ se convertían en una suerte de eclecticismo academicista, que si bien tenía un valor analítico importante se aglutinaban sólo en la forma y no en el contenido.

Al situarse en una gran diversidad de marcos epistémicos lo contingente se convertía en lo central lo que para sus críticos suponía una aperturación tal que sólo posibilitaba mirar elementos secundarios de la realidad. Para Hall este tipo de compromiso implica un riesgo intelectual, se trata de decir *que lo que se hace realmente no se está haciendo*, que la necesidad de un cambio tiene que ver con situarse políticamente frente a las necesidades sociales y no desvincularse de ellas como hasta ese momento algunos campos disciplinarios, especialmente la sociología, hacían. Tomar a los sujetos de conocimiento como objetos, en pro de la investigación de la totalidad estableció una distancia que jerarquizaba los saberes que se generaban en otras latitudes. Como dice Grosbberg, los compromisos epistemológicos se desplegaban como un rechazo de la

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 18

¹³⁸ Karla Rosa Pineda, “Genealogía de los Estudios Culturales”, en *Razón y palabra*, No. 81, noviembre-enero, 2012-2013, p. 7

empresa académica, lo que ha generado la confusión: se piensa que es un rechazo de todo lo académico pero el rechazo es más bien a lo academicista.

El elemento nodal es que los estudios culturales transitan por una vía que se bifurca, porque al tiempo que son interdisciplinarios también son anti-disciplinarios. ¿A qué se refiere esto? Primero, a la modificación de la supuesta científicidad de la ciencia social que busca la objetivación absoluta para validar el saber. Segundo, a la utilización de varias metodologías para encarar nuevos retos disciplinarios y, tercero, a la necesidad de reflexionar sobre el propio papel del investigador en función de que, si bien las estructuras positivistas se agotaron, tuvieron un impacto decisivo en los saberes del mundo occidental y dejaron una huella sustancial profunda, puntos fundamentales para la decolonialidad, al menos los dos primeros.

Poner en cuestión los marcos epistémicos occidentales supone ir un paso más allá, de ahí que la articulación entre *conocimiento*, *poder* y *contexto* implique como lo refiere Nattie Golubov¹³⁹, politizar la teoría y teorizar la política, un proyecto donde *no hay garantías*, donde los “fracasos” son la potencialización del análisis al entender la complejidad social para dar significación y sentido a lo que el sujeto vive en su contexto. Por ello, cuando hablamos de contexto no nos referimos solamente a aquello que circunda, a lo secundario o contingente, sino que el contexto mismo es lo que adquiere el carácter central porque es en su desenvolvimiento donde encontramos las especificidades sociales, económicas y políticas que han definido cómo es que la cultura da sentido a la vida de las personas.

En los estudios culturales lo fundamental se encuentra en “hacer un trabajo radicalmente contextualista –por llevar ese contextualismo no sólo al objeto, sino también a la teoría y a la política, por resistir el universalismo epistemológico de la ciencia–” esto sería “el corazón mismo de los estudios culturales”¹⁴⁰. Hagamos algunas precisiones: este radicalismo contextualista no significa un reduccionismo contextual donde todo puede ser

¹³⁹ Nattie Golubov, “Teoría feminista y Estudios Culturales”, en *Tránsitos y umbrales en los estudios literarios*, Andrea de Teresa Ochoa (coord.), UNAM, Bonilla Artigas Editores, México, 2012.

¹⁴⁰ Op. Cit. Grossberg, 2009, p. 26

explicado desde la particularidad específica de cada lugar o persona, si bien las interacciones son un punto importante, lo cierto es que el contexto se entiende más bien como aquello que conforma a las estructuras de *saber/poder* en la clasificación de dichas correspondencias.

No implica un rechazo de la totalidad, sino más bien a las formas disciplinarias que proclamaban que en las explicaciones era suficiente un sólo marco epistémico para dar cuenta de toda la realidad social. Tampoco implica desligar de su carácter político, social e incluso emocional las supuestas objetividades intelectuales. El rechazo no es hacia la búsqueda de una objetividad científica –en el sentido de poder explicar los fenómenos– sino hacia la pretendida idea de que se puede ser absolutamente objetivo y que la explicación de éstos es por tanto una verdad absoluta que asumir. Eduardo Restrepo explica que el contextualismo radical opera en los siguientes planos:

...epistemológico, se funda en la noción de articulación, es decir, que las cosas del mundo (prácticas, entidades, ideas, etc.) son resultado de las relaciones que las constituyen. Pero estas relaciones son históricamente contingentes y situadas. El conjunto de articulaciones significativas para comprender la especificidad de una cosa en el mundo es la manera en que se define el contexto. El contexto no es el telón de fondo, el escenario donde algo sucede, sino sus condiciones de existencia y de transformación¹⁴¹.

En el plano teórico el contextualismo radical refiere a que los estudios culturales “no son definidos por la utilización de una teoría de la cultura o del poder específica, ni por la citación de unos autores concretos, sino que la teorización es un acto mundanal derivado de las investigaciones concretas y empíricamente orientadas que establecen un constante forcejeo e interrupción de los mismos teóricos con los que se cuenta”¹⁴², las fuentes son variadas y diversas pero no determinan al sujeto ni a la propia investigación. En el plano metodológico es el:

¹⁴¹ Eduardo Restrepo, “Estudios culturales en América Latina”, en *Revista de Estudos Culturais*, No. 1, São Paulo, 2014, pp. 1-12

¹⁴² *Ibíd.*

...pluralismo metodológico (o si se quiere un eclecticismo estratégico y sin disculpas) lo que guía el contextualismo radical. [...] Es cuestionar esos límites metodológicos y de las técnicas de investigación que suelen constreñir a los practicantes de las disciplinas. [...] En tanto eclecticismo estratégico, los estudios culturales se darían licencias e introducirían irreverencias que difícilmente son posibles desde las posiciones y tradiciones disciplinarias¹⁴³.

En el terreno político, los estudios culturales son un contextualismo radical “en tanto no asumen que una práctica, una concepción o un sujeto tienen el mismo significado político por fuera del contexto que los constituye. Lo que puede operar como progresista en una situación determinada, puede ser profundamente reaccionario en otra”¹⁴⁴ y por último son un proyecto porque “en su existencia están profundamente situados, es decir, no pueden ni pretenden ser idénticos en todas partes y momentos sino más que adquirir una especificidad dependiendo de los contextos, no pueden dejar de ser un auténtico producto de los mismos”¹⁴⁵.

Cuando pensamos en el contexto que los estudios culturales proponen para estudiar a la sociedad debemos señalar que no se dan de forma aleatoria o arbitraria como algunos han criticado, sino que más bien se trata de un ejercicio desde una mirada amplia de los procesos que se dan al interior de una cultura, explicarla como un aspecto esencializado lleva a que la cultura sea más bien limitada¹⁴⁶. Esta perspectiva tiene una correspondencia con el poder, con la hegemonía y con la normatividad que da legitimidad o no a las prácticas culturales. Por ello, la apuesta invita a situarse en las dinámicas del presente. Las relacionalidades parten de lo que acontece en el hoy, para encontrar algunos supuestos entre las muchas esferas de la vida que históricamente han integrado ciertas lógicas y dinámicas. Esta relacionalidad es vista como:

¹⁴³ *Ibíd.*

¹⁴⁴ *Ibíd.*

¹⁴⁵ *Ibíd.*

¹⁴⁶ Por ejemplo, cuando pensamos en cómo es que el capitalismo ha formado un cierto tipo de relaciones, no es que sólo sea el aspecto económico el que prime sino que las formas de significarlo varían dependiendo del lugar geográfico, de la aceptación o no de dichas pautas, de las resistencias, de la condición histórica, artística entre otras. Es decir, las relaciones desde lo económico son restrictivas en el sentido de que no toda relación es relación económica, aunque ideológicamente sí lo sean.

...el equivalente de la pretensión más radical de contextualidad: que la identidad, importancia y efectos de cualquier práctica o evento (incluyendo los culturales) se definen sólo por la compleja serie de relaciones que la rodean, interpenetran y configuran, haciéndole ser lo que es. Ningún elemento puede aislarse de sus relaciones, aunque esas relaciones puedan cambiarse y estén cambiando constantemente¹⁴⁷.

Por ello el lugar que ocupa la cultura no se piensa como algo secundario sino que es componente esencial para la crítica que se realizaba y se realiza. Se deriva entonces, que la producción epistémica de los centros académicos tendría que asumir ese rol político no sólo por fuera de sus marcos sino al interior de ellos. De esta manera, como apunta Hall, los trabajos académicos de los estudios culturales no pueden ser presentados como si “no tuvieran consecuencias políticas ni compromiso político porque lo que invitábamos a los estudiantes a hacer era lo que nosotros habíamos hecho: comprometerse con algún problema real allí en el sucio mundo”¹⁴⁸ y este compromiso con la realidad de alguna manera representaba una ética del intelectual por relacionarse con la sociedad y en este sentido que la producción de conocimiento no fuera un escenario de meras abstracciones. Teniendo así, en los elementos descritos, un referente importante para la construcción de la teorización decolonial con relación a la *indisciplina*.

2.3 Conocimiento, poder y contexto, claves fundamentales de los estudios culturales

Pero, ¿es posible hacer esta articulación entre teoría y praxis sin dejar de posicionarse desde un sólo *locus* de enunciación?, nosotros pensamos que la gran contribución de los estudios culturales tiene que ver con la aperturación para entender la pluralidad¹⁴⁹ desde

¹⁴⁷ Op. Cit. Grossberg, 2009, p. 28

¹⁴⁸ Op. Cit. Hall, 2010, p. 23

¹⁴⁹ Para Restrepo esta pluralidad no significa que todo cabe o que todo puede ser analizado desde los estudios culturales. Apunta la necesidad de explicar que lo plural es referido a que en los contextos de las producciones culturales es necesario mostrar que no hay una sola la vía para su análisis. La discusión no está en pensar la sociedad de manera universal o particular, sino que desde una multiplicidad de metodologías, se puede tratar de articular y entender un fenómeno concreto de la totalidad social. Para él, pluralidad no es ausencia de criterio, sino más bien la búsqueda de nuevos criterios que no estén determinados por un solo marco epistémico, de ahí la crítica al academicismo. Refiere que cuando se dice que los estudios culturales son anti-académicos y anti teóricos se comete un error puesto que no comparten

el contextualismo radical, elemento clave en la teorización decolonial. La conexión entre *conocimiento, poder y contexto* permite que esta lectura del mundo sea más compleja en el sentido de la multiplicidad de redes y nodos que interactúan entre sí.

Con la crítica academicista que los ubica a sí mismos como sujetos de estudio, la observación de sus prácticas coadyuva a entrever que la academia necesita cuestionarse a sí misma como lo hace con los “otros” sujetos u objetos de estudio y a pesar de que esta vinculación no es nueva, lo que la hace particularmente novedosa es la forma en que el contextualismo radical interpreta la sociedad, no se trata de asumir lo novedoso como algo que nunca se había pensado, sino en cómo lo pensado se transforma para articular nuevos mecanismos de análisis social, cultural, político y económico.

Esta articulación entre las esferas de la vida favorece, como indica Grossberg, nombrar los procesos básicos de la producción de la realidad, de los contextos y del poder. Este nombrar se cimienta en la crítica que vamos a entender “no como una práctica única y singular, *sino que* las distintas conexiones tendrán fuerzas diferentes en contextos particulares y deben medirse; no todas las conexiones son iguales o igualmente importantes”¹⁵⁰, al complejizarlas nos llevan al problema la representación¹⁵¹, que entendemos como:

la ‘idea populista de que el verdadero conocimiento está en otro lado’, -haciendo referencia a que el conocimiento sólo viene de lo práctico- al tiempo que rechaza la idea de que en la academia sólo es conocimiento elevado. Para Restrepo lo que puede haber de fondo es un profundo desconocimiento de las prácticas heterogéneas que se gestan al interior de los estudios culturales en el mundo y que para la perspectiva decolonial el problema sigue estando presente. Véase Op. Cit. Restrepo, 2014, pp. 1-12

¹⁵⁰ Op Cit. Grossberg, 2009, p. 29

¹⁵¹ Ya lo expresaba Erving Goffman en *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, el mundo es una puesta en escena donde cada sujeto juega un rol y este cambia dependiendo de las formas que la realidad social construye, realidad que es fruto de las relaciones que establecen los humanos entre sí. La pregunta por la representación, está siempre cargada de nociones que hacen difusa una interpretación hacia un campo específico de conocimiento. Se encuentra por ejemplo en el terreno de lo subjetivo en la medida en qué trata de pensar la memoria. Un ejercicio de formulaciones éticas de aquello que es o busca ser representado. Partimos de la siguiente afirmación: la representación es una posibilidad siempre acotada a un marco de historicidad que permite declarar como forma legítima de conocimiento un mundo de ausencias y presencias desde una ética que Jacques Rancière entiende como: ‘el pensamiento que establece la identidad entre un entorno, una manera de ser y un principio de acción’. Hablar de la representación nos remite a la posibilidad o no de dicha representación y en las formas en que se comprende o se lee, en este sentido, el cuestionamiento de Eduardo Grüner, resulta provocador: ‘¿No será que, al establecer el imperativo categórico moral de no comprender, de no representar [...] estamos tratando desesperadamente de preservar la pureza incontaminada de la Razón, en lugar de asumir el riesgo de admitirla como un campo de batalla en el que nada está decidido de antemano, en lugar de

...la producción de sentido a través del lenguaje. En la representación, sostienen los construccionistas, usamos signos organizados en lenguajes de diferentes clases, a fin de comunicarnos significativamente con los otros. [...] El sentido es producto dentro del lenguaje, en y a través de varios sistemas representacionales que por conveniencia llamamos lenguajes¹⁵².

Las representaciones que desde los estudios culturales se intentan estudiar son prácticas significantes que permean y adquieren una multiplicidad de sentidos donde el núcleo *conocimiento, poder y contexto* permite modificar constantemente las relaciones, el sentido, la significación y la sociedad. Por consiguiente, el lenguaje es elemental, si dentro de la cultura la simbolización de la misma pertenece a la construcción de dichos sentidos, los marcos del lenguaje resignifican los procesos interpretativos de las multiplicidades para entrever las formas en que la jerarquización cultural se hace efectiva en la vida de los sujetos, otro elemento presente en lo decolonial.

Una de las críticas a este respecto versa sobre las rupturas significativas en el lenguaje, se ha interpretado que el cambio sería sólo por la nomenclatura, lo que tal vez no ha quedado claro es que si se nombra de otra manera es porque tal vez se ha puesto en cuestión la discursividad vigente que trataba ocultar la intencionalidad de ese lenguaje.

reconocer, con Walter Benjamin, que la cultura es ya siempre, y simultáneamente, barbarie?'. Para Jean-Luc Nancy una representación jamás será el remplazo de la cosa original porque como representación juega a mostrar aquello que no está presente, 'muestra la ausencia', aquello que ya no está pero que a la vez permanece, sostiene que 'la representación es una presencia presentada, expuesta o exhibida. No es entonces la pura y simple presencia [...] La representación no presenta solamente algo que por derecho o de hecho está ausente: presentan en realidad lo que está ausente de la presencia pura y simple, su ser como tal, o incluso su sentido o su verdad [...] En la ausencia que da el rasgo fundamental de la presencia representada se cruzan la ausencia de la cosa [...] y la ausencia en la cosa amurallada en su inmediatez, es decir, el sentido en cuanto no es justamente una cosa. Véase Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1992. Susan Buck-Morss, "Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte" en *Walter Benjamin. Escritor revolucionario*, Interzona, Buenos Aires, 2005. Jaques Rancière, "El giro ético de la estética y la política", en *Malestar en la estética*, Buenos Aires, Capital intelectual, 2011. Antonio Monegal. "Iconos polémicos", en *Política y (po) ética de las imágenes de guerra*, Barcelona, Paidós, 2007. Eduardo Grüner, "La invisibilidad estratégica o la redención política de los vivos. Violencia política y representación estética en el siglo de las desapariciones", en *Longoni, Ana y Gustavo Bruzzone (comps.), El siluetazo*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008. Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006. Carmen Bernárdez Sanchís, "Transformaciones en los medios plásticos y representación de las violencias en los últimos años del siglo XX", en *Valeriano Bozal (ed.), Imágenes de la violencia en el arte contemporáneo*, Madrid, Machado Libros.

¹⁵² Op. Cit. Golubov, 2012, p. 86

La significación, el sentido de la realidad y la simbolización de lo que acontece en el terreno de lo fenoménico apuesta más bien por un antiesencialismo, es decir, los esencialismos son representaciones de lo que ya está dado, de lo que ya es o de lo que no pueden ser de otra forma. Por ende, la apuesta por un anti-esencialismo es una negación de las estructuras que enlazan las realidades como algo absolutamente determinado. El esencialismo juega con la idea de que en lo social hay formas apriorísticas, que son naturales y que por tanto no pueden cambiar. El racismo y el género como veremos más adelante son justamente ideas de lo que estamos diciendo.

En este rechazo al esencialismo, los estudios culturales toman una distancia sobre los estudios de la cultura¹⁵³ porque lo que se busca explicar es que a pesar de la existencia de una estratificación social la pluralidad sigue haciéndose presente. Por esta razón, la búsqueda en las múltiples esferas de la vida desde el contextualismo radical implica centrarse en ciertas contingencias al tiempo que rechaza la universalización de las particularidades.

El punto de partida es siempre construccionista, rechaza el esencialismo y al analizar la triada *conocimiento, poder y contexto* deriva en la lectura de un tiempo presente. La realidad es un devenir permanente con complejas articulaciones que en el terreno de lo cultural, político y económico se transforman todo el tiempo. La cultura y su simbolización no son estáticas o cerradas, no están separadas de su realidad material ni de su realidad social. Por tal motivo, el desplazamiento se da en otras lecturas de la cultura que no estén acotadas a un sólo marco de reflexión, aunque cabría mencionar que el desplazamiento tampoco es exclusivo de los estudios culturales sino que ha sido una constante en la reflexión y análisis de la sociedad desde los diversos marcos de producción epistémica.

¹⁵³ Eduardo Restrepo menciona algunos puntos en los que podemos diferenciar los estudios culturales de los estudios sobre la cultura. El primero, es que la cultura tiene una unión constitutiva con el poder, segundo, es un pensamiento no reduccionista, tercero, no busca eliminar la disciplina sino abrirla, cuarto, no hay explicación unidimensional, quinto, se presenta como un pensamiento sin garantías, sexto, son pensados como un proyecto con abierta voluntad política y séptimo, no son positivistas, no se desconectan de su para qué, las dimensiones políticas y éticas son su razón de ser. Véase Op. Cit. Restrepo, 2014, pp. 1-12

2.4 El aporte del feminismo

Las ideas que hemos esbozado a lo largo de estas páginas suponen las bases para entender los estudios culturales que surgieron en Inglaterra. Hacia los años sesenta la importancia e influencia de estos comenzaba a ser notoria, ya fuese por las duras críticas que recibían o por la aceptación de cierto sector al encontrar en ellos las formas de estudiar algo que no estuviese acotado a los cánones del academicismo de ese tiempo. En los años setenta en Estados Unidos las luchas feministas, de derechos civiles, educativas y laborales dieron pie para que los estudios culturales pudieran instalarse al hacer visibles las preocupaciones que esos procesos configuraban y que las disciplinas “clásicas” no podían explicar del todo. Por eso “en los EEUU los Estudios Culturales surgirán básicamente como una respuesta al dominio, en el mundo académico, de las ciencias positivistas y de la conducta”¹⁵⁴.

Al igual que en Europa, son una respuesta no sólo académica sino política a la forma de hacer ciencia. En Norteamérica, los medios masivos de comunicación fueron un dispositivo de especial influencia en la vida social lo que viabilizó que centraran su atención en ello. Debatiendo los paradigmas estructural-funcionalistas de Harold Lasswell y Paul Lazarsfeld los estudios de la recepción tenían un peso principal: buscaban entender la manera en que los *mass media* generaban, no sólo opinión pública, sino ideología más allá del análisis del discurso que en ese momento tenía una fuerte influencia. Se puede decir que los estudios culturales norteamericanos se basaron en ciertas etnografías para entender la relación entre mensaje y recepción, se distancian del modelo:

...base-superestructura de Marx en donde se explicaba el mecanismo de la dominación [...] y por otro contra el textualismo que inundó los análisis culturales en términos del análisis de discurso, alejado de la materialidad social [...] Mientras que en el proyecto británico la mención de las clases es de gran importancia, para los [...] norteamericanos la clase es una

¹⁵⁴ Op. Cit. Pineda, 2102-2013, p. 9

categoría ausente para reconocer y resolver problemáticas en Norteamérica [...] Para los estudiosos norteamericanos la lucha de clases es el mal en sí mismo¹⁵⁵.

Esta forma de teorizar marca que el “traslado” del contextualismo radical a otras latitudes responda al contenido de esa formación epistemológica. Pero ¿qué es lo que hacía falta en la teorización?, si bien los aspectos de la raza y el género estaban presentes estos tenían un límite con respecto a una nueva lectura que se gestaba. Lo que intentaremos mostrar es cómo la teoría feminista abona a que los estudios culturales amplíen su horizonte de sentido no sólo en Estados Unidos sino en América Latina y por ende en la teorización decolonial. Nos proponemos explorar la aproximación de esto en el terreno de la crítica feminista al ser una fuente muy importante porque al tiempo que critica una ausencia importante, formulan una reflexión política que va a abonar al diálogo y a la teoría.

Al pensar el feminismo lo primero que podemos anotar es la parte de la cultura que habían jerarquizado ciertas “tradiciones” literarias y artísticas en su formación masculinizada. Si bien los estudios culturales habían propuesto esta crítica, el hecho de que la lectura fuese androcéntrica dejaba de lado el estudio sobre el papel de las mujeres con relación a develar la lógica del poder. En la vida cotidiana, el papel de las mujeres figuraba en un orden velado, el aspecto masculino siempre primó como una generalización. En el aspecto académico, el trabajo intelectual se centraba en los varones productores de conocimiento lo que nuevamente velaba la aportación de las mujeres.¹⁵⁶

¹⁵⁵ *Ibíd.*

¹⁵⁶ El centro de la discusión que estamos proponiendo no es si hombres o mujeres -desde el género como construcción- podían o no realizar una crítica de la cultura desde los estudios culturales. Lo que estamos intentado exponer es la necesidad del reconocimiento de la negación que históricamente -en el ámbito académico y social- ha implicado la figura de la mujer. El análisis no estriba en la cantidad -elemento cuantificador, que no deja de ser importante- de mujeres productoras de conocimiento, ni de cuotas que deberían ser cubiertas para estipular una ‘compensación’, sino que pretendemos entender las causas por las cuales la mujeres habían estado relegadas de los espacios académicos, aun en aquellos que se presentaban abiertamente críticos. El examen no radica en una lectura de las mujeres como antagonistas de la historia del hombre sino como la develación de las mecánicas en que el conocimiento y el poder se han vinculado históricamente para dejarlas por fuera de la historia.

Las prácticas discursivas y su contexto en la lectura feminista permiten entrever los nexos de dominación que van a formar el mundo significante. Señala Nattie Golubov, “estas discursividades tendrán un impacto en la conformación de las estratificaciones sociales y en los locus donde los contextos y el poder se unen para dar una significación efectiva a dichas estratificaciones, cuando decimos que el poder es capaz de reproducir contextos, la referencia específica señala ciertas condiciones de posibilidad como conjunto de relaciones de no relación”¹⁵⁷.

Estas no relaciones son las *desarticulaciones* en donde ciertos tipos de contextos parecen no coincidir con la historia de occidente, pareciesen estar extrapolados, por lo que la incidencia de uno en otro o no se ve, no se quiere ver o se borra de manera arbitraria. La aportación del feminismo apunta justamente al desmantelamiento a través del contextualismo radical de las prácticas que el poder ha ejercido con el fin del mantenimiento del orden masculino en la vida cotidiana y en las esferas de producción epistémica, de ahí que “si el contexto se entiende como las relaciones que se han establecido por medio de las operaciones del poder, cualquier intento por cambiar el contexto implica la lucha por entender esas relaciones, por ubicar esas relaciones que pueden articularse y rearticularse de otra forma”¹⁵⁸.

En tanto propuesta teórico-crítica y procedimiento metodológico resulta novedoso no porque no estuviera ya en el horizonte crítico anterior, la originalidad radica en que la lucha feminista es una perspectiva epistémica interdisciplinaria, un nuevo abordaje hermenéutico de lectura de la realidad. La lectura feminista a través de la interpretación del texto –no sólo en su forma literaria sino en su forma social y política– hace que la investigación de la cultura sea efectivamente articuladora de las formas económicas y políticas en el que mundo estaba o está organizado.

Cuando pensamos en que *lo personal es político*, entendemos la fundamentación que el feminismo introduce en la lucha por la reivindicación del lugar de las mujeres en el mundo

¹⁵⁷ Op. Cit. Golubov, 2012, pp. 94-95

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 95

y en el aporte que da a los estudios culturales para su propia práctica política. Así, la vida privada y la vida pública¹⁵⁹ pensada como una oposición a través de la ideología que el liberalismo económico impulsó es más bien artificial, esta separación apela a que el espacio privado es lo que concierne a la vida íntima de las personas, lo que no tendría ninguna vinculación con la esfera pública, es decir, se desarrollan por caminos diferenciados.

El problema con ello no es que las personas no deban o no tengan vida íntima, sino que en el terreno del poder esto lleva generalmente a que estas condiciones posibiliten que las estratificaciones de raza y género¹⁶⁰ sean pensadas como formas naturales y naturalizadas de su propia existencia. Para el feminismo el hecho de que el mundo de la

¹⁵⁹ Cuando Hannah Arendt plantea el momento fundacional de la vida pública y privada en occidente, distingue dos formas en que esta separación se ha presentado tanto en la antigua polis griega como en la modernidad. A través de la lectura de la figura del *zoon politikon* de Aristóteles Arendt dirá que el acceso a la política tiene que ver con la libertad como privación de la animalidad, es decir, lo privado hacía referencia a una desposesión, algo que se debía dejar, lo que permitiría el estatuto de la libertad para la realización de lo político, (por ello en la polis griega sólo los varones libres tenían acceso a la democracia) esta distinción la podemos encontrar en el trabajo de Giorgio Agamben con respecto a la *bios* (vida orgánica) y a la *zoé* (vida no sólo orgánica sino política). La desposesión es siempre desposesión de la vida en tanto biogenicidad, por ello cuando se trata de hacer esta distinción la tesis estriba en que la vida es siempre vida política. En cambio, lo privado en la modernidad a través de la Mercancía-Estado-Sociedad civil, hace una separación radical de las dos esferas pues lo que conduciría a la libertad política ya no se concentraba en la libertad como desposesión de animalidad (que seguía siendo algo necesario en tanto que la racionalidad era el mundo de la vida) sino en la libertad como posesión económica. La conformación de estas subjetividades planteaba que la vida privada era más bien vida íntima y en ese sentido una no influía en la otra. Como ha señalado Seyla Benhabib en su crítica a la separación público-privado, el espacio de lo privado se puede leer desde tres esferas, 'el Estado liberal como derecho del individuo a determinar y escoger su conciencia moral y religiosa, desde la libertad económica como libertad de contrato, intercambio de mercancías, trabajo asalariado y como esfera íntima, desde el ámbito del hogar, satisfacción cotidiana, sexual y reproductiva'. Así, entendemos que la separación de la vida privada y pública no es tal, pues a pesar de que se han pensado como ámbitos diferenciados son más bien dos caras de una misma moneda. Véase Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2009. Agamben Giorgio, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007. Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Kats editores, Argentina-España, 2006. Giorgio Agamben. *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Pretextos, España. 2010. Jaques Rancière. "Diez tesis sobre la política", en *Política, policía y democracia*, LOM, Chile. 2006.

¹⁶⁰ El proceso de la naturalización permite que la vida social adquiera un sentido específico dependiendo de cómo se de dicha naturalización. La subjetivación está en lo que Berger y Luckman definen como la intersubjetividad de los paradigmas a través de sentidos comunes compartidos, éstos ya han sido contruidos socialmente por eso lo que se considera 'la realidad de la vida cotidiana se da por establecido como realidad y no requiere verificación adicional sobre su sola presencia o más allá de ella', es decir, lo que 'ya está dado' no se cuestiona, al no cuestionarse se objetiva al asumirse que así ha sido siempre. Esto no implica que no puedan ser modificadas sino que en el apareamiento de los problemas ésta se va transformando hasta dar paso a un nuevo paradigma. Véase Peter L. Berger, Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, Amorroutu, Argentina, 2001.

vida privada se convierta en político implica que la lectura sobre el papel de las mujeres en el orden social sea expuesta como trascendental.

Existe el apremio de este desvelamiento político ya que de lo contrario la lectura sobre la historia es más bien un abstracto porque la especificidad queda borrada y anula la exigencia de mostrar aquello que había sido desplazado de las lecturas masculinistas de la historia. La lectura pone en cuestión sus propios preceptos para dar un cauce más específico a la propia teorización, esto resulta clave: lo que reconoce otra unión con los estudios culturales y decoloniales en el sentido de que la crítica debe ser también interna. La composición de los dispositivos desde los cuales se ha pensado el papel y el lugar de las mujeres –en la institucionalización de la vida– pueden enmarcarse en el desarrollo de al menos tres aspectos desde el interior del propio feminismo.

El primero de ellos se refiere al límite que ha supuesto el concepto de género pensado como diferencia sexual; para Teresa de Lauretis el límite que el concepto de diferencia sexual implica es que “sitúa al pensamiento crítico feminista dentro del cuadro conceptual de una oposición universal del sexo (la mujer como diferencia del hombre ambos universalizados; o bien la mujer como diferencia *tout court* y, por tanto, también universalizada)”¹⁶¹, esta universalización esencializa el carácter específico de cada sujeto al atribuirle una serie de características determinadas.

De ahí que como señala la autora esto haría imposible una diferenciación entre las mujeres, todas funcionarían de manera semejante, por eso el género pensado como sexualidad no es algo “que existe originariamente en los seres humanos sino que es el conjunto de los efectos producidos en cuerpos, comportamientos y relaciones sociales”¹⁶². El elemento primordial de esta idea esencializada es pensar que las prácticas de poder en las esferas de la vida social, económica, política y cultural adquirieran un sentido y una significación apriorística sobre el papel de cada actor social a través de una naturaleza ya definida y que no cambia.

¹⁶¹ Teresa de Lauretis, “La tecnología del género”, en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, 1999, p. 34

¹⁶² *Ibíd.*, p. 35

El segundo elemento, tiene que ver con que el género es una representación que; “construye una relación entre una entidad y otras entidades que están ya constituidas como clase y tal relación es de pertenencia”¹⁶³. Esta figuración en el sentido de su propia representabilidad es social y las variantes tienen que ver con cómo fueron elaboradas en los diversos espacios de su reproducción. No se pueden pensar desde un ámbito único; lo económico, lo político y lo cultural confluyen para que la representación sea más amplia a la hora de pensar el lazo con los otros.

El género, señala Lauretis es al mismo tiempo producto y proceso de su representación y su auto-representación. Derivado de estas representaciones el lugar que ocupa la mujer dentro del capitalismo se enmarca por fuera de su propia constitución y se esencializa para que el mantenimiento de los procesos de acumulación pueda ser plausible. El género, su representación y auto-representación responde al intento del proyecto civilizatorio de situar –no sólo en su forma explotada– en un sentido simbólico, lo qué es ser mujer.

Esta forma esencializadora para el mantenimiento del *statu quo* puede ser pensada desde lo que se ha denominado el sujeto del feminismo, esto es: “una concepción del sujeto (femenino) distinto no sólo de la Mujer con mayúscula sino distinto incluso de esos seres históricos, reales, y sujetos sociales que son definidos por tecnología del género y que se generan efectivamente en las relaciones sociales, [es] un sujeto que no ha sido definido todavía, un sujeto en proceso de definición”¹⁶⁴, un devenir permanente que bajo los procesos de *poder/saber* ha quedado en el mejor de los casos relegados de su propia representación. La mujer articulada como concepto y sujeto monolítico no puede subjetivarse, al negar su subjetividad a través de una naturaleza definida, impide el desprendimiento del yugo masculino tanto en la vida cotidiana como en el mundo académico.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 37

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 44

El tercer elemento tiene que ver con la interpelación, “proceso mediante el cual un individuo acepta, asimila y hace propia una representación social y ésta se convierte para ese individuo en algo real aunque de hecho sea imaginaria”¹⁶⁵, no porque no exista sino por el impedimento de pensarla. Son imaginarias porque intentan desvincularse de esa realidad y dan paso a una interpretación que parece no estar mediada por nada pero en lo “real” siempre lo son por esos mismos marcos de representabilidad, se construye la idea de mujer no desde el género sino desde la aceptación de una naturaleza que parece verdadera, el género como naturaleza. De ahí que las representaciones que tienen de la mujer impiden ver que la forma social o las formas sociales se encuentran influidas por esas construcciones.

Si pensamos en el componente de la sexualidad, a pesar de que tiene elemento de plasticidad importante fuera de lo meramente morfológico nos encontramos con que esa plasticidad es también su propio límite. Desde la edificación de las estructuras institucionalizadas de la vida, la limitante biológica pasa a ser limitante social, en ese sentido es que históricamente se ha erigido una forma masculinizada de la sexualidad haciendo a las mujeres objeto en esas narrativas. Es por ello que lo “femenino” termina siendo una proyección masculina, como externalidad que esencializa y biologiza a las mujeres al colocarlas en el terreno de lo que ya es dado, lo que niega su estatuto como sujeto. La representación es externa pero debe asumirse como interna tanto en la vida cotidiana como en el mundo académico y en todas las esferas de la vida.

2.5 Los estudios culturales y la posmodernidad

La lectura que ofrece el feminismo y su vinculación con los estudios culturales tiene una influencia marcada con el denominado *posmodernismo*, si bien aquello que los une se encuentra en el contextualismo radical, con la articulación¹⁶⁶ y con la lógica del

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 46

¹⁶⁶ En este sentido es necesario traer a colación el concepto de la interseccionalidad al resultar indispensable en el análisis de las correlaciones dentro del estudio de la cultura. Entendemos interseccionalidad como el ‘proceso que contribuye a generar conciencia sobre como diferentes fuentes estructurales de desigualdad mantienen relaciones recíprocas, subraya que el género, la etnia, la raza, la clase, etc., lejos de ser naturales son construidas y están interrelacionadas’, se plantea la necesidad de utilizar una multiplicidad de metodologías para el abordaje de la vida social. El problema que puede derivar

saber/poder, algunos críticos han señalado que nos encontramos frente a teorías de la fragmentación y la negación de los metarrelatos. La explicación que ofrece Aida Hernández sobre la labor de Gloria Anzaldúa refleja mucho de lo que acontece dentro de las teorías de la posmodernidad. Asumir que los estudios culturales son posmodernos por situarse en el contextualismo radical, genera un conflicto epistemológico que, a lo largo de la historia del pensamiento occidental, ha estado en el centro de la discusión, esto es: el universalismo frente al particularismo, la cultura frente a la naturaleza, la civilización frente a la barbarie y entre lo esencializado y lo construido.

Desde la lectura de los estudios culturales y algunas corrientes del feminismo, el debate tiene que ver con una teorización “sobre la posmodernidad como lógica cultural, como momento específico del desarrollo capitalista”¹⁶⁷ y también “como perspectiva teórica que se propone romper con valores y formas de conocimiento heredadas de la ilustración”¹⁶⁸. Estas lecturas son por lo general antagónicas, mientras unos señalan que en la explicación de la lucha de clase no se puede ver más que un forma binaria, los otros advierten un tipo de enajenación al “desechar” la lectura macro por lo micro, ambas posturas implican una forma esencializadora; los matices y la influencia que han tenido en la lectura del mundo se piensan desde un sólo aspecto, como si los análisis y reflexiones fueran inamovibles. Más allá de las divergencias en cuanto a su teorización, lo cierto es que lo que se pone en entredicho es el estatuto de verdad de los valores hegemónicos de occidente.

La disputa es por la episteme, no es que se niegue la verdad, sino que la negación se da en función de asumir como universales dichos valores. Su historia debe ser leída en el

de la interseccionalidad no se encuentra en su raíz conceptual sino en la lectura de la realidad, pues como se menciona, ‘al tomar categorías concretas, la tarea consiste en entender qué significados implícitos encierran, no se puede seguir utilizando categorías pensando que existe un consenso sobre su significado’, lo que nosotros nos preguntamos es que si no existe un consenso esto se podría relativizar de tal manera que las categorías serían inútiles, la significación quedaría tan abierta que se convertirían en un reducto conceptual donde dependería de cada individuo su conceptualización. Véase Raquel Lucas Platero, “¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y *queer*?”, en *Otras formas de reconocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Universidad del país Vasco, Hegoa, 2014.

¹⁶⁷ Aida Hernández, “Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias”, en *Desacatos*, No. 13, noviembre, CIESAS, México, 2003, pp. 107-121

¹⁶⁸ *Ibíd.*

marco de su contexto, como un conocimiento situado. No se trata de asumir la posmodernidad como un relativismo radical sino como la concreción de las prácticas derivadas de ese universalismo, una crítica permanente en pro de una realidad que se pueda desarrollar de diversas maneras.

Lo lectura de la posmodernidad en los estudios culturales es una lectura del tiempo presente que no está desvinculado de los metarrelatos sino que se posiciona desde el contextualismo radical para explicar la forma en que ese metarrelato se presenta. Lo que plantea es entender el contexto en que se da el desplazamiento de la lectura universalista. No aboga por una lectura particularista que elimina toda estructura de poder al ser ésta su fuente de reflexión. Los estudios culturales no están, en medio sino en el *desplazamiento* mismo. Ahora bien, a nivel teórico los estudios culturales y la posmodernidad resultan en un trabajo enriquecedor aunque para muchos de sus críticos no logran hacer frente al principio del trabajo intelectual como trabajo político, pues consideran no tienen una solidez en tanto propuesta.

Cuando Aida Hernández expresa que “desde los diferentes espacios políticos el feminismo coincide con los teóricos posmodernos en que la modernidad como sistema cultural está en crisis y debe ser sustituido por un proyecto alternativo”¹⁶⁹ nos lleva a preguntarnos ¿cuál sería ese proyecto?, ¿quién o quiénes lo constituirían?, ¿bajo qué parámetros? y ¿desde qué vinculaciones? No estamos buscando una respuesta expedita, mientras las disputas por la hegemonía y los nuevos marcos epistémicos no estén del todo claras, tenemos entonces algo más bien fragmentado¹⁷⁰. La cuestión

¹⁶⁹ *Ibíd.*

¹⁷⁰ Quisiéramos exponer a manera de ejemplo la crítica que Breny Mendoza hace a los postulados de Aníbal Quijano y Enrique Dussel. Apunta que Quijano al teorizar el concepto de colonialidad del poder comete un error al pensar que género y sexualidad son elementos estructurados en todas las sociedades, esto lleva a que las premisas del patriarcado en su sentido heteronormativo y eurocéntrico naturalicen al género. Se acusa a Quijano de totalizar la idea de género como concepto anterior a la sociedad y a la historia. Cuando la autora indica la existencia de un pacto entre el patriarcado de los hombres blancos conquistadores y hombres colonizados afirma de alguna manera que el patriarcado sí es una constitución naturalizada que se encarna en el varón independientemente del lugar y la cultura donde se encuentre. La mujer es histórica, el patriarcado es natural (el dilema de los binarismos se hace presente en este punto). La dificultad que vemos en la idea de pacto es que de alguna manera deja de lado el examen de las estratificaciones sociales, supone que bastó con compartir un rasgo de masculinidad (como si fuera una sola en todo tiempo y espacio) para que las relaciones de dominio pudieran darse. Si el pacto de los

recaería en disputar desde dentro de la propia estructura, de lo contrario correremos el riesgo de relativización, lo que nos llevaría a una sujeción sin salida y a la cancelación de otras formas de ver y estar en el mundo.

hombres blancos y mujeres blancas posibilitó el dominio de las formas de trabajo racializadas, la pasividad sería el rasgo distintivo del colonizado (nuevamente se naturaliza). Lo que sustenta la autora es un argumento problemático: el género no puede presentarse como esencia, al indicar la idea de que el patriarcado es el mismo en todas las geografías, anterior a la sociedad y a la historia incurre en el error que es señalado en Quijano. Otro de los problemas que encontramos en su argumentación tiene que ver con señalar que el concepto *pueblo* definido por Dussel apuesta por una vaguedad y una categorización unitaria lo que lleva a que éste sea un concepto hegemónico e indiferenciado que no incluye el sufrimiento de las mujeres. No queda del todo claro si la crítica está encaminada hacia la conceptualización universal o más bien intenta disputar el concepto mismo. En cualquiera de los dos casos al no matizar y mediar conceptualmente el contextualismo pierde su radicalidad, por ello cuando se critica que Dussel conserva el derecho del uso de la violencia como autodefensa no se alcanza a ver que incluso la violencia como concepto no es algo absolutamente determinado, podríamos argumentar por ejemplo que ciertas ideas sobre el pacifismo son de hecho un posición colonial heredada ya que aquel que no violenta es civilizado, un pacifismo de una exigencia como mandato de comportamiento (en este punto pensamos en la argumentación de Rita Segato). La violencia no es una y ésta responde a los contextos de su manifestación. Por último, cuando menciona que existe una ausencia de una teoría feminista latinoamericana no podemos dejar de preguntarnos en qué sentido ello no es una apuesta esencialista, nos surgen las interrogantes sobre qué es lo propiamente latinoamericano, no será una propuesta preescriptiva, no será una apuesta moralizante en el sentido colonial de un nuevo dictado, son preguntas que pensamos pueden abonar al diálogo. Véase Brendy Mendoza, “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, en Yuderkis Espinosa (ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico política del feminismo latinoamericano*, La frontera, Buenos Aires, 2010, pp. 19-36. Salvador Cruz Sierra, “Masculinidades”, en *Conceptos clave en los estudios de género*, UNAM/CIEG, México, 2016.

3.- Estudios poscoloniales y subalternidad, la cultura en el proyecto decolonial

Otro de los puntos importantes para entender lo decolonial es el que tiene que ver con los estudios poscoloniales y los trabajos sobre subalternidad. Estos estudios tuvieron su origen en universidades de Estados Unidos y Europa con intelectuales que se trasladaron de medio oriente para dar cuenta y tratar de entender los últimos grandes procesos de descolonización en el mundo. Para Young, “los orígenes del estudio poscolonial en su forma actual se pueden encontrar en la llegada a las universidades europeas y norteamericanas de gente que había inmigrado o descendía de los que habían inmigrado desde los márgenes coloniales, y que empezaron a hacer preguntas incómodas sobre la historia occidental y las presunciones implícitas de los conocimientos occidentales”¹⁷¹. A continuación desarrollaremos esa reflexión gestada a partir de los años ochenta porque para nosotros este periodo permite examinar la crítica en su forma contemporánea, además es el tiempo donde los estudiosos decoloniales encontraron un vínculo para pensar otro momento de la descolonización pero en América Latina.

Si buscásemos una suerte de cronología teórica poscolonial pensaríamos en dos formaciones: la primera expresada en los trabajos de Aimé Césaire y Frantz Fanón, la segunda en los trabajos de Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak considerados como la *santísima trinidad poscolonial* derivado del impacto que sus aportaciones han tenido en el análisis de los procesos de descolonización no sólo en oriente medio sino en los márgenes de los países colonizados o neocolonizados.

Una de las grandes inquietudes que hasta nuestros días sigue suscitando lo poscolonial es entender cuál es su lugar en el horizonte epistémico de su producción intelectual. Lo primero que podemos anotar es que lo poscolonial no se refiere sólo a una periodicidad de tiempo, es decir, no es solamente el tiempo que viene, sino que se configura como: un *espacio-tiempo*, de una red multifactorial que posibilita pensar los márgenes del mundo a través de los lentes de las continuidades y las discontinuidades.

¹⁷¹ Robert Young, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, 18 de enero 2006, tomado de [<http://robertjyoung.com/criticaposcolonial.pdf>]

Para Sandro Mezzadra lo poscolonial “pone el énfasis en las nuevas modalidades y formas de las viejas prácticas colonialistas, no en un más allá”¹⁷², no es que las temporalidades no importen sino que el centramiento de esa temporalidad no es única y exclusivamente una cuestión de tiempo lineal. La crítica se centra en cuestionar a la historiografía universal, busca enlazar una mirada plural que revista de heterogeneidades la lectura de la historia; lo que “pone en discusión es la posibilidad de articular en torno a este vector espacio-temporal de la *Weltgeschichte*, una imagen lineal y progresiva del tiempo histórico”¹⁷³.

Este poner en cuestión es también una relectura de las discursividades expresadas por la modernidad eurocentrada, es una reinterpretación del lenguaje de significaciones que si bien ha sido impuesto, no se establece de manera autorreferenciada. La posibilidad de proferir ese lenguaje opera en doble vía porque no es una determinación de tipo ontológica sino histórica y tampoco es la fórmula reducida del centro contra la periferia, en dado caso es la constitución misma del centro y la periferia que se amalgaman entre sí para dar sentido a la imposición política, económica y cultural del mundo eurocentrado.

Las discursividades expresadas por la colonización posibilitan que la reflexión se pueda abrir al “reconocimiento de una pluralidad de modernidades determinadas por las distintas formas en distintos contextos históricos y geográficos”¹⁷⁴ entre lo que Dipesh Chakrabarty en su análisis sobre Marx va a llamar la historia uno y la historia dos. Ello al tiempo de “valorizar el marco global en cuyo seno se emplazó desde el principio esta misma pluralidad”¹⁷⁵. Estas historias conforman los entramados de significación y sentido de la vida de los sujetos no sólo en la colonización sino en el proceso mismo de descolonización, como señala Mezzadra, si el espacio global es el ambiente que se necesita para el desarrollo de la historia uno, “la producción de este espacio no se puede pensar en términos lineales, sino que se plantea más bien como un marco en cuyo seno

¹⁷² Sandro Mezzadra, “Introducción”, en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008, p. 17. [El autor hace referencia a la crítica de Ella Shoat que desarrollaremos más adelante]

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 18

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 23

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 23

se redetermina constantemente el sentido de los 'lugares' involucrados en este proceso de producción"¹⁷⁶. Por tanto, la formulación conceptual del sujeto subalterno se piensa en el tiempo-espacio histórico en que esa subjetividad fue integrada desde los márgenes como desde el centro.

3.1 La subalternidad y la crítica a la historiografía

En este sentido, el trabajo de Ranajit Guha es importante porque en él se plantea que el problema del estatismo como la determinación fundamental de los criterios de lo que se considera es histórico se da a partir del ascenso de la burguesía inglesa. En la edificación de una historiografía india puntualiza que la incorporación del conocimiento institucionalizado se deriva de tres aspectos en la historia de la Europa occidental pues:

...la institucionalización significaba en estas condiciones, primero, que el estudio de la historia se desarrollaba como una especie de 'ciencia normal' [...] en segundo lugar, adquirió ahora su propio lugar en el cada vez más amplio espacio público en el que el proceso hegemónico apelaba a menudo a la historia para materializarse en la interacción entre los ciudadanos y el estado [y], en tercer lugar, esta literatura, desde los manuales escolares hasta la novelas históricas, la que ayudó a institucionalizar la investigación histórica al constituir la en una serie de géneros literarios imaginativos y discursivos equipados con sus propios cánones y narratologías¹⁷⁷.

La consecuencia de esta institucionalización es que la intelectualidad que se formó en una visión de la historia como sistemas de estado implantó una formación epistémica y política descontextualizada. "La falta de adecuación del estatismo para una historiografía propiamente India deriva de su tendencia a impedir cualquier interlocución entre nosotros y nuestro pasado. Nos habla con la voz del mando de estado que, con la pretensión de escoger para nosotros lo que debe ser histórico, no nos deja elegir nuestra propia relación con el pasado"¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Op. Cit. Mezzadra, 2008, p. 23

¹⁷⁷ Ranajit Guha, "Las voces de la historia", en *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, prólogo de Josep Fontana, Crítica, Barcelona, 2002, p. 18

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 20

Desde la imposición de un lenguaje “común” este discurso (histórico) forma la episteme como una externalidad, lo que lleva a que una subjetividad subalterna quede negada, ya que el tiempo es lineal y el espacio cerrado. Ahora, aunque la crítica a la situación del estatismo moderno es una condición necesaria para la historia, por sí misma no produce una historiografía alterativa, entender los lenguajes de la historia global involucraría una práctica de reescribir la historia, como señala Guha, de ahí que el papel de los sujetos en la historiografía de la India colonial pasa por un desdoblamiento de las posibilidades para hacer otra historia, aunque el discurso oficial intente constantemente cerrar esta posibilidad.

Para Guha, el elitismo burgués colonialista y neocolonialista representa la idea de que la formación de la nación india y el nacionalismo fueron obra exclusiva de estas elites dominantes a través de una transferencia de poder del orden británico. Supuestamente desvinculada de la diversidad de subjetividades que entraron en acción, el desarrollo de un nacionalismo interno era visto como una exterioridad que intentaba formar un movimiento interno para el desenvolvimiento de una conciencia nacional. Guha dirá que la historiografía nacionalista “define ante todo el nacionalismo indio como una función de estímulo respuesta. Basada en una limitada perspectiva conductista, representa el nacionalismo como la suma de las actividades e ideas con las que la elite india respondió a las instituciones, las oportunidades, los recursos, etc., generados por el colonialismo”¹⁷⁹.

Esto fue una “respuesta” a los nuevos procesos coloniales más que a la liberación y el desarrollo de una “conciencia interna”. La historiografía burguesa cumplió la función de “representar el nacionalismo indio como empresa esencialmente idealista en la que la élite indígena condujo al pueblo de la sujeción a la libertad”¹⁸⁰. Estas posiciones expresan cómo es que las subjetividades del pueblo quedarían subsumidas a una lógica de poder aparentemente diferenciadas pero que realmente tienen un elemento en común: la negación de la contribución del pueblo para la construcción de su propia historia.

¹⁷⁹ Ranajit Guha, “Algunos aspectos de la historiografía de la India colonial”, en *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, prólogo de Josep Fontana, Crítica, Barcelona, 2002, p. 34

¹⁸⁰ *Ibíd.*

Las formas nacionalista y burguesa de alguna manera dejaban de lado los movimientos en que los pueblos contribuyeron al desarrollo de la India. Como expresa Guha, situada desde su posición de clase hubo una incapacidad de la historiografía elitista de reconocerlo por su estrecha visión política. Las subalternidades en India no las pensamos desde la abstracción de aquellos que están subordinados al poder en su sentido general. Podríamos entender que lo subalterno se mueve en una diversidad de terrenos de la vida social, política y económica; su surgimiento permite entender la insurrección de los movimientos campesinos. Por ello, las discursividades contrainsurgentes sirvieron de base para intentar borrar las luchas alternas en contra del colonialismo puesto que:

...el fracaso histórico de la nación para constituirse, [fue] un fracaso debido a la incapacidad tanto de la burguesía como de la clase trabajadora para conducirlo a una victoria decisiva sobre el colonialismo y a una revolución democrático-burguesa, bien fuese del tipo clásico del siglo XIX bajo la hegemonía de la burguesía, bien de carácter más moderno bajo la hegemonía de los trabajadores o campesinos, -es decir, una 'nueva democracia'-¹⁸¹.

El fracaso sería para Guha el problema central de la historiografía de la India colonial. La situación de las discursividades colonialistas, tanto del nacionalismo como de la burguesía, dejó entrever que sus proyectos eran centralizados en función de la no desvinculación del poder colonial, sino más bien el de un nacionalismo ligado al poder político-económico de los británicos. Como consecuencia, los movimientos de rebelión campesina fueron vistos como desarticulados, místicos, religiosos y desordenados, no respondían a las formas en que la historiografía burguesa pensaba debía darse la lucha anticolonial.

En su *Prosa de la Contrainsurgencia* Guha va a demostrar que los movimientos campesinos no son insurrecciones espontáneas y que si bien las luchas poseían elementos religiosos ello no fue indicativo de ser un movimiento inconsciente. La historiografía se ha ocupado "del rebelde campesino simplemente como un ente empírico o un miembro de una clase, pero no como un entidad cuya voluntad y razón constituían

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 40

la praxis llamada rebelión”¹⁸², así “la insurgencia es considerada como algo *externo* a la conciencia y la Causa se erige como sustituto fantasma de la Razón, la lógica de esta conciencia”¹⁸³. En esta externalidad se encuentra el corpus de la literatura histórica sobre la insurgencia campesina en tres tipos de discursos que van a intentar justificar por qué los movimientos campesinos no “pudieron” entrar en la historia de la lucha anticolonial.

El discurso primario, de carácter oficial, es la parte burocrática del gobierno que tenía una relación con el Raj (directa o indirectamente), su función social era meramente administrativa, “es oficial en tanto que su función estaba destinada principalmente –a la información del gobierno, a su propia acción y a la determinación de su política”¹⁸⁴. El discurso secundario se define a través del primario pero transforma un acontecimiento particular en historia, la diferencia fundamental se da en función del tiempo. Desde quiénes son o han sido los participantes del acontecimiento “se recupera como un elemento del pasado y se clasifica como historia, lo sitúa en la intersección de colonialismo e historiografía”¹⁸⁵.

Guha explica que los sujetos de este acontecimiento se dividen en dos categorías: civiles y militares. Los discursos al basarse en la experiencia propia de quien relata parece que adquieren un sentido de neutralidad histórica, de ello se desprende que la prosa de la contrainsurgencia se da a través del segundo discurso. Al admitir esta “neutralidad” se instaura un pacto de verosimilitud tanto epistémica como histórica. Pero en la historiografía colonial neutral las “narraciones pertenecientes a esta categoría en que sus autores figuran entre los protagonistas son sospechosas casi por definición, y la presencia de la primera persona gramatical es un signo de complicidad”¹⁸⁶, el funcionario como historiador no es imparcial porque están comprometidos los intereses oficiales, “en esta afinidad con la política, la historiografía revela su carácter como una forma de conocimiento colonialista. Es decir, proviene directamente de ese conocimiento que la

¹⁸² Ranajit, Guha, “La prosa de la contrainsurgencia”, en *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, prólogo de Josep Fontana, Crítica, Barcelona, 2002, p. 44

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 45

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 46

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 50

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 60

burguesía había utilizado durante el periodo de su ascenso para interpretar el mundo con el fin de dominarlo”¹⁸⁷.

Las derivaciones de esta forma discursiva colonialista encubrían a través de la supuesta simpatía con el campesinado las formas burguesas de interpretación del mundo. Una interpretación paternalista sobre el subalterno generaba nuevas formas de estratificación social enmascarada de un proyecto nacional. Estas formas y discursividades políticas que definieron el ideal “del ciudadano para las naciones-estado europeas, fue usada en la India colonial para establecer instituciones y articular leyes pensadas específicamente para crear una ciudadanía mitigada y de segunda clase”¹⁸⁸. Como expresa Guha, esta forma secundaria mostraba cada uno de sus momentos de desenvolvimiento como un triunfo, en dónde la continuidad fue uno de sus aspectos fundamentales para preservar el discurso de poder.

Por su parte, el discurso terciario se manifestaba en escritores que no son funcionarios ni representaban el punto de vista del gobierno, intentaban desapegarse del discurso primario y secundario y más bien adoptar el punto de vista del insurgente para juzgarlo como algo magnífico. El problema con este discurso es que si bien intenta alejarse de los dos anteriores tienen ciertas afinidades como las causalidades que le dan origen. El propósito del discurso terciario “es recuperar la historia de la insurgencia del *continuum* que está diseñado para asimilar cada revuelta a la ‘Obra de Inglaterra en la India’ con el fin de situarlo en el eje alternativo de una campaña pertinaz por la libertad y el socialismo”¹⁸⁹. Guha explica lo problemático de ello en la medida en que el historiador se convierte en una especie de mediador de la conciencia de los insurgentes pues es:

...un acto de apropiación que excluye al rebelde como sujeto consiente de su propia historia y lo incorpora como elemento contingente en otra historia con otro protagonista. Así como no es el rebelde sino el Raj el protagonista real del discurso secundario y la burguesía india lo es del discurso terciario del género de la Historia-de-la-lucha-por-la-libertad, del mismo

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 73

¹⁸⁸ *Ibíd.*

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 81

modo es una *abstracción* llamada Obrero y Campesino, un *ideal más que la personalidad histórica real del insurgente*¹⁹⁰.

El punto de coincidencia entre las tres formas discursivas es que todas tienen un profundo rechazo de la conciencia política de las masas. Esto puede darse en la medida en que se considera que el campesino no expresa una acción racional sino un movimiento que se estructura como algo exterior a él, pues los tres discursos no consideraron el papel político de los movimientos insurgentes al no tener una apertura que les permitiera ver un panorama más amplio. Como forma de representación de los campesinos significó “un rechazo a reconocer al insurgente como sujeto de su propia historia [...] esto significa negar una voluntad a la masa de los rebeldes y representarla meramente como instrumentos de otra voluntad”¹⁹¹, ideología que reproduce la teoría decolonial.

3.2 Los límites de la subalternidad expresan una crítica poscolonial

Estamos así, frente al problema del reconocimiento de la subjetividad de los movimientos anticolonialistas y la disputa por el discurso del poder. Lo poscolonial es una crítica a los planteamientos en torno a estas subjetividades, consideramos pertinente reflexionar el trabajo de Gayatri Spivak quien muestra los límites que los estudios sobre la subalternidad encarnan en su producción discursiva al tiempo que se pregunta cómo es que el sujeto subalterno se convierte en significación para el movimiento anticolonialista.

El sentido discursivo es para Spivak una lectura del cambio mas no una propuesta de cambio, el desdoblamiento de las posibilidades sobre lo subalterno no resulta una práctica materializada en el terreno de la vida cotidiana. Para la filósofa poscolonial serían dos los momentos clave de esta lectura del cambio en los estudios sobre subalternidad. “En primer lugar, que el/los momento/s de cambio sean pluralizados y tramados como confrontaciones, antes que como una transición (de esta manera serían percibidos en relación con las historias de dominación y explotación, en lugar de ser inscritos en la gran

¹⁹⁰ *Ibíd.*

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 88

narrativa de los modos de producción)”¹⁹² y en segundo lugar “que tales cambios están señalados o marcados por un cambio funcional en los sistemas de signos. El cambio funcional más importante es el que va de lo religioso a lo militante”¹⁹³.

Como lectura, la búsqueda del significante cobra especial relevancia al desestructurar el relato para dar sentido a la formación realizada entre la potencia como discurso anticolonial y el devenir histórico como práctica anticolonial. Su señalamiento a la elaboración de la teoría del cambio pensada como teoría de la conciencia y la cultura es percibida en los estudios sobre la subalternidad como la tarea a realizar. Así, la subjetividad subalterna figura entre el significado y el significante de la práctica anticolonial, como un límite teórico porque “los fracasos o éxitos parciales en el desplazamiento del campo discursivo no necesariamente se relacionan, siguiendo una escala progresista, con el ‘nivel de conciencia’ de una clase”¹⁹⁴, es decir, que en el proceso de la dominación colonial la historiografía de elite fundada a través de sus *fracasos cognoscitivos* logra encubrirlo a través de un supuesto éxito.

Un *éxito-en-el-fracaso* para los estudios de la subalternidad presume un estado de indeterminación; la discursividad histórica revelaría que el registro está siempre entrecruzado por ese *fracaso cognoscitivo*. Para Spivak, el desplazamiento entre los sistemas de signos en las discursividades de los estudios de la subalternidad equivale a una noción de lectura como transición activa entre pasado y futuro, “todas las relaciones que nos brinda el grupo sobre intentos de desplazamiento discursivo son relaciones de fracasos. En el caso de los desplazamientos del subalterno la razón que más frecuentemente se da para su fracaso es el muy superior alcance, organización y fuerza de las autoridades coloniales”¹⁹⁵. En el desarrollo de estas formas discursivas el límite que señala Spivak en torno a los estudios de la subalternidad es que:

¹⁹² Gayatri Spivak, “Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía”, en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008, p. 33

¹⁹³ *Ibíd.*

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 37

¹⁹⁵ Gayatri Spivak, “Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía”, en *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Silvia Rivera Cusicanqui, Barragán Rosana (comp.), Raquel Gutiérrez, Alonso Spedding, (et. al) (tdr.), Editorial Historias, La Paz, 1997, p. 250

...al negarse a reconocer las implicaciones de su propia línea de trabajo, por ser políticamente incorrectas, ellos mismos terminarían 'objetivando insidiosamente' al subalterno, controlándolo mediante el conocimiento, aun si al mismo tiempo le restauran versiones de causalidad y autodeterminación; en definitiva, en su deseo de totalidad (y, por lo tanto, de totalización), se harían cómplices de una 'ley' (que) asign(a) un nombre (propio) indiferenciado al 'subalterno como tal'¹⁹⁶.

Este conocimiento no se desvincula del poder, la *posicionalidad* del enunciante termina por objetivar al sujeto de la insurgencia con el propósito de mantener intacto el signo que alrededor de él se ha hecho. El papel del sujeto que investiga desde su *locus de enunciación*, tiende a fijar el principio de conocimiento como poder: o hay un ceder de la palabra o hay un hablar por los otros, por ende la pregunta por la posibilidad de habla del subalterno¹⁹⁷ se cierra: bajo estas condiciones estaría siempre supeditada ya sea al poder colonial o al poder anticolonial.

La configuración de esta teoría de la conciencia, –que sería más bien una teoría del cambio no reconocida–, señala la diversidad de campos heterogéneos que posibilitaron que la subjetividad subalterna no esté erigida solamente desde el campo discursivo del “historiador disciplinario”, sino que las disputas en torno a su conceptualización están en una tensión constante, permanente y cambiante con otras voces. Cuando Spivak dice que “las descripciones teóricas no pueden producir universales. Tan sólo pueden producir generalizaciones provisionales, en la misma medida en que el teórico se da cuenta de la importancia decisiva de su reiterada producción”¹⁹⁸ nosotros entendemos que al ser provisional se centran en su propio marco de producción histórico, las determinaciones de los sujetos se ajustan al tiempo-espacio de las pluralidades donde el sentido de sus materialidades les permiten sostener las relaciones sociales y el sentido de su propia existencia.

¹⁹⁶ Op. Cit. Spivak, 2008, p. 40

¹⁹⁷ Gayatri, Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?” en *Orbis Tertius*. Universidad Nacional de la Plata, No 6, Año 3, 1998, pp. 1-43

¹⁹⁸ Op. Cit. Spivak, 2008, p. 40

No es la negación del universal sino su desplazamiento, no lo cancela sino que intenta ubicarlo en una relación mediada entre la realidad abstracta pero que encarnado en el pensamiento de los estudios de la subalternidad funciona como una suerte de postergación. Como expresa Spivak:

...la conciencia-de-clase no compromete a nivel básico de la conciencia, la conciencia en general. La "clase" no es, después de todo, una descripción inalienable de una realidad humana. En el nivel *descriptivo*, la-conciencia-de-clase como tal es una comprensión unificante artificial y estratégica que, en el nivel *transformativo* busca destruir la mecánica que construye el perfil de la propia clase en la cual se ha desarrollado situacionalmente una conciencia colectiva¹⁹⁹.

Lo que la filósofa postcolonial crítica de los estudios de la subalternidad es que no son capaces de ver su trabajo como un proceso restaurativo del sujeto, es decir, como una estrategia. Lo ven, dice, como el fin en sí mismo de la producción de una conciencia elevada, capaz de transformar por sí misma. Los estudios de la subalternidad pasan por alto el vacío sintomático del antihumanismo occidental contemporáneo. "El intelectual radical en Occidente se halla ya atrapado/a en una deliberada opción por la subalternidad, otorgando al oprimido la misma subjetividad expresiva que crítica, o bien en la posición de una total irrepresentabilidad"²⁰⁰, lo que es a final de cuentas un proceso de lectura que idealiza las condiciones de una historia propia, como también reproduce la decolonialidad. Como refiere Veena Das, algunos estudios subalternos desplazan el punto de vista de la teoría de la acción social de Weber donde no hay una sobredeterminación del hombre como actor racional, de modo que todas las otras formas de acción toman un carácter residual²⁰¹.

¹⁹⁹ Op. Cit. Spivak, 1997, p. 258

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 263

²⁰¹ Venna das, "La subalternidad como perspectiva", en, *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Silvia Rivera Cusicanqui, Barragán Rosana (coomp.), Raquel Gutiérrez, Alonso Spedding, (et.al) (tdr), Editorial Historias, La Paz, 1997, pp. 279-292

3.3 La historia desde abajo, el sujeto de la revolución y la provincialización de Europa como praxis poscolonial

Para pensar el desarrollo del sujeto subalterno consideramos muy importante la reflexión propuesta por Dipesh Chakrabarty ya que recae en la naturaleza discursiva de esa subjetividad y en el potencial de quién es el que puede hacer la historia. Para Chakrabarty la influencia de las izquierdas en India estaba integrada por la formulación de una historia desde abajo propuesta por Eric Hobsbawm, Edward Thompson, Christopher Hill entre otros, pero se diferenciaba de ésta en un punto fundamental: la historia desde abajo inglesa se movía en los intersticios de un desarrollismo histórico:

...las narraciones marxistas inglesas de las historias populares estaban moldeadas de acuerdo con una temporalidad desarrollista: el campesino, en esa historia, o desaparecía o quedaba desbancado para dar origen al obrero que, a través de la destrucción de máquinas, el cartismo y otras luchas por derechos, un día se metamorfosearía en la figura del ciudadano o del proletariado revolucionario. El campesino o nativo del Tercer Mundo que, como a través de un proceso de pliegue de siglos, se encontraba de golpe y violentamente de cara al Estado colonial y su aparato represivo burocrático moderno, era, dentro de este modo de pensamiento, una persona 'prepolítica'²⁰².

Esta pre-politicidad, en términos de la lectura de la historia como continuidad lineal, expresaba la idea de que el campesino podría llegar a convertirse en agente político-histórico en la medida en que su "desarrollo" pudiera darse. Para los estudios subalternos la idea de pensar esto implicaba un elemento eurocéntrico, ya que la politicidad del campesino no podría cuestionarse pues era un sujeto político desde su sublevación en contra del Raj. La forma en que la historia desde abajo inglesa veía a los campesinos – como fuerzas pre-políticas– se relacionaba con el interés anticolonial por labrar un ideal romántico-político de tipo populista, como señala Chakrabarty:

...no sólo buscaban 'bondad' política en el campesino indio, sino que también, en un mismo movimiento, se esforzaba por convertir el denominado 'atraso' del campesino en ventaja

²⁰² Dipesh Chakrabarty, "La historia subalterna como pensamiento político", en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008, p. 151

histórica. Se imaginaba que el campesino, al no haberse ‘corrompido’ con el individualismo autocentrado de la burguesía y al estar orientado a las necesidades de la comunidad, estaba dotado ya de la capacidad de marcar el comienzo de una modernidad diferente y más comunitaria que la que prevalecía en occidente²⁰³.

Una ventaja que expresaba la existencia de un sujeto revolucionario que no fuese el obrero industrial inglés. Por ello esta búsqueda por encontrar a ese sujeto se centraba en el campesinado y en sus posibilidades políticas por desplazar la idea del obrero como el único agente capaz de la transformación social. El problema no se vislumbra en la posibilidad o no del desplazamiento sino en la formulación de una especie de *a priori* de la conformación de ese sujeto histórico, “‘campesinos’ (Mao), ‘subalterno’ (Gramsci), ‘condenado de la tierra’ (Fanon) o ‘el partido como sujeto’ (Lenin/Lukács) no tiene ni precisión filosófica ni sociológica. Es como si la búsqueda de un sujeto revolucionario que-no-fuera-el proletariado (en ausencia de una clase obrera amplia) fuera un desplazamiento del termino original”²⁰⁴.

Así, esta lectura populista se convierte en un universalismo: al generar una simpatía con el subalterno se le despoja de su concreción como agente de sus propios procesos políticos. El desplazamiento es abstracto en la medida en que la subjetividad del campesino no puede ser nombrada al ser un sujeto enteramente colectivo, siempre marcado por el desplazamiento de ese “término original”. La imprecisión de este nombrar es indicativa de que el pensamiento eurocéntrico como universalismo es inadecuado para entender los procesos políticos de la subjetividad subalterna, el fracaso (del eurocentrismo) residiría en su falta de especificidad.

“Reconocer el carácter de sustitutos que tienen categorías como ‘las masas’, ‘el subalterno’ o ‘el campesino’ es, sugiero, el primer paso hacia la escritura de las historias de las democracias que han nacido gracias a la política de masas del nacionalismo anticolonial. Hay un sujeto de masas ahí. Pero sólo es posible aprehenderlo abordando

²⁰³ *Ibíd.*, p. 154

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 157

conscientemente los límites del pensamiento europeo”²⁰⁵, como una forma de desposesión de la abstracción universalista de aquello que se ha dicho que ya es o que *no-es*.

En tal sentido, algunos críticos de la subalternidad y lo poscolonial enfatizan que esta reflexión no toma como una determinante el modo de producción que cierto marxismo “exige” ya que lo central en los estudios poscoloniales es el desplazamiento del término, de ahí que para Chakrabarty centrarse sólo en el modo de producción es un límite. Entender la realidad encarnada en determinaciones económicas contiene un riesgo porque el marxismo nacionalista terminaría por ser ideológico y mistificador “al derivar la ‘conciencia’ de un conjunto de ‘fuerzas históricas objetivas’ estrechamente definidas, se termina retorciendo al marxismo al servicio de la causa del nacionalismo liberal-burgués”²⁰⁶, no es que no se tome en cuenta la formación base-superestructura sino que su lectura se centra en otro momento de la subalternidad campesina para dar sentido al proceso de la historia como otra historia.

De ahí que los estudios subalternos al cuestionar la categoría de nación planteen “que el problema fundamental de la historia moderna de la India es el fracaso histórico de la nación por hallar una justificación como tal”²⁰⁷. Entonces, la noción de subalterno no puede estar centralizada sólo en las relaciones económicas sino que se refiere “a la naturaleza específica de las relaciones de clase en la India donde en casi todos los niveles, las relaciones de clase están subsumidas en relaciones de dominación y subordinación entre miembros de la élite y las clases subalternas”²⁰⁸.

Por lo que sigue, el problema que hemos intentado exponer en las páginas anteriores en torno a las subjetividades subalternas y la posibilidad de instaurar otra historia por fuera de los márgenes del eurocentrismo se encuentra con la limitante de que el subalterno

²⁰⁵ *Ibíd.*, p.158

²⁰⁶ Dipesh, Chakrabarty, “Invitación al diálogo”, en, *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Silvia Rivera Cusicanqui, Barragán Rosana (coomp.), Raquel Gutiérrez, Alonso Spedding, (et.al) (tdr), Editorial Historias, La Paz, 1997, p. 244

²⁰⁷ *Ibíd.*

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 246

como categoría no es una ontología sino un proceso que tiene su conclusión en la forma en que fue formado, es decir, el subalterno existe en tanto Occidente. Para analizarlo, la lectura de Chandra Mohanty con respecto al trabajo del feminismo sajón y las mujeres de oriente es importante.

En su análisis da cuenta de cómo en el proceso de lectura sobre lo otro se esconde una lógica prescriptiva, no sólo como lectura, sino fundamentalmente de interpretación de la “no” capacidad de la mujer en el mundo *no-occidental* por formar su propia historia. Mohanty sostiene que la producción de la mujer del tercer mundo expresado en los textos feministas occidentales la sitúan como un sujeto monolítico. Su punto de partida es que la colonización ha intentado –en tanto relaciones estructurales de poder– subsumir la diversidad heterogénea de los sujetos en cuestión:

...la conexión necesaria e integral entre saber académico feminista, y prácticas y organización políticas feministas determina la importancia y el estatus de los escritos feministas occidentales del Tercer Mundo, ya que la investigación académica feminista, al igual que la mayoría de las investigaciones académicas de otro tipo, no consiste sólo en la producción de conocimiento sobre una determinada cuestión. Constituyen una práctica directamente política y discursiva en la medida en que tiene un sentido y es ideológica²⁰⁹.

Es esta formación ideológica la que posibilita en la lectura y escritura del feminismo occidental la idea de que las mujeres funcionan como categoría fija y como grupo homogéneo. La singularidad de esta homogeneidad es que ya no se fundamenta en un elemento de tipo biologicista, sino que la configuración es de tipo sociológico-antropológico, “la homogeneidad de las mujeres como grupo no se basa en elementos biológicos esenciales, sino más bien en universales sociológicos y antropológicos de orden secundario. [...] Lo que une a las mujeres es una noción sociológica de la ‘identidad’ de su opresión”²¹⁰.

²⁰⁹ Chandra Mohanty, “Bajo los ojos de Occidente”, en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008, p. 71

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 76

En el “problema” de las mujeres “entendido” como una exterioridad de su propia historia, como dice Mohanty, subyace la idea sobre las mujeres como grupo compuesto discursivamente y no como sujetos materiales de su propia historia. Como señala Nirmal Puwar, la mujer se convierte en el objeto de las obsesiones de Occidente por construir una historia por fuera de los márgenes de quienes viven esa historia, se prescribe la forma bajo la cual ese sujeto no sólo ha sido significado sino que básicamente le anula la posibilidad de habla lo que terminaría por objetualizarlo.

En virtud de ello cuando Mohanty se pregunta cuáles han sido los espacios en donde las mujeres han sido homogeneizadas, está considerando el problema de la estructura –ya no sólo de la imposición del canon de lectura occidental– sino de toda su fijación histórica²¹¹, lo que termina por ser una abstracción que el feminismo de occidente utiliza para subordinar a unas mujeres por otras. Conceptos “como los de reproducción, división sexual del trabajo, familia, matrimonio, hogar, etc., se utilizan con frecuencia sin una concreción en los contextos culturales e históricos locales. Las feministas utilizan estos

²¹¹ Mohanty elabora un análisis de la lectura y escritura del feminismo sajón con respecto a las mujeres en el tercer mundo, nos parece importante mencionarlo. En primer lugar dice que a las mujeres vistas como víctimas de la violencia masculina se las define desde un lugar arquetípico donde se las congela ‘en la posición de ‘objetos-que-se-defienden’, a los hombres en la de ‘sujetos-que-ejercen-violencia’ y a la sociedad (toda la sociedad) en una división entre grupos de personas sin poder (léase: mujeres) y grupos de personas con poder (léase: hombres)’. En segundo lugar, señala que a las mujeres vistas como dependientes universales se las identifica en la medida en que todas comparten dependencias. Critica la postura de Beverly Lindsay porque parece que ésta considera que ‘las mujeres del Tercer Mundo forman un grupo identificable sólo porque comparten dependencias’ pero ‘si tener dependencias comunes fuera todo lo que hiciera falta para unir a las mujeres del Tercer Mundo como grupo, siempre se las percibiría como un grupo apolítico, sin estatus de sujeto’ pues se ha considerado que ‘las mujeres se constituyen como grupo a través de relaciones de dependencia con respecto a los hombres, que se considera implícitamente responsables de estas relaciones’ es aquí donde lo biológico es sustituido por lo sociológico. En tercer lugar, a las mujeres casadas como víctimas del proceso colonial se les mira como entidades absolutamente definidas por la colonización, critica a Cutrefelli en su examen sobre las mujeres bamba de África: ‘se centra en el intercambio marital de mujeres antes y después de la colonización, en lugar de en el valor asociado a este intercambio en este contexto particular. Esto lleva a su definición de las mujeres bamba como un grupo coherente afectado de una forma particular por la colonización. Aquí, de nuevo, se construye a las mujeres bamba, de forma bastante unilateral, como víctimas de los efectos de la colonización occidental’. En cuarto lugar, analiza a las mujeres y los sistemas familiares: ‘hablar de la estructura patriarcal o de la estructura de parentesco tribal como origen del estatus socioeconómico de las mujeres es presuponer de nuevo que las mujeres son sujetos políticos sexuales antes de su incorporación a la familia. [...] Así pues, todas las mujeres, con independencia de sus diferencias culturales y de clase, se ven afectadas por este sistema’. Véase Op. Cit. Mohanty, 2008.

conceptos para explicar la subordinación de las mujeres, al parecer dando por sentada su aplicabilidad universal”²¹².

Ahora bien, la reflexión en torno a la provincialización de Europa ocupa un carácter fundamental, como va a indicar Chakrabarty, si el marxismo era una forma concentrada en los círculos indios de las ciencias sociales habría que comenzar por cuestionar la universalidad de dichos conceptos, recordemos que hablamos de los marcos del eurocentrismo, es decir, de una universalidad abstracta, de un universalismo que destierra las otras historias para intentar una política de aplicabilidad mundial de menara generalizada y homogénea.

Las denominadas ideas universales que los pensadores europeos produjeron durante el periodo que va desde el Renacimiento hasta la Ilustración y que, desde entonces, han influenciado a los proyectos de modernidad y modernización en todo el mundo, nunca pueden ser conceptos completamente universales y puros [...] pues el propio lenguaje y las circunstancias de su formulación deben de haber importado elementos de historias preexistentes singulares y únicas, historias que pertenecían a los múltiples pasados de Europa²¹³.

Esta coyuntura entre la diversidad de historias, sería un elemento central en la provincialización de Europa, se trataría de descubrir en qué medida las ideas europeas universales estaban engarzadas con historias específicas las cuáles no tuvieron un sentido de validez universal. Provincializar Europa consiste “en saber cómo el pensamiento universalista estaba siempre ya modificado por historias particulares, pudiésemos o no desenterrar tales pasados plenamente. Al acometer este proyecto era consciente de que había, y sigue habiendo muchas Europas, reales, históricas e imaginadas”²¹⁴. Provincializar es ubicar en el espacio-tiempo la posibilidad de que dicho

²¹² Op. Cit. Mohanty, 2008, p. 91

²¹³ Dipesh Chakrabarty, “La provincialización de Europa en los tiempos de la globalización (Prefacio a la edición de 2007), en *Al margen de Europa*, Alberto Álvarez y Araceli Maira (tdr.), Tusquets Editores, Barcelona, 2008, pp.19-20

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 21

universalismo pudiese ser moldeado como discurso de dominación en el tiempo-espacio colonial, es ver los cruces entre las historias negadas y las historias de los vencedores.

Pensar Europa no es pensar un aspecto estrictamente geográfico sino la figuración imaginaria que a través de una posición epistémica se sostuvo en la base de una historia única del mundo, la imaginación europea como la única y efectiva potencialidad y materialidad de la vida. Chakrabarty analiza la formulación conceptual del historicismo europeo y el fenómeno de la modernidad política porque en lo poscolonial no existe una manera sencilla de prescindir de esos universales.

Es aquí donde se establece la lectura de la historia europea al tiempo que su provincialización. “El historicismo planteó así el tiempo histórico como una medida de la distancia cultural (al menos en cuanto al desarrollo institucional) que, se asumió, mediaba entre Occidente y lo que no es Occidente”²¹⁵, se esbozó la idea de un *todavía-no*. La historia subalterna era vista en función del desarrollo histórico europeo, siempre desvinculada de sus diversos despliegues:

...el pensamiento político y social europeo concibió la modernidad política de las clases subalternas recurriendo a una teoría de la historia etapista –que comprende desde esquemas evolutivos sencillos hasta sofisticadas interpretaciones del ‘desarrollo desigual’–. Como tal, no se trata de una posición teórica poco razonable. Si la ‘modernidad política’ debía ser un fenómeno delimitado y definible, no era insensato servirse de su definición como vara de medida del progreso social²¹⁶.

Aquí, la provincialización de Europa se presenta como *todavía-no*, como una posibilidad de otra historia, pues cabría la posibilidad de cuestionar al sujeto histórico producido a través del discurso académico y del discurso del poder. Para Chakrabarty el hecho de que Europa funcione como referente tácito del conocimiento histórico tiene que ver con dos cuestiones: primero, “que los historiadores del tercer mundo experimentan la

²¹⁵ Dipesh Chakrabarty, “Introducción. La idea de provincializar Europa”, en *Al margen de Europa*, Alberto Álvarez y Araceli Maira (tdr.), Tusquets Editores, Barcelona, 2008, p.34

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 36

necesidad de referirse a la obra de la historia europea”²¹⁷ y segundo, que “los historiadores de Europa no sienten necesidad alguna de corresponder”²¹⁸. La predominancia de Europa parece que es la condición teórica para producir saberes en el tercer mundo:

...nosotros hacemos historia europea con nuestro archivo tan diferente y a menudo no europeo, esto abre la posibilidad de una política y de un proyecto de alianza entre las historias dominantes metropolitanas y los pasados periféricos de carácter subalterno. Denominaré este proyecto como el de la provincialización de ‘Europa’, la Europa que el imperialismo moderno y el nacionalismo (del tercer mundo) han hecho universal mediante la acción conjunta del esfuerzo y la violencia²¹⁹.

Un constante desplazamiento hacia formas concretas de la realización de la vida de los sujetos, encarnado en sus propias discursividades y en la influencia recíproca: la trascendencia de lo abstracto por el conocimiento situado. La provincialización no demanda “un rechazo terminante y simplista de la modernidad, los valores liberales, los universales, la ciencia, la razón, los grandes relatos, las explicaciones totalizadoras etcétera”²²⁰, rechaza la fácil ecuación entre una concepción filosófica de la totalidad y una práctica política del totalitarismo:

...no puede caracterizarse como un proyecto de relativismo cultural. No puede originarse en el punto de vista según el cual la-razón, la-ciencia, los-universales que ayudan a definir a Europa como lo moderno son sencillamente ‘específicos de una cultura’ y, en consecuencia, pertenecen sólo a las culturas europeas. Pues la cuestión no radica en que el racionalismo ilustrado sea siempre en sí mismo irrazonable, sino se trata de documentar cómo –mediante qué proceso histórico– su ‘razón’ que no siempre ha resultado evidente para todos, se ha hecho parecer obvia tan lejos del territorio donde emergió²²¹.

²¹⁷ Dipesh Chakrabarty, “La poscolonialidad y el artificio de la historia”, en *Al margen de Europa*, Alberto Álvarez y Araceli Maira (tdr.), Tusquets Editores, Barcelona, 2008, p.58

²¹⁸ *Ibíd.*

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 75

²²⁰ *Ibíd.*, p. 76

²²¹ *Ibíd.*

Como expresa Chakrabarty, el proyecto de provincialización no puede ser nacionalista, nativista ni atávico, debe ser consciente de su propia imposibilidad al interior del espacio institucional universitario, debe encarnar una política de la desesperanza, se trataría de:

...una historia que deliberadamente haga visibles, dentro de la misma estructura de sus formas narrativas sus propias estrategias y prácticas represivas, el papel que cumple en convivencia con los relatos de ciudadanía en la asimilación a los proyectos del Estado moderno de todas las demás posibilidades de solidaridad humana. [...] Ésta es una historia que intentará lo imposible: procurar su propia muerte buscando aquello que resiste y escapa a los mayores esfuerzos humanos por traducir diferentes sistemas culturales y otros sistemas semióticos, para que el mundo pueda imaginarse, una vez más, como radicalmente heterogéneo²²².

3.4 La cultura como un punto clave en la lectura poscolonial

El estudio de la cultura leído desde lo postcolonial guarda una estrecha relación con la formación de las relaciones sociales dentro de los márgenes del proceso colonial. Consideramos importante la reflexión planteada por Homi Bhabha en relación a las formulaciones práctico-discursivas de los procesos culturales entre occidente y no-occidente. Analizar los lugares de la cultura permite ver que Occidente contiene una diversidad de despliegues en función de su producción epistémica más allá de lo estrictamente eurocéntrico. La cultura no es el reducto de un espacio cerrado sin mediaciones sino uno que se da en una *hibridez* que constantemente se ve transformada. Si bien el eurocentrismo aparece como perspectiva única, lo cierto es que hay una mediación permanente, que para Bhabha es el *más-allá*, no como consecuencia lineal sino como la figuración que está en medio del proceso mismo de su producción, lectura e interpretación.

Poner en cuestión la forma en que se ha pensado la tradición frente a lo moderno es un primer momento de la reflexión del trabajo de Bhabha, “los términos del compromiso cultural, ya sea antagónico o afiliativo, se producen performativamente. La representación

²²² *Ibíd.*, p. 79-80

de la diferencia no debe ser leída apresuradamente como el reflejo de rasgos étnicos o culturales ya *dados* en las tablas fijas de la tradición”²²³, examinarla de esta manera nos llevaría prontamente a un reduccionismo cultural o una esencialización culturalista ya no sólo en términos de las formaciones coloniales sino de todo el mundo en su conjunto.

La “articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momentos de transformación histórica”.²²⁴ La apuesta se encuentra en el proceso de significación cultural que no es algo meramente lingüístico o una semiosis cerrada sino todo un conjunto de significaciones sociales que dan sentido a la cultura. El desplazamiento poscolonial permite no totalizar las experiencias culturales sino que descubre cómo lo colonial se ha extendido en el tiempo y el espacio, de ahí que lo poscolonial (y la cultura) no es el tiempo por venir sino un aquí y un ahora, un “regreso al presente para reescribir nuestra contemporaneidad cultural”, un compromiso con la teoría que toma la hibridez cultural e histórica del mundo poscolonial (el mundo del *más-allá*).

Pero esta hibridez no se reduce al contacto entre culturas o a la adopción de unas prácticas por otras, sino que requiere de un proceso de negociación y de intervención ideológica que esté en el centro del problema de la diferencia cultural. Como dice Bhabha: “el lugar de la diferencia cultural puede volverse el mero fantasma de un desnudo combate disciplinario en el que no tiene espacio ni poder”²²⁵, la distinción del hibridismo se formula en tanto conexiones y desplazamientos permanentes en función de su propia práctica ideológica, discursiva e histórica.

Sin la concreción de estas relaciones de producción de significados el concepto de la diferencia cultural se enmarca en los intersticios de la ambivalencia de una autoridad cultural, como el intento de dominar en nombre de una supremacía cultural, como dice

²²³ Homi Bhabha, “Introducción. Los lugares de la Cultura”, en *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 18

²²⁴ *Ibíd.*, p. 19

²²⁵ Homi Bhabha, “El compromiso con la teoría”, en *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 52

Bhabha. El proceso se muestra efectivo en la lectura, escritura y su significación en el mundo colonial o neocolonial, entra en el crisol el problema de la enunciación donde la cultura:

...sólo emerge como un problema, o una problemática, en el punto en que hay una pérdida de sentido en el cuestionamiento y articulación de la vida cotidiana, entre clases, géneros, razas, naciones. Pero la realidad del límite o texto límite de la cultura es raramente teorizada fuera de polémicas moralistas bienintencionadas contra el prejuicio y el estereotipo, o la afirmación general de racismo individual o institucional, que describe el efecto más que la estructura del problema²²⁶.

No estamos frente a un problema de lenguaje sino de la representación misma de la cultura, “entre-medio (*in-between*) de la cultura, en el punto de su articulación de la identidad o diferenciación, aparece la cuestión de la significación”²²⁷ que conlleva dentro del discurso colonial un momento de escisión entre el significado y el significante pues de alguna manera juega con las posibilidades de que la cultura o las culturas dominadas funcionen como mimesis radical en torno a una significación dada con anterioridad. Esta escisión:

...constituye una estrategia intrincada de defensa y diferenciación en el discurso colonial. Dos actitudes independientes y contradictorias habitan el *mismo lugar*, una de ellas da cuenta de la realidad, la otra está bajo la influencia de instintos que separan al yo [ego] de la realidad. Esto resulta en la producción de una creencia múltiple y contradictoria. El momento enunciatorio de la creencia múltiple es tanto una defensa contra la angustia de la diferencia, como *productiva* en sí misma de diferenciaciones²²⁸.

Por eso el problema de la representación es también el de la interpretación, la autoridad del discurso colonial suprime la posibilidad de una subjetividad diferenciada al tiempo que requiere de la imitación y la identificación para preservar el lugar privilegiado de la enunciación. Las representaciones de las otras culturas se engarzan en formas

²²⁶ *Ibíd.*, p. 54

²²⁷ Homi Bhabha, “Articular lo arcaico”, en *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 157

²²⁸ *Ibíd.*, p. 164

estereotipadas y discriminatorias. El concepto de fijeza en la construcción ideológica se moldea sobre una cuestión inmutable sobre el otro como desorden, degeneración y *prestación demoniaca*.

El estereotipo funciona como estrategia discursiva mayor entre lo que siempre está en su lugar y algo que debe ser repetido; “es la fuerza de la ambivalencia lo que le da al estereotipo colonial su valor: asegura su repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes; conforma estrategias de individuación y marginalización; produce ese efecto de verdad probabilística y predictibilidad que, para el estereotipo, siempre debe estar en exceso”²²⁹. Los dispositivos de la diferencia cultural van a pensar unos sujetos siempre desde una diferencia racial y sexual. Aquí entrará en juego el cuestionamiento del método de representación de esa otredad ya que si bien estos mecanismos excluyen también dejan en espacio donde la palabra misma niega una identidad original, como expresa Bhabha. La tesis que va a sostener es que el discurso colonial funciona como:

...aparato que gira sobre el reconocimiento y la renegación [*disavowal*] de las diferencias raciales/culturales/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para ‘pueblos-sujetos [*subject peoples*]’ a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejercita la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer. Busca autorización para sus estrategias mediante la producción de conocimientos del colonizador y del colonizado que son evaluadas de modo estereotípico pero antitético²³⁰.

Lo anterior con la intención de generar una idea de sujeto fija pero doblemente elaborada: alguien que es ajeno pero que se puede conocer enteramente, alguien absolutamente visible pero también invisible, es decir, una representación fetichizada. De tal forma que el estereotipo como “el punto primario de la subjetivación en el discurso colonial, tanto para el colonizador como para el colonizado, es la escena de una fantasía y defensa

²²⁹ Homi Bhabha, “La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo”, en *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 91

²³⁰ *Ibíd.*, p. 95

similares: el deseo de una originalidad que es también amenazada por las diferencias de raza, color y cultura”²³¹, lo que se le niega al sujeto colonizado es el acceso al reconocimiento de la diferencia, como lo veremos cuando analicemos los problemas más importantes de la teorización decolonial.

3.5 ¿Es lo poscolonial lo posmoderno?

Quisiéramos terminar nuestro apartado con la problematización sobre las vinculaciones entre lo posmoderno y lo poscolonial. Una de las críticas tanto a los estudios culturales, como a los estudios poscoloniales y a la decolonialidad es su cercanía con estas posturas. Para algunos no habría distinción entre estas cuatro formaciones epistémicas pero como ya hemos revisado cada una tiene sus contextos y sus especificidades, que si bien las engarzan también las distancian. Para Bhabha, lo posmoderno funciona en lo poscolonial como una cuestión de agencia, surge de un aparato testimonial en el tercer mundo, opera como una intervención en la producción de las discursividades históricas que se han presentado como una sola, al mismo tiempo intentan desplegar los testimoniales del tercer mundo como partícipes en el hecho de su propia conciencia no sólo como meras exterioridades.

Lo poscolonial parte de la cuestión de la contingencia entendida como “el tiempo significativo de las estrategias contra-hegemónicas, no es una celebración de ‘falta o ‘exceso”²³² sino un indeterminismo que sería “la marca de un espacio conflictivo pero productivo en el cual la arbitrariedad del signo de la significación cultural emerge dentro de los límites regulados por el discurso social”²³³, elementos que le permiten a la reflexión poscolonial ubicarse en un espacio semiótico de significaciones en torno a la nociones de cultura en su sentido transaccional y traduccional.

²³¹ *Ibíd.*, p. 100

²³² Homi Bhabha, “Lo poscolonial y lo posmoderno. La cuestión de la agencia”, en *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 212

²³³ *Ibíd.*

El primero es el discurso poscolonial arraigado en historias específicas de desplazamiento cultural; el segundo, como desplazamiento que genera la pregunta sobre cómo se significa lo cultural o qué es significado por la cultura²³⁴. ¿Dónde estaría la vinculación con lo posmoderno? Responderemos a partir de una negación: lo posmoderno (en lo poscolonial) no es la inexistencia de lo histórico o la naturaleza de un presentismo relativista sino que sería la forma bajo la cual se aparta de cierto tipo de tradiciones epistémicas para entender su propio desplazamiento. El punto de ubicación entre lo poscolonial y lo posmoderno sería la hibridez cultural, por ello cuando se enuncia la cercanía con el posmodernismo se debe tomar en cuenta que:

...los debates actuales en el posmodernismo cuestionan la astucia de la modernidad, sus ironías históricas, sus temporalidades disyuntivas, sus paradojas de progreso, su aporía representacional. Los valores y juicios de esas interrogaciones cambiarían profundamente si se los abriera al argumento de que las historias metropolitanas de la *civitas* no pueden ser concebidas sin evocar los salvajes antecedentes coloniales de los ideales de urbanidad²³⁵.

²³⁴ Quisiéramos retomar la crítica de Ella Shoat y el debate con Stuart Hall ya que ejemplifica dos posiciones sobre la forma de concebir la teoría y la cuestión de la agencia. Para Shoat lo poscolonial no ha acordado la política de situación del propio término, vino solamente a reemplazar el paradigma del concepto 'tercer mundo'. El hecho de que este término fuera muy problemático ayudó a que el término poscolonial como adjetivo pasara a ser un sustantivo de la 'condición' de las subjetividades para designar a estos o aquellos sujetos. Para la autora, lo poscolonial termina por alinear en un mismo espacio otra heterogeneidad de problemas como el posmodernismo, el postestructuralismo, el colonialismo, las luchas nacionalistas, la postguerra, la postindependencia y la postrevolución. El problema es que todo se ubica en un mismo lugar lo que lleva a un discurso colonial anacrónico que implica la idea de que lo poscolonial es ahora una cuestión del pasado, para la autora lo poscolonial no plantea ninguna denominación clara y no llama a ninguna posición evidente, se debe comenzar por cuestionar primero el hibridismo cultural. La respuesta de Stuart Hall señala que Shoat parece tener una intención nostálgica de regresar a un pasado claro de oposiciones binarias entre buenos y malos, para él, lo poscolonial está centrado en las relaciones que la colonización generó no como externalidades sino como cuestiones internas, por ello sostiene que lo poscolonial ha contribuido a desmentir el interior-exterior claramente demarcado del sistema colonial. Para Hall, la colonización no es vista como un acontecimiento peculiar y aislado sino como fenómeno histórico mundial. El planteamiento de Shoat termina por ser limitado porque la colonización reconfiguró la imagen de un mundo separado en todas sus formaciones tanto económica, política, social y cultural. Estas ideas han tenido que ceder el paso para entender la diversidad de paradigmas a través de lo que la poscolonialidad ve como las interconexiones y las discontinuidades. Véase Ella Shoat, "Notas sobre lo poscolonial", en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008, pp. 103-120. Stuart Hall, "¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite", en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008, pp. 103-120

²³⁵ *Ibíd.*, p. 215

El problema de lo posmoderno es que su límite es político al quedarse sólo en una denuncia, en cambio lo poscolonial busca que su crítica pueda ser traducida en una forma contra-política del discurso hegemónico. Lo posmoderno crítica a la modernidad y sus metarrelatos, lo poscolonial al proyecto político de transformación de esa discursividad, se sitúa en la experiencia colonial como el punto nodal de la segregación, la exclusión y la discriminación.

Como anota Bhabha, no se puede entender lo que se propone como nuevos tiempos dentro del posmodernismo sino se explora la paradoja de la metáfora lingüística. Sin esta exploración nos quedaríamos en un puro análisis de la semiosis (lo puramente lingüístico) cultural, lo que terminaría por abstraer el lugar de la cultura como un espacio sin significación efectiva en el terreno de la vida. El estudio de la metáfora posibilitaría encontrar que el *más-allá* en términos teóricos es en sí mismo una forma de significación que crearía un espacio contingente e indeterminado para entender la formación cultural de las identidades coloniales, neocoloniales y poscoloniales.

Las críticas a la poscolonialidad siguen siendo un tema de amplio debate, es un pensamiento que continúa aportando al mundo y que continúa poniendo en cuestión los procesos coloniales en las periferias mundiales. La especificidad radica en cómo en las diversas latitudes se han desarrollado. El paso hacia América Latina supuso un diálogo entre las comunidades del sur globalizado y un impacto importante para entender nuestros procesos de colonización y neocolonización.

Entender el tiempo poscolonial es reconocerlo como aquel “en el que la experiencia colonial parece estar, de *manera simultánea*, consignada al pasado y, precisamente debido a las modalidades en las que se produce esta ‘superación’, instalada en el centro de la experiencia social contemporánea -con toda la carga de dominación, pero también con toda la capacidad de insubordinación, que distingue esta experiencia”²³⁶, lo poscolonial se sitúa en el presente para desplazar la lógica del universalismo como

²³⁶ Sandro Mezzadra, Rahola Federico, “La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global”, en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008, p. 263

continuismo histórico y descubrir la responsabilidad del colonialismo y la forma en que la globalización en su forma contemporánea establece nuevos marcos coloniales de dominación, exclusión y racismo. “Los estudios poscoloniales no se limitan a corroborar una vez más la evidente implicación recíproca entre diferencias y colonialismo, [...] su objeto de análisis les desplaza hacia el ‘después’, hacia el presente global”²³⁷.

4.- Resumen de capítulo

El capítulo presentado consistió en la elaboración de un contexto conceptual en el cual se despliega la decolonialidad, optamos por mostrar teóricamente los tres momentos clave en su articulación. En el primer apartado nos centramos en lo desarrollado por Wallerstein en la medida en que éste potenció a través de su análisis del sistema-mundo observaciones con respecto de las estructuras económico-políticas que se consolidaron en la modernidad y que lo decolonial toma para sustentar la colonialidad del poder. En este momento preferimos no elaborar una crítica en cuanto tal porque nuestro objetivo versó en ubicar los encuentros y desencuentros con el análisis; encontramos así que el distanciamiento con Wallerstein se da por el lugar de la producción e historización discursiva al ubicarlo epistemológicamente en la segunda modernidad, de ello se sigue que asumen la gran estructura dominante pero rechazan el lugar desde donde surge esa crítica.

En el segundo apartado nos enfocamos en explicar conceptual y metodológicamente el análisis sobre los estudios culturales, describiendo su movimiento desde Inglaterra hacia las universidades de Estados Unidos. Si en Birmingham el estudio de la cultura se centró en cuestionar la tradición sociológica y literaria para eliminar la propensión de distinguir la alta y la baja cultura desde re-lectura del concepto de clase, en Norteamérica la categoría de clase no es prioritaria como componente sustancial en el desarrollo de la modernidad capitalista.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 272

Los estudios de recepción norteamericanos fueron sumamente importantes sobre todo en el contexto de la guerra fría y teniendo como base el funcionalismo que ya desde Lasswell se presentaba como el mecanismo de conocimiento en torno a los *mass media*, a saber: la clase se desplaza y se centra al individuo particular receptor. Expusimos así, que la decolonialidad toma el método (*in*) *disciplinario* de cuestionar la formación epistemológica excluyendo la categoría de clase al considerarla reduccionista, economicista, cerrada y al descartar el análisis marxista termina por prescribir que los estudios culturales también serían crítica eurocéntrica al eurocentrismo.

En el tercer apartado desarrollamos conceptos clave sobre los estudios poscoloniales y subalternos que resultan fundamentales para la decolonialidad. Partimos de que filosóficamente el núcleo central de la categoría lugar de la enunciación y subjetividad están influidas directamente por estas teorizaciones. La observación de una subjetividad (colectivo) transformadora de las estructuras colonialistas y el *locus* de enunciación permitieron a la decolonialidad asumir un espacio como proyecto de descolonización.

Asumieron que la determinación de ese *locus* es muy importante para entender las relaciones dentro de la modernidad/colonialidad pero rechazaron el método estructural-narrativo al estimar que no se posiciona del lado oprimido. Al mismo tiempo expusimos los problemas que desde la aparición de la subalternidad y los estudios poscoloniales supusieron el relativismo frente a la universalidad de la cual la teoría decolonial es heredera. Toman entonces el concepto de lugar de enunciación pero niegan el método post-estructuralista al considerarlo eurocéntrico.

Capítulo 2. Críticas de la(s) modernidad(es). Teorías, encuentros y desencuentros con la perspectiva decolonial

“...ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos”
Marshall Berman.

1.- La modernidad y la vigencia de su estudio

1.1 Las disputas sobre las racionalidades en el análisis de la modernidad

Hablar hoy de la modernidad sigue siendo un tema fundamental, nos invita a elaborar un análisis sobre cuáles son y han sido sus lugares (tiempo-espacio) en la *historia-mundo*. El apartado que proponemos se centrará en reflexionar la perspectiva *moderno/colonial* en los procesos políticos de América Latina. La modernidad como paradigma unitario y totalizador no tiene razón de ser más que como opresión epistémica que en su intento de homogenización ha desmontado otras miradas de lo que podríamos llamar una diversidad de modernidades en el complejo entramado de relaciones sociales que nos permitirán concebir que no es posible hablar de “la Modernidad”.

Partiremos de los argumentos esbozados en el trabajo de José Gandarilla, ya que éstos nos dan algunas pistas que ponen en debate el universalismo abstracto occidental que ha presumido un enfoque autorreferencial sobre cómo es que se ha dado su despliegue, esto nos posibilita de algún modo responder a las preguntas ¿por qué la modernidad sigue siendo un tema de vital importancia?, y ¿cómo es que lo decolonial se inserta en esta crítica para apoyar sus planteamientos teóricos? Asimismo expondremos visiones de la modernidad que no tienen una vinculación directa con las tesis decoloniales pero que bien nos ayudan a construir marcos más abarcativos en torno a este fenómeno, tanto

histórica como filosóficamente, los argumentos que desarrollaremos se mueven en esta óptica, no como eclecticismo sino como encuentros y distancias.

Así, José Gandarilla, desde una visión decolonial destaca que el “canon” sobre las lecturas de la modernidad entra en crisis hacia los años ochenta del siglo XX extendiéndose hasta los dos mil, aquí el sentido de la modernidad comienza a cuestionarse y se da paso a un entendimiento de la misma desde una reflexión más plural, ya no sólo como un proyecto a alcanzar sino como uno entre varios proyectos; “en esta reorientación de la discusión lo que hay es un desplazamiento de la ‘codificación temporal’ como el elemento que dictamina lo moderno hacia un esquema de comprensión ‘geográfica’, o mejor, ‘geo-histórica’”.²³⁸

Consideramos que la disputa por lo que se considera moderno va a posibilitar –desde su crisis– distinguir que la modernidad nunca ha sido una y que su realización se halla en que la abstracción puede comenzar un recorrido hacia lo concreto para dar sustento a otras lecturas desde un conocimiento y praxis situada, para Gandarilla esto es el “cómo se entiende eso que llamamos modernidad, de las fuerzas que lo impulsan, de sus procesos fundantes y de sus remotos orígenes”²³⁹, de acuerdo a su postura, el entendimiento de la modernidad ha dejado de tener un afán eurocéntrico y se inclina más bien hacia un deslinde, se trataría del desplazamiento de lo uno por lo múltiple²⁴⁰.

Bajo esta premisa, se hace necesario redefinir el concepto de eurocentrismo ya no sólo en función de la producción historiográfica en un espacio determinado (Europa) sino en el modo en que se lee e interpreta el mundo bajo esa mirada. No es nuevo decir que para

²³⁸ José Gandarilla, “Sobre los orígenes de eso que llamamos modernidad: un mar de discusión”, en *Umbrales*, No. 24, 2013, p. 58

²³⁹ *Ibíd.*, p. 59

²⁴⁰ Por ejemplo: los viajes de trans-atlánticos definirían el surgimiento del capitalismo y lo económico posibilitaría que Europa se erigiese como centro del mundo, este hecho -según lo entendemos- debería ser visto como una especificidad histórica que se impone como canon (tanto de escritura como de lectura e interpretación) dentro de la historia-mundo que configuró una serie de interrelaciones en la temprana modernidad, para Gandarilla, ‘la conexión Atlántica permitirá, con la apropiación y afluencia de los metales preciosos, la compra de la mercadería oriental, el flujo del crédito y la revolución de los precios, cada uno de estos procesos palanca fundamental para echar a andar la maquinaria capitalista en sus formas primigenias’, es decir, no como hecho universal, sino como hecho singular que se universaliza en el tiempo-espacio en que es producido históricamente: desde una óptica eurocéntrica. Véase *Ibíd.*, p. 60

la mayoría de los estudiosos decoloniales el punto nodal radicaría en el reconocimiento de que en la modernidad europea y la periferización del mundo no occidental se descubre no el universalismo en sí sino quién tiene la capacidad de dictar los universales.

Para Gandarilla este enunciamiento se ubica en “aquella particularidad, o mejor, singularidad que tiene la capacidad de decretar a las otras singularidades como partes integrantes del todo, del que se erige en representante, al que encarna, que asume con ello la facultad de la universalización generalizadora”²⁴¹, aunque habría que problematizar la potencialidad de la universalidad frente al universalismo, sin esa distinción es fácil confundir el proyecto moderno porque la primera es un camino de apertura y la segunda de cierre.

Lo anterior nos lleva a preguntarnos ¿cómo se constituye lo universal en la cultura occidental?, la respuesta se podría encontrar en su “naturaleza”; si la oposición primera entre mito/logos (desde los presocráticos hasta Heidegger) es esencial para entender occidente éste no podría ser el único elemento para estipular su privilegio porque, como expresa Gandarilla, “todas las culturas se desarrollan desde una cosmogonía o cosmovisión fundante o primera”²⁴² y por tanto no es una exclusividad occidental. El desplazamiento del mito sería un movimiento singular que pudo sentarse como criterio único de verdad en el campo epistémico, político, social y cultural como acontece en todas las culturas, al menos desde la revolución neolítica. Si la pretensión de universalidad se halla en la mayoría de las culturas la potencia de occidente se daría a través del “surgimiento” del problema del otro y su “borramiento” –tesis básica en el pensamiento decolonial—. Sin embargo, al colocarse como elemento negativo desplaza las estructuras subjetivas de esas otredades tanto en el mito de fundación, en la abstracción universalista y también en la crítica decolonial.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 62

²⁴² José Gandarilla, “Del derecho natural a la insociable sociabilidad. El debate desde Kant y hacia Marx”, en *Asedios a la totalidad*, Siglo XXI, Salto de Página, Anthropos, Biblioteca Nueva, México, España, Argentina, 2012, p. 74

Si en esta binarización del mundo se consolida la idea de que el paradigma occidental es el único capaz dar cuenta de la realidad histórica, “lo que ocurre con la experiencia civilizatoria de occidente es que pretende articular una distinción tajante entre mito (narrativa primigenia) y razón (saber racional, ordenado, organizado)”²⁴³. En esta distinción oculta su propio mito y encumbra una racionalidad mítica que “consiste en saber las causas en que técnicamente opera el mundo. Por consiguiente, se opone a la ‘irracionalidad’ mítica por su falta de precisión empírica. El nuevo imperio de la modernidad, por medio de la razón, es resignificado en razón del cálculo y de la cantidad, a partir de los cuales se estudian los alcances de la razón humana”²⁴⁴.

Haríamos nosotros un cuestionamiento a este respecto: si la oposición opera en la construcción de una subjetividad lanzada al desarrollo del pensamiento, no queda claro si la crítica decolonial es a la formación instrumental posterior o al elemento racional en cuanto tal porque aquí cabría la posibilidad de un “regreso” del mito como opción de conocimiento, que aunque no sistematizado tendría el mismo sentido de validez y verdad. Bajo el supuesto de que toda cultura es igualmente válida, la crítica a la racionalidad instrumental capitalista sería ambigua porque pareciera existe una especie de esencia occidental que tendería hacia lo irracional, no importando su despliegue y especificidad.

Ahora, si esta racionalidad se convirtió en un mecanismo configurador de identidades que permitió que los saberes adquiridos en un contexto específico fueran presentados como verdades absolutas en la medida en que la racionalidad occidental se desarrolla, conlleva paulatinamente el perfeccionamiento de ciertas estructuras, a saber: una estratificación de las esferas de la vida que sólo será descifrable desde una visión exclusiva que no acepta otros paradigmas del mundo. Ilimitada en su marcha hacia el progreso, limitada en cuanto a que no todos hacen suya esa “capacidad” de progresar ya que el camino de esa racionalidad va a fundar el aparente desprendimiento mítico fundando una identidad abstracta.

²⁴³ *Ibíd.*

²⁴⁴ Mario Magallón Anaya, “Del Renacimiento a la Modernidad”, en *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, UNAM, CCyDEL, México, 2009, p. 28

El tránsito hacia el logos absoluto potencia que el “arcaísmo” quede subsumido, las determinaciones “pre-fundadas” desaparezcan y el mundo moderno pareciera comenzar sin el lastre ni las ataduras de la “barbarie”. El sujeto será libre de conocer el mundo, de utilizar su propio entendimiento, el pasado será una reminiscencia de aquella minoría de edad ya superada, el presente, el desprendimiento y el futuro la promesa de un mundo mejor, se da entonces una peculiaridad que funciona como totalidad ocultando el mito que le dio origen como ya lo habíamos descrito la introducción, tomando en cuenta entonces la especificidad de un proyecto particular no de un abstracto.

En este universalismo, el progreso va acompañado de una concepción del tiempo de la modernidad como evolución dinámica, cambiante, en crecimiento continuo. En una crítica distinta a la decolonial pero con puntos de encuentro, Zygmunt Bauman dice que: “la modernidad es lo que es –una marcha obsesiva hacia adelante– no porque incremente sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas [...] El tiempo lineal de la modernidad se extiende entre el pasado que no puede perdurar y el futuro que no puede existir”²⁴⁵. Este progreso irá de la mano con el desarrollo de la ciencia, según sus valores más profundos, la ciencia llevaría a un mejoramiento de las condiciones de vida, una imagen que tiene dos aspectos importantes que permiten su despliegue; en primer lugar, la razón que desplaza a Dios como el “centro” de todas las cosas²⁴⁶ (del mito al logos), y en segundo lugar la ciencia como conocimiento empírico, la racionalidad moderna que objetiva todo. En este sentido:

...la razón manifiesta su poder tanto en lo físico-matemático como en la biología, pues consigue conocimientos asombrosos, no obtenidos por genios notables de otras edades. En tal situación, el porvenir es visto con natural optimismo, y mirar al pasado, a la tradición, parece casi absurdo, ya que ello sólo trae el recuerdo de estados mentales infantiles en los que, por encontrarse amarrada a la superstición, la verdad es substituida por meras

²⁴⁵ Zygmunt Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*, Anthropos, España, 2005, p. 31

²⁴⁶ El sujeto moderno puede y debe modificar su condición de existencia, ya no como sufrimiento terrenal que tendrá su recompensa en el mundo espiritual, sino como una vida (vivida) que rinda sus frutos en el aquí y el ahora.

fantasías; en cambio, tanto en el momento presente como en el futuro cabe gozarse con el asombro constante de nuevas verdades²⁴⁷.

La ciencia va a enlazar los saberes y conocimientos de la realidad humana dentro de marcos que de alguna manera serán el principio de acción, legitimación y poder de occidente. La ciencia de la modernidad abrirá el camino hacia *estar en el mundo* como dominio del mismo. El conocimiento a partir de la moderna racionalidad permitirá que el mundo exterior al ser humano pueda expresarse en términos de la matemática, la física, la biología, etc. Como dice Luis Villoro: “sólo si la naturaleza obedece en todas sus partes a reglas racionales podrá ser doblegada, sólo entonces ofrecerá la materia para crear un mundo nuevo: el *regnum hominis*, el ‘reino del hombre’ en la Tierra”²⁴⁸.

Ahora bien, en la crítica de la modernidad el conocimiento y reconocimiento del otro es un asunto transcendental. Bajo las premisas esbozadas, la(s) identidad(es) occidental(es) se intentan erigir como un paradigma de *identidad única* que es “riesgoso” al cimentarse en un trato de diferenciación muy violento. En la propia “naturaleza del ser” occidental, el otro no será aceptado como sujeto de la (su) historia, de ahí que Gandarilla expresa que de este paradigma no podía surgir “algo distinto a una lógica de identidad-única, por ello mismo tal comarca del mundo se verá imposibilitada también para propiciar una modernidad que asuma un reconocimiento de la diversidad cultural, de la pluriculturalidad, de esa incertidumbre en el trato con el otro y, por ello, se refugie en la certidumbre de lo que cree conocer”²⁴⁹.

Consideramos que esta singularidad logró instituirse, al menos en lo ideológico, como algo unitario pero también diverso. A lo largo de la historia en los procesos de encuentros y desencuentros existen matices (de tensiones identitarias de resistencia) muy importantes sobre cómo es el otro, sobre cómo el otro se mira a sí mismo y sobre cómo

²⁴⁷ Armando Roa, “La modernidad” en, *Modernidad y Postmodernidad: coincidencias y diferencias fundamentales*, Andrés Bello, Argentina-México-Chile, 1998, p. 23

²⁴⁸ Luis Villoro, “La idea de la magia y de la ciencia”, en *El pensamiento moderno*, FCE, México, 2002, p. 83

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 85

el otro pretende mirar al mundo, sin esta distinción hablaríamos de una realidad prácticamente acabada.

Para el sociólogo Alain Touraine –quien tampoco es un estudioso decolonial– estos asuntos se sitúan en la crisis actual de la modernidad en tres momentos; el primero “se encuentra en el agotamiento del movimiento inicial de liberación de la modernidad, donde ésta se agota en la medida que triunfa”²⁵⁰, triunfo ambivalente porque, por un lado busca sacar a la luz los estrechos límites de una localidad para lanzarse a una mundialidad, y por el otro reprime lo muchos mundos en beneficio del propio. El segundo en “el agotamiento de la crítica de la modernidad”²⁵¹, lo que no implica un rechazo, sino una descomposición de sus elementos que buscan una posición menos extrema en relación a su aceptación o rechazo total²⁵². El tercero, “que pone en tela de juicio no sólo las carencias de la modernidad sino también sus mismos objetivos positivos”²⁵³; lo que implicaría un rechazo total.

Para Touraine la crítica se basaría en exponer la diversidad de expresiones de la modernidad tanto aquellas que pretenden una liberación, como aquellas que han oprimido al ser humano. Apunta al respecto: “no hay modernidad sin racionalización, pero tampoco sin la formación de un sujeto-en-el-mundo que se sienta responsable de sí mismo y de la sociedad”²⁵⁴, un constante diálogo entre la razón y el mundo para conocer el entorno de manera directa.

1.2 El bárbaro, ¿sigue siendo el problema fundante del universalismo abstracto?

Para la teoría decolonial, la razón occidental proyecta una otredad a partir de su propia singularidad lo que coarta que esa otredad sea reconocida como productora de saberes: como histórica. Esto permite entender que en las relaciones colonizadas lo que se está

²⁵⁰ Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, FCE, México, 1994, pp. 93-97

²⁵¹ *Ibíd.*

²⁵² La escuela de Frankfurt es un ejemplo de este segundo punto. Critican la razón instrumental pero no están rechazando la razón, sino sólo una racionalidad específica que ha dominado las esferas de la vida moderna, aquella que ha funcionado como mera tecnificación del mundo de la vida.

²⁵³ *Op. Cit.* Touraine, pp. 93-97.

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 203

disputando son los universales, si ya en la pregunta expresada por José Gandarilla se encuentra un conflicto por la afirmación de esas otras historias, Wallerstein planteará este debate en torno a la moralidad del sistema y de entrada surgirá lo que ya ha sido trabajado (por muchos expertos en la materia) minuciosamente como el problema del bárbaro.

Este debate trascendería la cuestión sobre el espíritu del otro y se centraría en colocarlo como la figura que violenta los valores de la civilidad occidental²⁵⁵, la exclusión y transfiguración que la civilidad occidentalizada hace de él no se da de manera arbitraria sino que se excluye por no ceñirse a cierto tipo de mandatos²⁵⁶. El bárbaro sería quien con su intervención pone en duda el universalismo, es bárbaro al resistirse a desplazar absolutamente su propia moralidad lo que lleva a que el *poder/saber moderno/colonial* a través del derecho funde mecanismos para su contención, transformación y en última instancia eliminación, a saber: el derecho moral funda el elemento esencial para alcanzar la legitimación de su proyecto civilizatorio.

Desde un ejercicio de poder buscará encuadrar en un sentido unitario el “estatuto” de los sujetos; unos como los que están en condiciones de producir conocimiento, otros, como los incapacitados para toda actividad que no sea más que el trabajo (explotado). Este derecho moral deviene en ley universal, debe funcionar para todas y todos, sin embargo es siempre ley abstracta al fijarse sobre las desigualdades aunque en apariencia opera en la “igualdad” de las relaciones sociales²⁵⁷. Cabría aquí la especificación de que el

²⁵⁵ Op. Cit. Wallerstein, 2007, p. 20

²⁵⁶ La reflexión de Achille Mbembe, filósofo poscolonial permite entender cómo es que las relaciones sociales gestadas y determinadas por esta acumulación de capital devendrán en el mundo negro. A partir de su examen del racismo contemporáneo legitimado a partir del desplazamiento de Europa como el centro del mundo, apunta hacia lo que denomina una *locura codificada* donde el racismo muta en función del establecimiento de recientes marcos de exclusión. De este modo, lo negro como categoría racial (raza/etnia) puede ser cualquiera, la determinación de la pigmentación cambia cuando el espíritu del capitalismo (Max Weber) demanda una actitud (Echeverría) de entrega al trabajo; quien no se sacrifique es excluido y racializado. Como categoría deja de centrarse en unos cuantos para abarcar la totalidad, no así con la reflexión decolonial para quién el primer hecho moderno es el racismo como justificación de la explotación. Véase Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Futuro Anterior Ediciones, 2016.

²⁵⁷ Como ejemplo de ello Wallerstein describe la problemática de los Derechos Humanos y la emergencia de las ONG como consecuencia del desinterés político. Estos Derechos Humanos se ubican en dos clases: de Amnistía Internacional y Médicos sin fronteras. Ambos son relaciones sociales abstractas al no situar las cuestiones políticas y sociales en la realidad contextual de las personas, ésta concreción implicaría una crítica del sistema en su conjunto y no sólo de ‘ayuda humanitaria’, que no va a la estructura sino sólo

análisis es una abstracción de esas realidades que en el terreno de lo concreto toman diversas expresiones, tanto en su formulación jurídica, su aplicabilidad, su funcionamiento, y en dado caso su evasión.

La discusión política de esta visión es que se presenta una igualdad asimétrica; en el terreno ideológico da la impresión de ser algo de mero derecho (hecho), la interrogante que nos surge sería el derecho de quién y el derecho para quién, pues en esta socialidad “toda discusión referida al problema del derecho remite de algún modo o de otro al problema de la normatividad y de la coacción así como toda discusión de la propiedad remite a la cuestión del mercado y del Estado”²⁵⁸, y sería precisamente esta coacción que en el terreno del iusnaturalismo se presentará como la naturaleza del hombre y el poder del derecho coercitivo por suprimir el caos, derecho que será aplicado siempre en esa otredad bárbara pero también como momento auto-represivo del poder hegemónico.

Esta imposición y dominación no va a resistir –como sostiene Wallerstein– el sentido de igualdad cultural (que presume ese derecho), lo que potencia una necesidad de un tipo moral de los conquistadores para justificar su dominio; por ende, “lo que estamos empleando como criterio no es un universalismo global sino un universalismo europeo, un conjunto de doctrinas y perspectivas éticas que se desprenden de un contexto europeo y aspiran a ser valores universales globales lo que muchos de sus defensores llaman derecho natural”²⁵⁹, como también lo sostiene la decolonialidad, pero frente a este control político, económico y social la modernidad eurocentrada ha tenido siempre fuertes flancos de resistencia epistémica y política que han desvelado cómo son y han sido esas diversas estructuraciones de una realidad que pareciera ser una y la misma para todos.

atenúa la situación desde el discurso filantrópico. Por tanto, los Derechos Humanos pensados de este modo se refieren a derechos civiles en su sentido liberal. Esto significa que la salvaguarda e intervenciones militares de estos derechos, no son otra cosa más que el mandato para el ejercicio de una conducta universal(ista), un deber frente a la barbarie (lo que Agamben apunta como el *Military Order*, aquel que suprime derechos para preservar esos mismos derechos). Las conductas que contravienen este universal(ismo) son subsumidas en la política como derecho de apropiación que se da en múltiples y muy variadas formas de intervencionismo y dependencia. Pensamos son estas las variaciones que harían posible pensar los despliegues de la crítica, no sólo como abstracción.

²⁵⁸ Op. Cit. Gandarilla, 2012, p. 89

²⁵⁹ Op. Cit. Wallerstein, p. 45

Cuando pensamos en la disputa Las Casas-Sepúlveda no estamos pensando en un debate que ha quedado caduco o que respondió a una coyuntura histórica específica, sino que hablamos de un debate que sigue vigente: lo que allí se discutió no sólo fueron las condiciones para evangelizar al indio, sino las formas en que el *poder/saber moderno/colonial* comenzaba a erigirse. Para Mario Ruiz Sotelo, siguiendo las tesis de Enrique Dussel (a quién abordaremos en el apartado tres de este capítulo), el primer discurso propiamente filosófico de la modernidad es el de Bartolomé de las Casas, fue un alegato frente a la búsqueda de legitimación y defensa del poder que pretendía Ginés de Sepúlveda. Dentro de esta narrativa habría que hacer una diferenciación, considera Sotelo, entre la pretensión de verdad y la pretensión de validez: la defensa del indio impulsada por Las Casas se asentaba éticamente a través de la vida material del dominado, de la explotación del esclavo²⁶⁰. Por ello,

...a primera vista la doctrina cristiana se muestra como la gestora de su visión alternativa, pero tal conclusión puede resultar insuficiente [...] la clave se la dio una cierta hermenéutica cristiana, no compartida por todos ni por la mayoría. Esa interpretación implicaba una visión crítica, y tal la obtuvo al mirar el indio, ya convertido en la exterioridad del sistema.²⁶¹

Una exterioridad sobre la legitimación del poder que quedaba exhibida por su barbarie. Por esta razón la defensa se centraba en que el diálogo sería un reconocimiento, lo que supone en términos de nuestra propia coyuntura histórica el asunto sobre hablar por el otro. Quién podría hablar por ese otro, por el excluido, de entrada diremos que no se le puede dar voz, como lo ha postulado Freire, la palabra como la libertad no puede ser donada²⁶², pero dentro de este juicio es importante apuntar cómo es que se ha determinado el grado de humanidad en el otro, el grado en que el otro pueda hablar por sí mismo, bajo qué condiciones y en qué circunstancias, preguntas que consideramos necesarias para el entendimiento de los procesos de colonización.

²⁶⁰ Mario Ruíz Sotelo, "Brevisima relación de la construcción intelectual de Bartolomé de las Casas", en *Crítica de la razón imperial: la filosofía política de Bartolomé de las Casas*, Siglo XXI, México, 2012, pp. 27-31.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 33

²⁶² Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 2005.

Esto nos lleva al cuestionamiento de Sotelo sobre quién cuenta la historia, apunta que el relato histórico funciona como fin político del poder, por ello en la disputa entre Las Casas y Sepúlveda se ha pensado que la discusión se centrada en si el indio tenía alma o no, pero realmente el debate se inscribía más bien en el conflicto sobre la naturaleza misma de la esclavitud, así, se planteaba que la naturaleza del indio residía en su propensión a la esclavitud, no estaban “todavía” desprovistos de algunos rasgos de animalidad, no eran libres habría que liberarlos, pero esta liberación sólo podía provenir de aquel que es libre por derecho natural.

La preeminencia óptica del indio existe como rasgo sustantivo de su humanidad, pero la libertad en tanto preeminencia ontológica no se encuentra en él. Como lo refiere Maldonado-Torres: en el excluido hay preeminencia óptica más no ontológica²⁶³, este argumento será fundamental para la teoría decolonial pero al mismo tiempo conlleva el problema del relativismo cultural: se acepta la diferencia –aunque estará siempre condicionada a la factibilidad efectiva de realización del (ser) indio en su camino por la liberación– pero al mismo tiempo se afirma la superioridad de la cultura europea al pensarse ella misma como la autorizada para la liberación del otro.

En la discursividad y práctica lascasiana la preeminencia ontológica está en el indio dado que éste tiene un alto grado de racionalidad, que si bien no está expresada en los términos de los colonizadores sí permite un ejercicio dialógico para la constitución del “Nuevo Mundo”, aunque como deduce el historiador Federico Navarrete:²⁶⁴ el cambio cultural en América es una cuestión más bien prescriptiva emanada del legado de los colonizadores. En la disputa de Salamanca, la narrativa y la argumentación de Las Casas es fuerte derivado de las condiciones políticas y económicas del momento, es decir, los matices que se pueden mirar dentro de ese proceso no radican en que un argumento se impone sobre otro por ser mejor expresado, sino porque intervienen los interés de la

²⁶³ Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007.

²⁶⁴ Federico Navarrete, *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, UNAM, México, 2015, p. 14

coyuntura y en ese sentido el argumento “vencedor” será el que mejor se adecue a dichos intereses, un matiz importante para la reflexión decolonial que lo piensa como un todo acabado sin posibilidades interpretativas.

Tal como lo hace notar Navarrete, se han construido “narrativas lineales y teleológicas de los procesos de transformación cultural que culminan también necesariamente en la desaparición de las particularidades culturales indígenas en la cultura occidental hegemónica”²⁶⁵, esto tendrá su correlación con la conquista pero sobre todo con la colonización pues la figura del indio será conformada de manera apriorística como ya lo había expuesto O’Gorman²⁶⁶.

Por ejemplo, con la evangelización se presume un imperativo ético en términos, dice Navarrete, de definir al pagano y al bárbaro desde lo negativo culturalmente hablando²⁶⁷ y consideramos que en la lectura decolonial hay solo un inversión abstracta. El *poder/saber moderno/colonial* crítica la idea del indio y cristiano nuevo al ser categorías excluyentes y de subordinación. Para Navarrete, la dominación colonial va a sustentarse en la ignorancia de los sin razón, el papel del indio no será el de aquel que no tiene alma sino el de aquel que no tiene razón. Podemos entrever que la modernidad eurocentrada ha podido desplegarse sobre el dominio de los saberes desde la óptica unitaria e ideologizada del capitalismo, a saber: el universalismo europeo-occidental.

1.3 Hegemonía moderna y contra-hegemonía

La modernidad en América Latina no se puede entender si no se mira la tensión generada entre los actores involucrados, ello nos da la pauta para no revictimizar o exotizar el papel de las sociedades colonizadas. Desde algunas lecturas pareciera que se corre el riesgo de no mirar estas tensiones lo que nos dejaría un análisis algo limitado. En el trabajo de E. Burns se propone que la mayoría de los pueblos latinoamericanos opuso una

²⁶⁵ *Ibíd.*

²⁶⁶ *Op. Cit. O’ Gorman, 2014*

²⁶⁷ *Op. Cit. Navarrete, p. 17*

resistencia considerable en los procesos de independencia de las emergentes naciones latinoamericanas.

Pensar el siglo XIX es pensar un siglo de efervescencias políticas, económicas, culturales etc., en todo el mundo, para el caso de América Latina la emergencia de elites “conjeturaba” la desvinculación con las “potencias” dominadoras. En los procesos de independencia se puede mirar un choque cultural que no se había presentado con tanta intensidad, argumenta Burns²⁶⁸. Es bajo estas luchas que la gestación de las incipientes naciones tomará un giro con relación a Europa y posteriormente Estados Unidos quienes van a impulsar las políticas que América Latina debería seguir para llegar al progreso que se encuentra en la base de la modernidad.

Para Burns, en esta dinámica de “importación” de modelos económicos y políticos europeos se ha pensado que existía una elite generalizada²⁶⁹ que impulsaba dichas transfiguraciones. Lo que va a decir es que realmente no había una sola sino que coexistían varias: “si bien las etiquetas políticas exactas adoptadas por las elites fueron variadas, tendieron a agruparse bajo los nombres de liberales y conservadores. Estas

²⁶⁸ E. Bradford Burns, *La pobreza del progreso*, Siglo XXI, España-Argentina-Colombia, 1990.

²⁶⁹ El estudio que propone Marcello Carmagnani vislumbra estas tensiones generadas en el proceso de colonización. Para el autor habría que tratar de entender los procesos individuales de la nueva socialidad porque allí encontraríamos las efectivas resistencias. Enfatiza que si ubicamos las áreas latinoamericanas en su dimensión global se podría rescatar la centralidad del actor individual cuando se manifiesta en colectividad y podríamos aproximarnos a una narrativa histórica que valoriza la acción del hombre. Por ende, su crítica a las tesis del sistema-mundo radica en que éstas no valoran la acción colectiva, lo que les lleva a centrarse específicamente en las estructuras adyacentes; una concepción rígida, unidimensional y repetitiva implícita que condena eternamente a las áreas y los países del mundo a la condición en que fueron ubicados. Para Carmagnani ‘la inserción de las Américas en el área occidental, que hace asumir a estas inicialmente el carácter de áreas iberoamericanas, es el resultado de un doble movimiento: el choque inicial entre indios e ibéricos en el curso del siglo XVI y la colaboración entre ellos, paso crucial que define la fase de colonización de los territorios entre fines del siglo XVII y el primer tercio del siguiente’, para el autor no hay un a priori entre conquistadores y conquistados sino un a posteriori. La subjetividad del conquistador se dará en la interrelación que va a generar con el conquistado, para él son en los puntos de contacto donde se van a definir estas dos figuras. Sin embargo, nosotros pensamos que a su argumento le falta concreción: la imagen de que el conquistador no sabía cuál era su papel en este orden es colocarlo casi a un nivel de inocencia. La historia ha demostrado que dentro del proceso de conquista y colonización, la relación de asimetría en lo político, lo económico, lo cultural, lo militar, etc., sí definía el papel de unos y otros, si bien este papel no era acabado no podemos hablar de una cierta inocencia en el proceso mismo de colonización, porque le estaríamos quitando su potencial político y lo estaríamos vaciando de contenido histórico. Véase Marcelo Carmagnani, *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*, Colegio de México, FCE, México, 2004

etiquetas más que clarificar las cosas confundían, ya que las élites tenían mucho más en común que lo que las enfrentaba”²⁷⁰.

Este aspecto común se agrupaba en que progreso y posteriormente desarrollo²⁷¹ sólo funcionarían como la copia de los modelos euro-norteamericanos, las “élites creían que ‘progresar’ significaba volver a crear sus naciones apegándose tanto como fuera posible a los modelos europeo y norteamericano”²⁷². Es desde esta perspectiva que el progreso hacia un habitar el mundo se ordenó a través de los lineamientos de las naciones que políticamente habían sometido a los pueblos colonizados, esto trajo como consecuencia mecanismos de explotación hacia los otros y beneficios para las élites gobernantes del momento, las ideas liberales “traídas” de Europa funcionaban como el catalizador de ello.

Sería importante –como lo refiere Burns– cuestionar la simplificación de la lucha de clases ya que lo que supuso esta ordenación de los Estado-Nación latinoamericanos implicó un proceso sumamente complejo en donde la resistencia a la modernización fue más intensa de lo que muestra la historiografía oficial. Apunta que “las masas repudiaban con frecuencia los valores que se les imponían e intentaban expresar los que les eran propios”²⁷³. El papel de estas resistencias lo podríamos ubicar en la Revolución Haitiana (R.H.), un suceso extraordinario para la región, al ser la primera lucha por la libertad y la independencia de América Latina, su posición de universalidad le da todo el peso de una causa justa y legítima.

²⁷⁰ Op. Cit. Burns., p. 18

²⁷¹ En esta idea de desarrollo subyace un progreso permanente y continuo a través de las condiciones de las naciones potencia. Con la división internacional del trabajo y el cambio mercantil del mundo se permite a ciertos países adquirir las materias primas y transformarlas en satisfactorios procesados. Esta división colocará en el centro de su proceso la dinámica de la diferencia y dependencia; el papel de los países atrasados será sólo el de exportadores de materias primas y compradores de artículos manufacturados. Por tanto, pensar el progreso y desarrollo desde el centro siempre lleva a la contradicción de que éste es imposible para la periferia al ser la dependencia necesaria para la reproducción ampliada del capital. El proyecto del *Laissez-Faire* afirmaba (y sigue afirmando) que la economía sería la condición necesaria para llegar al progreso al eliminar el estado o reducirlo a su mínima expresión con el propósito de dar paso a la libertad de los mercados no regulados. Como ya lo hemos señalado, no existe tal desaparición, el estado es impulsor y protector de la compleja dinámica del capital.

²⁷² Op. Cit. Burns., p. 19

²⁷³ *Ibíd.*, p. 22

La importancia de esto ha sido ocultada dentro del canon de lectura histórica “clásica” porque no se acepta que sea parte de la *historia-mundo*, más bien se le ha mirado como una revuelta, incluso algunos historiadores ni siquiera la toman en cuenta. En este sentido, las revoluciones no se pueden entender como hechos aislados de la coyuntura política del momento; la reflexión de Eduardo Grüner muestra la gestación de esta primera revolución latinoamericana. Hay un señalamiento efectivo sobre lo que viabilizó su emergencia, parte del entendimiento de cómo se producen los procesos de acumulación capitalista a través del trabajo esclavo, atravesando el entendimiento de los correlatos sobre la socialidad de los esclavos en Estados Unidos, hasta la tesis que indica que la causa inmediata de la revolución se debió a las fuertes contradicciones internas de la sociedad blanca.²⁷⁴

Es importante remarcar que las ideas que los esclavos comenzaban a visualizar para la su liberación se situaban en el terreno ya no sólo de estar en contra de un sistema de explotación sino de la modificación y eliminación de la esclavitud en su conjunto. Para Grüner, una de las causas más oscuras de la modernidad es la esclavitud afroamericana, pero al mismo tiempo otra de esas caras es la rebelión, por ello la considera una auténtica revolución en el sentido moderno del término.

Esto supuso una búsqueda por un reordenamiento en su sentido más universal, es decir, si la pretensión de la Revolución, pugnaba por el destierro de la esclavitud poco a poco se fue transformando hacia un principio más abarcativo dónde todas las relaciones gestadas desde esa oscuridad deberían potenciar un cambio estructural y profundo de las relaciones sociales. Por ello para Grüner la Revolución Haitiana puede ser calificada como una meta revolución que va a poner en cuestión la pretensión de las otras revoluciones, en especial de la francesa:

...la haitiana puede ser calificada [...] de una *meta-revolución*: una revolución que incluyó, ‘objetivamente’, la *puesta en cuestión* de las pretensiones ‘universales’ de las *otras*

²⁷⁴ Eduardo Grüner, “Haití, o la oscura (contra) modernidad”, en *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa, Buenos Aires, 2010, pp. 267-269

revoluciones ‘modernas’, empezando por aquella que supuestamente la ‘inspiró’ y que se ha transformado ella misma –para el pensamiento eurocéntrico, ya fuera ‘amigo’ o ‘enemigo’– en el paradigma de las revoluciones modernas: la (llamada) Revolución francesa²⁷⁵.

Por ello, el “fracaso” de la revolución haitiana es porque su realización no se hiciera efectiva en lo inmediato, sin embargo, los fracasos de las revoluciones tienen que ver con que las razones del porqué se llevan a cabo aún sigue aquí, como lo refiere Grüner. Es precisamente en la materialización de una realidad que sigue siendo vigente que la *no-inclusión* responde al paradigma del mundo moderno occidental, y es esto lo que permitió que el impulso de la revolución haitiana se situara como resistencia a la superexplotación, “pero el sentido que adquiriría ese impulso –y que en muchos casos fue haciéndose progresivamente *consciente* en la propia *praxis* de la rebelión- era lo novedoso”²⁷⁶.

Resultaba, como expresa Grüner, que las revueltas de los esclavos surgen en el contexto del modo capitalista de producción y su mundialización, para nosotros esta revolución es universal en tanto que luchaba por relaciones sociales fuera de los márgenes de la explotación, funciona como la Revolución Francesa sólo que da un giro de 180 grados para situarse como la fuerza motriz de la destrucción de ese capitalismo que estaba revolucionando las fuerzas productivas. No es extraño entonces que “hacia finales del siglo XVIII, el *contenido histórico* de tales revueltas cambió decisivamente: de mera reacción contra la esclavitud y búsqueda de libertad comunitaria o de recuperación de las (reales o imaginarias) raíces cultural-identitarias, se desplazó (sin necesariamente abandonar aquellos impulsos primarios) al objeto de derribar el sistema esclavista en su totalidad”²⁷⁷.

Consideramos que la Revolución Haitiana funcionó como un mecanismo de resistencia y de lucha política por la hegemonía, en términos de la modernidad la resistencia no era solamente imaginativa, sino esencialmente política ya que el desplazamiento de las primeras revueltas hacía otro ordenamiento permite que lo social como venía operando

²⁷⁵ *Ibíd.*, p. 269

²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 272

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 279

se ponga en cuestión. La dinámica misma de las contradicciones modernas apelaba a un sentido de emancipación y la liberación desde la misma fuerza motriz que le diera vida. El impulso creador del esclavo toma la fuerza que lo somete al mandato del amo y lo transforma a través del trabajo para dar sentido a su existencia, es el paso último en el reconocimiento de la intersubjetividades modernas, es la negación de la negación en términos hegelianos, es para nosotros la disputa por la hegemonía misma.

Así, en *Colonialismo Neoliberal*, José Gandarilla presenta un análisis geopolítico de la modernidad, un ejercicio interesante que abre camino para realizar otras lecturas sobre nuestra realidad histórica, a juicio del autor, “la combinación de geopolítica y modernidad exige [...] recurrir a este énfasis histórico y también referirse al quiebre de ciertas perspectivas de análisis que implican modos de pensar y creencias que vienen sosteniendo la relación entre los Estados dominantes y esa comarca del mundo que se hizo dominante ya como Europa”.²⁷⁸

En su reflexión sostiene que el capitalismo y el eurocentramiento son características que han acompañado a la modernidad en su proceso de construcción histórica²⁷⁹. La articulación de una mirada amplia supone que en la imposición colonial, hoy neocolonial, hay correlaciones que de principio o en una lectura más superficial no tendrían que ver unos con otros, en este sentido, el acento está colocado en mirar que en la dinámica clasificatoria de la modernidad las jerarquías corpo-políticas y de pigmentación definieron la colonización de América y el centramiento de Europa²⁸⁰. Este centramiento convendrá que las estructuras de *saber/poder moderno/colonial* tengan un movimiento constante de reivindicación política e ideológica de la posición privilegiada desde donde son enunciadas ciertas discursividades que en el entramado histórico van a configurar una posición que está por encima de todas las demás: un universalismo abstracto.

²⁷⁸ José Gandarilla, “Larga ruta de lo moderno colonial”, en *Colonialismo Neoliberal*, Herramienta, Argentina, 2018, p. 29

²⁷⁹ *Ibíd.*

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 31

En la consolidación de esta modernidad Gandarilla reflexiona la misión clave de las instituciones en torno a la ley y el derecho como las encargadas de ejecutar esta dominación. Por ello en su lectura sobre Chakrabarty, la provincialización permitiría una particularización de Europa, desde la perspectiva del historiador hindú “al pensar Europa como una comarca más dentro de la historia del mundo lo que se ve es que la Europa antes del despliegue combinado de la modernidad y del capitalismo no es sino una entidad geográfica expuesta a una condición periférica en el marco de aquel orden mundial, del complejo afro-euro-asiático anterior”²⁸¹, será desde el *ego conquiro* y del *ego cogito* (que referimos en la introducción a este trabajo) que Europa centrará su historia como la única y sobre todo su admitida facultad y potestad de civilizar lo otro, aunque como lo entendemos ese otro no es otra cosa que la invención de algo que *no-es*.

En este sentido, Gandarilla analiza la probabilidad de pensar en un afuera de la modernidad, en un más allá que consistirá en no situarse por fuera de las condicionalidades del capitalismo neoliberal, sino por fuera de la modernidad misma²⁸², (pondremos en cuestión esta tesis en el apartado sobre Enrique Dussel y en el capítulo siguiente) desde nuestra lectura esto implicaría el conocimiento de la condición de colonialidad y en la realización misma de una modernidad que no ha logrado desdoblarse en todas sus dimensiones, ya que el capitalismo supuso una pragmática de arrasamiento que ha desdibujado la emancipación, aunque no la ha borrado del todo.

Al respecto, pensamos en lo sugerido por Stephen Toulmin sobre que la crítica de la modernidad es a la racionalidad eurocentrada y su proyecto de sometimiento permanente y continuo de los otros²⁸³, Gandarilla por su parte dirá que el problema de la modernidad consiste en el manejo de la centralidad del sistema, y es en este manejo como se puede ampliar el análisis para situar el impulso de Europa a través del procesamiento de la riqueza que se extrajo de América²⁸⁴, para Sergio Bagú, en el proceso de colonización, las estructuras de consolidación del capitalismo no se sustentan en que en América se

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 36

²⁸² *Ibíd.*, p. 43

²⁸³ Stephen Toulmin, *Cosmópolis, El trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona, 2001.

²⁸⁴ *Op. Cit.* Gandarilla, 2018, p. 55

desarrolló un feudalismo que caminó paulatinamente hasta llegar a la acumulación capitalista, sino que desde el inicio de sus operaciones América ingresa a la economía mundial siendo ya capitalista.

Dirá que se ha confundido y se ha pensado que feudalismo y capitalismo son dos extremos irreconciliables²⁸⁵ pero lo que realmente subyace a esto es que en la expresión del capitalismo colonial renace un cierto feudalismo, así se va a moldear lo que años más tarde los teóricos de la dependencia, van a señalar como el proceso de dependencia; como expresa Bagú, la economía colonial es siempre complementaria a la imperial²⁸⁶.

En este proceso, la acumulación en la colonia recurrió a la utilización de mano de obra esclava que producía grandes cantidades de mercancías, esto desde nuestra lectura de Gandarilla supuso que del siglo XVI al XIX se estableciera todo tipo de flujos de *saber/poder* y en este sentido la periferización del mundo se haría efectiva. Por ende, el capitalismo nace siendo ya un hecho mundial que se ha constituido de manera diversa a lo largo de la historia, de ahí que este universalismo “lo hizo en todos y cada uno de los planos: el de los saberes y de su tecnificación, el de las creencias y también en otras dimensiones, en las que encarnó esa desmesura que propendía a la apropiación del otro, de lo que tenía, de sus recursos, de sus riquezas”²⁸⁷. Así, la resistencia se encaminaría hacia la lucha por un nuevo universal, aunque en primera instancia se niegue tal suposición como lo analizaremos más adelante.

²⁸⁵ Sergio Bagú, “Índole de la economía colonial”, en *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*, El ateneo, Buenos Aires, 1949, p. 102

²⁸⁶ *Ibíd.*, p. 122

²⁸⁷ *Op. Cit.* Gandarilla, 2018. p. 62

2.- La modernidad en la reflexión de Bolívar Echeverría.

La reflexión de la modernidad realizado por Bolívar Echeverría mantiene una amplia distancia con relación a la expresada por la corriente decolonial en la medida en que toma otros valores analíticos para entenderla. Proponemos una revisión de su trabajo para elaborar un contraste a partir de tres temas que consideramos muy importantes en el trabajo del filósofo: en primer lugar, el apareamiento de la humanidad a través de una tras-naturalización: construir sentido de la significación a través de la cultura. En segundo lugar, la emergencia de la modernidad en el mundo europeo derivado de las condiciones sociopolíticas que allí se gestaron y en tercer lugar, la consolidación del proyecto capitalista de la modernidad, el que puede hacerse efectivo en la medida en que la forma del valor adquiere primacía sobre la forma natural.

Para nuestro análisis revisamos su obra en dos momentos: el primero fue una selección cronológica de los textos para ubicar la evolución de su pensamiento. El segundo consta de una selección por temas y argumentos independientemente de cuándo fue que estos salieron a la luz. Nuestro corpus se definió en función de las tres características señaladas anteriormente porque consideramos son las grandes aportaciones de Bolívar Echeverría al debate sobre la modernidad y que bien pueden discutir epistémicamente con lo presentado en el apartado anterior, es decir, en este momento estableceremos un contrastación argumentativa con la noción de modernidad propuesta por la teoría decolonial.

2.1 La violencia y el mestizaje formas de organización de la socialidad humana

Una de las interrogantes que diversos estudiosos han tratado de explicar tiene que ver con la consolidación de la vida en comunidad, desde las ciencias naturales hasta la ciencias sociales y la filosofía este cuestionamiento ha tenido y sigue teniendo especial preponderancia en los debates sobre qué es lo que somos. No es la intención establecer una verdad antropológica, sino la exposición argumental de lo que se considera esa integración. Si partimos del hecho de que el ser humano es cultura es necesario referir que la cultura como producto es una constante dialéctica que gira sobre lo subjetivo frente

a lo objetivo. Si pensamos al ser humano como un significante éste adquiere orientación en el desarrollo del lenguaje de un mundo objetivo que se le presenta pero que al mismo tiempo está construyendo para darse a sí mismo -y al otro- un sentido. Sería en esta relación entre lo que hay “fuera” del ser y lo que hay “dentro” que la dinámica de sociabilidad es una cuestión evanescente como lo propone Echeverría.

Evanescente en la medida en que las identidades generadas a partir de la cultura no permanecen en el tiempo pero se arraigan como potencias capaces de transformarse constantemente, en la que los sujetos ponen en cuestión su ser y estar en el mundo. Sería la identidad la que aglutina tanto la estructura y el contenido de esa experiencia subjetiva, a saber: lo cultural integra dos relaciones que permiten su realización, una la pretende agrupar bajo ciertos mandatos y la otra, la forma en que esos mandatos son vividos.

De este modo, pensar la cultura remite a verla como “el cultivo de las formas de los objetos y las acciones humanas en lo que ellas tienen de testigos del compromiso socializador o aglutinador establecido entre dos o más sujetos singulares en el acto de desciframiento de un sentido humano en la naturaleza”²⁸⁸, y es precisamente en este desciframiento que la cultura no opera como prolongación de una especie de la naturaleza, sino que al darse una identidad que se diversifica, trasciende lo natural y crea una artificialidad donde la identidad jugará un papel preponderante en la consolidación del mundo, una subjetividad en constante movimiento. Para Echeverría la cultura es una reconstrucción en el acto mismo en que ésta fue inventada, es una cuestión arbitraria y contingente que en su constante rehacerse no es limitada, de ahí que:

...la cultura es el cultivo de una infinidad de formas, la reactualización de un sinnúmero de identidades [pues] si hay algo en la persona humana que sea fascinante, reside en el hecho de que su identidad singular, su compromiso con la proliferación de formas en el mundo de la vida es múltiple y cambiante en medio de su unicidad y permanencia; de que su mismidad es proteica: una coherencia a través de innumerables metamorfosis²⁸⁹.

²⁸⁸ Bolívar Echeverría, “¿Cultura en la Barbarie?”, en *Vuelta de Siglo*, Era, México, 2019, p. 20

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 21

El ser proteica no implica caos sino una estructura donde la definición de lo humano está siempre marcada por lo político y a través del lenguaje busca darle dirección a aquello que se vive bajo esa unión, de este modo lo político y el lenguaje son partes esenciales de la identidad de los sujetos. Bajo esta premisa el mestizaje cultural sería el fundamento primero de lo social ya que en su origen “toda habla singular es la lengua la que se expresa. Pero también –y con igual jerarquía– toda habla singular involucra la lengua en su conjunto. El lenguaje entero está en juego en cada uno de los actos de expresión individuales”²⁹⁰, un juego que no se da solamente al interior de la propia cultura sino que es la experiencia humana en su conjunto, los actos de habla se expresan para ser intercambiados ya sea de manera voluntaria o por medidas coercitivas.

Si pensamos que este mestizaje cultural está situado en la base de la humanidad esto nos permite entender cómo es que las identidades se construyen a través de una práctica codigofágica en donde las culturas al parecer se encuentran en guerra por anteponer sus identidades frente a las de otros. En esta imposición se juegan una diversidad de elementos y de resistencias pero al final de cuentas resultan en una simbiosis tanto de los que se anteponen como de los que se resisten. La cultura pensada a partir del paradigma de la positividad y los encuentros pone de relieve que este mestizaje cultural opera en el terreno de lo político, lo económico y cultural en la conquista de los otros a lo largo de la historia, sobre la manera en que:

...el mestizaje cultural ha consistido en una codigofagia practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada a la sustancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse la de los vencidos²⁹¹.

Todo ello a través de contraposiciones que si bien se repelen también se imbrican dando lugar a nuevas identidades. Estas edificaciones identitarias y de mestizaje cultural serán

²⁹⁰ Bolívar Echeverría, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, p. 61

²⁹¹ *Ibíd.*, p.62

concretizadas con base en una violencia²⁹² que no es abstracta sino más bien dialéctica o de trascendencia, una que es “practicada como autodisciplinamiento que lleva el sujeto de la violencia, tanto como agente, como ‘donador de forma’, que como paciente, como ‘receptor de forma’, a trascenderse, a cambiar un nivel más precario y elemental de vida por uno más pleno y satisfactorio”²⁹³, para de esta manera instaurar su libertad política.

Así, esta violencia es tanto subjetiva como objetiva; puede estar contenida en el mismo sujeto pero también en el otro como fuerza represora de un primer orden (natural). El revelamiento de esta violencia en las sociedades arcaicas funciona como ruptura del espacio y del tiempo que viabiliza la evolución del mundo, de la hostilidad de la fuerza destructiva de la naturaleza (como escasez absoluta) frente a la fuerza creativa (escasez relativa) del ser humano.

Es ante esa hostilidad a la que el ser humano se enfrenta y lo que le permite dar un cauce a esa irrupción del orden natural para modelar el mundo de la cultura. Por ello esta fuerza no acaba en un periodo o momento particular; como trans-naturalización de las comunidades arcaicas “es hija de una situación en la que priva una ‘escasez absoluta’ de oportunidades de vida, es decir, aparece en unas condiciones de vida en las que lo otro, lo extrahumano o el mundo natural se presenta implacablemente inhóspito frente a las exigencias específicas del mundo humano, se muestra abiertamente hostil a su

²⁹² En el análisis de Bolívar Echeverría la vida del ser humano en los términos expresados por Adorno y Horkheimer apuntan hacia una negatividad que pone de manifiesto la estructura de la violencia ejercida de lo humano para construirse como tal. La violencia humana frente a la violencia natural articula un desprendimiento del *zoon politikon*, desprendimiento de aquello que *no se es*: la subjetividad existe por negación de lo otro. En consecuencia, pensar la socialidad es pensarla desde el aspecto de la diferencia, no en términos del debate intercultural, sino como proyección de aquello que no soy yo, como una suerte de exterioridad. En esta exterioridad que sería la naturaleza, la hominización (el proceso mediante el cual el humano se convierte en tal) resulta en una interrupción del ciclo del desarrollo de esa naturaleza, una irrupción que se abstrae hacia el mundo de la significación y abandona por completo el mundo de la fijeza, esto es: la trans-naturalización del ser humano. ‘Cómo trascendencia qué es del otro natural, y particularmente como trans animalización del animal protohumano, esta hominización del ser en general o de lo otro es necesariamente una negación determinada’. Esta negación determinada sirve al ser humano para subjetivarse a sí mismo y a lo otro, de ahí que es trascendencia de la naturaleza y no su continuación. Una trans-naturalización no es algo que pertenezca al pasado sino que es algo que ocurre en el presente, no tiene fin, permanece una identidad a través del lenguaje en lo político, como orientación de su existencia que buscará trascender a las demás como ocurrirá en la modernidad. Véase Bolívar Echeverría, “Acepciones de la Ilustración” en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2016, pp. 43-56.

²⁹³ Bolívar Echeverría, “De violencia a violencia”, en *Vuelta de Siglo*, Era, México, 2019, p. 61

reproducción”²⁹⁴ y bajo estas condiciones le permitirá seguir existiendo a lo largo del tiempo y el espacio.

En consecuencia, el mestizaje a partir de la violencia arcaica se encuentra en la base de la cultura; si pensamos que la historia es la historia del mestizaje incesante, “la ‘absorción de lo otro’ se da como una reconstrucción de sí mismo, como un hecho en el que el triunfo propio se revela como una derrota y la derrota del otro como su triunfo”²⁹⁵, lo que reconocemos es que el entramado cultural es siempre ambivalente debido a que al tiempo que se enfrenta, trasciende y compele lo natural, afirma su propia autoridad frente a ello al transfigurararlo, la vida humana en cuanto tal es una “desmesura escandalosa”, una *hybris* que trastoca la armonía natural, “una violencia profunda [que] estaría en el centro del modo de ser de lo humano, la violencia propia de una transnaturalización”²⁹⁶ sobre lo otro, sea la naturaleza o sea otra subjetividad. Este mestizaje cultural en la modernidad se presenta como exceso (*hybris*) al tomar un camino distinto al de la irrupción y el cambio; se orienta más a una cuestión meramente destructiva, lo que cambia el paradigma, el discurso y la práctica misma de vivir.

2.2 El inicio de la modernidad

Lo expuesto es para nosotros la base sobre la cual se van a instaurar la subjetividad moderna, decidimos dar el rodeo anterior ya que creemos necesario entender cómo es que Echeverría piensa que la cultura emerge y cómo es que esa trans-naturalización se impone para comprender el fenómeno de la modernidad. Partimos de que la modernidad no puede ser considerada en abstracto, habría que ubicarla en un tiempo-espacio y sobre sus diversos desdoblamientos y matices. A este respecto, el espacio la modernidad parece es un destino que se presenta en Europa, una suerte de espontaneidad que la obliga a tomar la bandera del desarrollo. Tres elementos fundamentales sobre el espacio en la reflexión de Echeverría modelan este destino que se dará durante la edad media: “la construcción del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma

²⁹⁴ *Ibíd.*, p. 63

²⁹⁵ *Ibíd.*

²⁹⁶ *Ibíd.*, p. 65

mercantil y la consolidación católica de la revolución cultural cristiana”²⁹⁷, todo ello en relación al desarrollo de las fuerzas productivas.

También serán tres fenómenos del tiempo, clave en la fundación del mundo moderno. El primero es el que tiene que ver con la confianza práctica en la dimensión puramente “física” del mundo que se ve plasmada en el desarrollo de la técnica y en el uso de la razón, este elemento resulta fundamental en la medida en que “se impone sobre la confianza técnica ancestral –a la que se contraponen– en la capacidad mágica del ser humano de provocar la intervención en su vida de fuerzas sobrenaturales benévolas, de dar lugar a la acción favorable de los dioses o incluso, ya en última instancia, del propio Creador”²⁹⁸, esto es: la ruptura de las relaciones sociales mediadas por entidades metafísicas que daban significación a los sujetos antes de la modernidad; ruptura temporal fundamental dado que lo sacrificial será cuestionado, aunque como veremos, en el capitalismo esto no se elimina realmente.

El segundo fenómeno es el de la secularización de lo político o el materialismo político, “el hecho de que en la vida social aparece una primacía de la ‘política económica’ sobre todo tipo de ‘políticas’ que uno pudiera imaginar o, puesto en otros términos, la primacía de la ‘sociedad civil’ o ‘burguesa’ en la definición de los asuntos del Estado”²⁹⁹, o sea, el establecimiento de los conflictos entre propietarios privados por el orden económico que está en pro de imponerse como la nueva civilidad europea, y el tercer fenómeno, un individualismo donde se da por cierto que el átomo de lo humano es el sujeto (en su pura individualidad): la base del igualitarismo y del contrato para mediar.

En este transcurso de la modernidad conviene ubicar el origen de la misma para poder entender cómo es que algo que surge en un espacio y tiempo determinado termina por expandirse a todo el mundo. Echeverría dice que el origen y fundamento de la modernidad la podemos encontrar alrededor del siglo X de nuestra era con la revolución

²⁹⁷ Bolívar Echeverría, “Modernidad y Capitalismo (15 tesis), Tesis 8. Occidente Europeo y modernidad capitalista”, en *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, p. 172

²⁹⁸ Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2016, p.15

²⁹⁹ *Ibíd.*, p. 16

de la técnica o revolución tecnológica: “se trata de un giro radical que implica reubicar la clave de la productividad del trabajo humano, situarla en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, de promover la transformación de la estructura técnica del aparataje instrumental”³⁰⁰ una modificación por completo de las relaciones entre lo humano y lo otro (naturaleza).

Esta modificación se dará a partir del enfrentamiento por la colaboración entre el mundo natural y el mundo moderno. Cuando habla de revolución tecnológica Echeverría señala que éste es el principio fundante de la modernidad al abrir la posibilidad del tránsito de la escasez absoluta al de la escasez relativa, lo que se traducirá después en la necesidad del progreso vinculado casi exclusivamente con la productividad del trabajo. Cabe considerar que la técnica pasa de ser una herencia cultural para centrarse en la invención de nuevas tecnologías.

En el escenario de esta nueva civilidad, pensar Europa como tal es pensar en un abstracto, concretizarlo supone que en el desarrollo de esta revolución tecnológica la multiplicidad de Europas no fueron todas ellas las que se impusieron sino que “la Europa ‘histórica’ se identifica con lo moderno y lo capitalista; no hay que olvidar, sin embargo, qué, aparte de ella, ha habido y hay otras Europas ‘perdedoras’, ‘minoritarias’, ‘clandestinas’ o incluso inconscientes, dispuestas intentar otras actualizaciones de lo moderno”³⁰¹, esto es importante porque nos da la pauta para entender la propuesta de Echeverría con relación a la multiplicidad de modernidades que se gestaron a lo largo de la historia, al proponer entender la modernidad no como figura acabada sino como el despliegue de una multiplicidad de las cuáles la que ha resultado más efectiva es sin duda la vertiente capitalista³⁰².

³⁰⁰ *Ibíd.*, p. 22

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 27

³⁰² Serían dos cuestiones las que estarían en la base del éxito de la modernidad en su vertiente capitalista las que permitieron que el occidente cristiano tomara una primacía por sobre otras modernidades y que precisamente fuese Europa quien enarbolara el proyecto de la modernidad (como un abstracto) capitalista (situada). El primero de ellos dice, se refiere a ‘las dimensiones reducidas del mundo civilizado dentro del que se experimenta en la práctica la presencia de la revolución neo-técnica; las dimensiones del pequeño continente europeo facilitan la interconexión de los brotes de una técnica que aparece, en un espacio geográfico manejable’ y segundo, a que ‘el comportamiento capitalista existe ya en el orbe mediterráneo desde la época homérica. Tiempo y espacio confluyen en esa Europa particular lo que potenciará que la

Si entendemos que “la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes de la vida social y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos –ésta es su percepción– a la constitución tradicional de esa vida”³⁰³, las continuidades y discontinuidades se descubren como *forma ideal de totalización* de la vida humana. Así, “la modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una sustancia en el momento en que ‘busca’ su forma o se deja ‘elegir por ella; como una exigencia ‘indecisa’, aún polimorfa, una pura potencia”³⁰⁴ algo que contiene en sí misma los valores no sólo de su fundación sino de sus posibles desarrollos pero que al mismo tiempo “puede ser vista como *configuración histórica* efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden ideal e impreciso”³⁰⁵, toma un cuerpo particular que se expresa en términos de lo que efectivamente acontece en el mundo a partir de la fuerza alteradora de las capacidades productivas.

Cabe resaltar que la esencialidad de la modernidad no ha agotado su realización en lo concreto, como proyecto inconcluso está acechando constantemente a lo ya existente en su intención por instaurarse. De ahí que sea la modernidad europea la única que pudo ser capaz de desarrollar tanto la esencia como un tipo particular de modernidad, aunque tuviera que invisibilizar o desterrar a las otras. Es por eso que:

...el *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible [...] de un cambio tecnológico que afecta la raíz misma de las múltiples ‘civilizaciones materiales’ del ser humano. [...] De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas [...] las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de ‘amo y señor’ de la Tierra³⁰⁶.

revolución tecnológica tenga alcances mundiales como los conocemos hoy en día. Véase Op. Cit. Echeverría, 2016, pp. 13-33

³⁰³ Op. Cit. Echeverría, 2016, p. 13

³⁰⁴ Op. Cit. Echeverría, 2018, p. 144

³⁰⁵ *Ibíd.*

³⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 144-145

De ahí la necesidad constante de la modernidad realmente existente (la modernidad capitalista) por intentar subsumir un escenario de primer orden (natural) al considerarlo arcaico.

2.3 La modernidad realmente existente: subsunción de la forma natural por la forma de valor

Para entender el funcionamiento de la modernidad realmente existente y las potencialidades que tuvo de imponerse sobre otras modernidades es necesario exponer la confrontación entre la forma natural y la forma de valor. Este será uno de los núcleos principales bajo el cual el capitalismo de la modernidad o mejor dicho la modernidad capitalista (la realmente existente) puede funcionar como existencia de segundo orden determinado ya sea por los modos de producción, por los modos de intercambio o por los modos de circulación³⁰⁷.

Para Echeverría, en la modernidad capitalista se expresan dos formas diferenciadas a saber: el modo de la forma natural y el modo de la forma de valor, la primera estará en peligro al ser constantemente acechada por la segunda en la búsqueda incesante por su desaparición. La formación natural se encuentra en la base de un tipo de socialidad que no está aún mediada por lo estrictamente económico como en el capitalismo, según podemos entender: responde a una cuestión histórica sobre el progreso del ser humano, es “propiamente una forma *social e histórica*, es el modo que tiene el ser humano de auto-afirmarse e identificarse mientras se define o se determina en referencia a lo otro, a ‘la naturaleza’³⁰⁸.

³⁰⁷ En este sentido estamos pensando en el trabajo de Kojin Karatani quien afirma que ‘no se opone a la idea de que la historia de las formas sociales está determinada por la base económica, pero [...] ésta base no está en los modos de producción sino en los modos de intercambio’, el filósofo japonés dirá que Marx ‘concedió importancia al intercambio con la intención reexaminar las cuestiones que habían sido negadas por la economía clásica’, de esta manera sostiene Karatani que lo que impulsa al capital no es el deseo de los objetos sino el deseo del dinero, lo que deviene en acumulación de poder para la obtención de objetos a través del intercambio. Con ello, ‘la economía capitalista, lejos de ser material, es fetichista, es decir, es el mundo en el que un poder ideal prevalece’, una diferencia sustancial que desplaza las relaciones de producción pues lo fundamental son las diferencias en los modos de intercambio. Véase Kojin Karatani, “Introducción a la teoría de los modos de intercambio”, en *Valenciana*, No. 25, enero-junio, 2020, pp. 203-235

³⁰⁸ Bolívar Echeverría, “La modernidad americana (claves para su comprensión)”, en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2016, p. 111

Esta autoafirmación le viene dada en torno a que la producción de los objetos funciona como elemento sustancial de consumo para la reproducción constante de su vida a través de lo que se denomina valores de uso. Estos son creados como satisfactores de necesidades y a través de la circulación y el intercambio están determinados por una serie de relaciones físicas pero también metafísicas. En el caso de la forma de valor, el desencantamiento del mundo, el acontecer de los pactos entre lo humano, ciertas entidades metafísicas y el desarrollo de las fuerzas productivas cambia y da un giro importante en la producción, circulación e intercambio de esos valores de uso. Como sostiene Echeverría:

...la vida humana en su 'forma de valor' es como un 'doble' o un 'fantasma' de lo que es ella misma en su 'forma natural'; es una proyección objetivada de su propio proceso de reproducción en lo que él tiene, entre otras cosas, de capacidad de creación y destrucción de valor económico dentro del mundo de las mercancías capitalistas o, lo que es lo mismo, en lo que él tiene, abstractamente, de vehículo suficiente para el proceso de autovalorización del valor capitalista o proceso de acumulación de capital³⁰⁹.

La primacía de los objetos se acerca más a un borramiento de lo natural con el fin de crear ciertas condicionantes sociales a través de una racionalidad exacerbada que le posibilita un constante asedio. ¿Cómo se establece –en la forma de valor- la producción de objetos? Si partimos de la tesis de que la mercancía no sólo es un elemento económico sino una mediación que se instala en la base de lo productivo donde adquiere un carácter preponderante por sobre otras mediaciones, podemos decir que se articula como una necesidad imperiosa de la productividad; el valor de la mercancía capitalista:

...ha usurpado (*übergriffen*) a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política fundamental donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia³¹⁰.

³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 112

³¹⁰ Bolívar Echeverría, "Postmodernidad y cinismo", en *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, pp. 50-51

Esto es: la mediación que terminará por expulsar el valor de uso³¹¹, si la mercancía contiene a la forma natural y a la forma de valor (valor de uso y valor de cambio) ésta es creada en función del trabajo contenida en ella, entonces:

...el dispositivo civilizatorio de la modernidad capitalista prevalece, sin duda, y domina, pero sólo a la manera de un parásito desmesurado. Su fuerza no es otra que la propia fuerza creativa de la sociedad –la que ésta tiene cuando funciona de acuerdo a su ‘forma natural’ o en referencia al ‘valor de uso’ del mundo de la vida–, fuerza a la que él puede únicamente desviar y deformar³¹².

Resulta parasitario mientras que las relaciones de producción se ubican en un nuevo escenario enmarcado precisamente en el valor de la mercancía que como desplazamiento busca eclipsar esa primera relación con la forma natural. Pero esta mercancía que parece se concretiza en el mundo de los intercambios equivalenciales va a adquirir un carácter fetichizado como lo eran otros objetos en el mundo arcaico, no se da una eliminación o un desencantamiento en términos de Weber, sino que la mercancía estará constantemente acechada por un espectro o fantasma, por una entidad metafísica que la ubicará en relación con su valor y con cómo ese valor es expresado.

Cuando Marx³¹³ señala que la mercancía se comporta como mercancía y se convierte en un objeto físicamente metafísico está suponiendo que el valor de ésta necesita recrear un escenario de segundo orden en donde las mediaciones de las relaciones parezcan no estar determinadas por ninguna entidad sino por la libertad de los productores de mercancías. Uno de los aportes del filósofo alemán es mostrar que el valor místico de la mercancía no surge de su valor de uso ni de sus determinaciones de valor³¹⁴ sino que es más bien una sensación de que el carácter social del trabajo no corresponde a los seres humanos sino a los objetos mismos, de ahí que las mercancías sean fetiches al dar la

³¹¹ La novedad que introduce este revolucionamiento de las fuerzas productivas es que permite disputar la escasez absoluta con la promesa de transitar hacia una escasez relativa, lo paradójico es que al romper el pacto con lo sagrado instaura una socialidad estrictamente racional de lo que resultará en una imagen fetichizada de la mercancía como exterioridad absoluta.

³¹² Op. Cit. Echeverría, 2019, p. 18

³¹³ Carlos Marx, *El capital I. Crítica de la economía política*, Wenceslao Roses (tdr.), FCE, México, 2012

³¹⁴ *Ibíd.*

impresión de que estos tienen una existencia propia y se mueven bajo su propio interés, cuestión contradictoria porque el objeto producido ya contiene en sí mismo, al momento de su realización, la carga que lo hace ser precisamente un objeto incapaz de producir algo por sí mismo.

Para Echeverría el fetichismo de la mercancía expresado por Marx “no es en verdad un uso figurado. Implica más bien una ampliación del concepto de encantamiento; en virtud de ésta, junto con el encantamiento arcaico, ardiente o sagrado, coexistirá un encantamiento moderno, frío o profano”³¹⁵ que en la modernidad capitalista se expresa como enajenación en los objetos, un culto al fetiche que se produce y reproduce constantemente. Si las mercancías son fetiches su eficacia milagrosa opera en el mismo terreno que los fetiches arcaicos. Parece –señala Echeverría– que es a través de medios sobrenaturales que el mundo de las cosas y de las mercancías se mueven por sí mismas porque en ellas acontece el milagro de la socialización entre los propietarios privados, como lo ha señalado Marx, “éstos, [propietarios privados] que por su constitución misma son individuos sociales, se encuentran sin embargo en una situación de *a-socialidad*”³¹⁶ porque se abstraen realmente del proceso de socialización.

Por ende, el fetichismo de las mercancías se da a través de una “eficacia metafísica, suprasensorial, que les permite inducir en el comportamiento de los propietarios privados una socialidad que de otra manera no existiría; que les permite introducir ‘relaciones sociales’ allí donde no tendrían por qué existir”³¹⁷. Todo en términos abstractos de la producción capitalista enajenada, se reproduce una y otra vez, la valorización de valor expresada a través de un aparente intercambio entre iguales que no es otra cosa que la explotación del trabajo y la extracción de plusvalor de la mercancía fuerza de trabajo.

Hay que hacer notar que es en estas clasificaciones entre el fetichismo de la mercancía y la valorización del valor (como acumulación extrema) que el objeto mercancía dinero

³¹⁵ Bolívar Echeverría, “La religión de los modernos”, en *Vuelta de Siglo*, Era, México, 2019, p. 45

³¹⁶ Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución”, en *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, p. 106

³¹⁷ Op. Cit. Echeverría, 2019, p. 46

se presenta. El dinero como forma equivalencial sirve para fundamentar la producción, la circulación y el intercambio con el fin de que las mercancías puedan ser cambiadas sin la intervención de otras entidades metafísicas. La circulación del dinero presume la eliminación de otros intercambios pues cuando este se da entre “iguales” da la impresión de que la única mediación posible es la libertad misma de intercambiar³¹⁸, de ahí que en la modernidad capitalista el dinero se convierte en un objeto de deseo, en un fetiche que no sólo lo es en lo espectral sino que también es equiparable como el fetiche que se desarrolla en torno al eros de la sexualidad humana y lo sagrado.

El código del eros y el fetiche sagrado se presentan como desproporción monstruosa frente a la sexualidad animal, es una trans-naturalización que como mediación pone en juego la reproducción en cuanto tal y transita hacia un intercambio de las identidades. El fetichismo en torno a la sexualidad y lo sagrado son equiparables con el fetichismo del dinero en el capitalismo a partir de tres condiciones. Primero, la de “incluir en el campo instrumental del trabajo y el disfrute humano ciertos objetos sagrados”³¹⁹ es decir, el capitalismo necesita recrear una realidad donde el objeto adquiera una primacía fundamental.

Segundo, “la de incluir en el escenario del acto sexual un conjunto de condiciones sin las cuales el objeto del deseo no puede constituirse efectivamente como tal”³²⁰, necesita de una constante creación pero sobre todo recreación al no llegar a ser nunca objeto porque su existencia se encuentra condicionada siempre por su no realización; y tercero, “la de incluir en la constitución de las relaciones sociales concretas una mediación indispensable de orden económico abstracto”³²¹, algo que no se materializa pero que en

³¹⁸ Si pensamos las representaciones teóricas del capitalismo tenemos que de la formulación M-M (de los valores de uso), se pasa a una mediación de la M-D-M (también como valor de uso pero ya con la intervención dineraria) que aun contiene en sí misma una mediación como exterioridad, con la libertad del intercambio pero no una puramente libertad, después a la forma D-M-D' donde la primacía del dinero es ya fundamental en el intercambio para finalizar con la realización del D-D' que sería la absolutización de la valorización del valor y que parece se asemeja a M-M pero de forma artificial. En el despliegue de la modernidad americana podremos analizarlo de manera más detallada.

³¹⁹ Bolívar Echeverría, “El dinero y el objeto del deseo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, p. 80

³²⁰ *Ibíd.*

³²¹ *Ibíd.*

esta realidad parece que sí, pues “la *perfección* técnica del campo instrumental, la *hermosura* del objeto erótico, la *figura dineraría* de la valía personal; se trata de tres ‘fetiches’ de diferente orden, pero semejantes en su función y oscuramente conectados entre sí”³²².

El dinero como objeto de deseo es inalcanzable tanto para el dueño del medio de producción como para la mercancía fuerza de trabajo: el primero acumula incesantemente (se abstrae), el segundo a pesar de producir puede apenas sobrevivir (en lo concreto), de este modo, la valorización del valor se convierte en un absurdo, incesante e irracional. No obstante, la relación dada entre el fetiche de lo sagrado, el fetiche sexual y el fetiche del dinero se encuentra en el sacrificio que los tres necesitan, aunque su expresión sea de distintas maneras.

Lo particular del fetiche arcaico, el sagrado y el sexual es que necesitan tiempos y lugares especiales para llevar a cabo mientras el fetiche del dinero se despliega en cualquier tiempo-espacio. En la modernidad capitalista el sacrificio tiene que ver con que las personas “sacrifican una forma de existencia en la que cada uno de ellos es, sin mediación alguna, un individuo concreto, en bien de otra forma de existencia en la que la individualidad concreta debe constituirse a través de una individualidad abstracta”³²³, se sacrifican las identidades colectivas e individuales en un ritual permanente, esto hace prácticamente inalcanzable el objeto de deseo porque cuando más parece que se acerca se encuentra más alejado, al abstracción jamás se podrá materializar. En resumen:

...el fetichismo del dinero es una variante del fetichismo de la mercancía. La mercancía es un fetiche moderno porque, además de conectar entre sí las dos fases de la reproducción de la riqueza -la producción o trabajo y el consumo disfrute-, cumple la función, para ella ‘sobrenatural’, de re-socializar o de conectar entre sí a quienes reproducen en términos privados esa riqueza, es decir, en independencia o aislamiento los unos de los otros³²⁴.

³²² *Ibíd.*

³²³ *Ibíd.*, pp. 82-83

³²⁴ *Ibíd.*

Como veremos más adelante, cuando el capital logra in-disociar la producción del consumo estaríamos entrando al mundo de la pura abstracción porque ya no queda claro cuando se produce y cuando se consume. La situación sacrificial del fetiche de las mercancías en la modernidad capitalista se impone y reproduce de manera impulsiva, acosa intermitentemente la vida bajo el paradigma de las cosas o los objetos. Para Echeverría es “la violencia de las cosas mismas”: de las cosas convertidas en ‘mundo de las mercancías capitalistas’ y de las cosas en tanto que medios de producción ‘subsumidos realmente’ a la forma técnica capitalista”³²⁵.

Como trans-naturalización, la desmesura ejercida por el capitalismo impone la valorización del valor que se presenta como necesidad inmediata. Es en el tránsito del valor de uso al centramiento del valor (como valor de cambio) lo que da significado al ejercicio ritual, “es la violencia que encuentra al comportamiento humano escindido y desdoblado en dos actitudes divergentes, contradictorias entre sí —la una atraída por la ‘forma natural’ del mundo y la otra subyugada por su forma mercantil-capitalista—, y que está siempre sacrificando a la primera en favor de la segunda”³²⁶.

Lo novedoso de esta violencia es que la trans-naturalización y el sacrificio no se dan a partir de exterioridades naturales o mágicas sino que se instalan al interior del sujeto (individual y colectivo) con el fin de suprimir cualquier brote de lo natural porque el impulso más “puro” debería ser el del productivismo. En esa interiorización se encuentra el orden de un Estado regulador que es concreto y abstracto al tener la función de reprimir y al mismo tiempo incentivar la valorización del valor a través de los diversos dispositivos de la fuerza y la coerción.

En tal sentido, en el desarrollo del capitalismo de la modernidad, la clave económica resulta indispensable no como mero determinismo sino como actividad fundacional que permite el desarrollo de esa modernidad particular. Si como señala Echeverría, entendemos por modernidad el carácter peculiar de una totalización civilizatoria, el

³²⁵ Op. Cit. Echeverría, 2019, p. 73

³²⁶ *Ibíd.*, p. 74

capitalismo funciona como “modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos”³²⁷.

Estas dos cuestiones que se entrelazan permiten entender que “de ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo”³²⁸. Cuando analizamos la modernidad capitalista estamos entendiendo un proyecto de modernidad que se impuso sobre otros proyectos existentes pero que al mismo tiempo existen otros proyectos de modernidad que pueden surgir a partir del reconcomiendo y crítica de este proyecto particular, esto es: de modernidades alternativas³²⁹.

¿Dónde se encuentra la ambivalencia de la modernidad capitalista?, para Echeverría está en que “paradójicamente, el intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad –la conquista de la abundancia, emprendida por la civilización occidental europea– sólo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento”³³⁰, como una ambivalencia creada y recreada artificialmente que potencia la instauración del proyecto de modernidad capitalista. Si la revolución tecnológica suponía el traslado de un horizonte de escasez absoluta (en las sociedades arcaicas) a un horizonte de escasez relativa (en la modernidad) la promesa de salir del orden de la sobrevivencia se presentaba como el camino a seguir, como el camino del progreso.

³²⁷ Op. Cit. Echeverría, 2018, p. 141

³²⁸ *Ibíd.*, p. 142

³²⁹ Por tal razón, sostiene Echeverría, existen al menos tres planos de diversificación en los que se pueden gestar estas modernidades. Primero, a partir de su amplitud: ‘la extensión relativa en que el variado conjunto de la vida económica de una sociedad se encuentra intervenida por su sector sometido a la reproducción del capital’, segundo, por su densidad: ‘la intensidad relativa con que la forma o modo capitalista subsume el proceso de reproducción de la riqueza social’ y tercero, lo diferencial: ‘la ubicación relativa de la economía de una sociedad dentro de la geografía polarizada de la economía mundial’. Véase Op. Cit., Echeverría, 2018, p. 166

³³⁰ Op. Cit. Echeverría, 2018, p. 160

Pero la consolidación de este progreso no se daría en los términos presentados por la esencia de una modernidad emancipatoria sino que en la subsunción de la forma natural por el valor valorizándose, el capitalismo necesitaría recrear de manera ficticia ese horizonte de escasez absoluta; sin ello no habría manera de reestructurar las relaciones del trabajo sobre la producción/consumo. Por lo cual, la escasez artificial potencia la indistinción entre la producción y el consumo, potencia que la incesante acumulación de capital sea enajenada y “los hechos y las cosas de la modernidad dominante manifiestan bajo la forma de la ambivalencia aquello que constituye la unidad de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute (un sentido ‘social-natural’), por un lado, y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación (un sentido ‘social-enajenado’), por otro”³³¹.

Estas formas las podemos encontrar en el terreno de lo semiótico y en el del intercambio a través de mediaciones, la enajenación no sería una acción acabada sino que en la lógica de producción/consumo de los objetos estos tienden a ser resignificados a través de ciertos juegos de correspondencias como menciona Echeverría. Aunque el consumo moderno opere de manera desigual al disfrute de los bienes, el borramiento de la diferencia entre producción/consumo se encamina no sólo hacia el trabajar para vivir sino al consumo como trabajo, esto daría como resultado que el consumo productivo pase de ser extracción de plusvalor a un plus-capital.

Para que el proceso técnico tenga lugar es suficiente (y no sólo necesario) que su principio de realización ‘social-natural’ esté transfigurado o ‘traducido’ fácticamente a un principio de orden diferente, ‘social-enajenado’, que es esencialmente incompatible con él –pues lo restringe o lo exagera necesariamente–: el principio de la actividad valorizadora de valor. [...] La exclusión u horror recíproco entre sustancia trans-histórica, es decir, su forma primera o ‘natural’ de realización o ejecución, y una forma de segundo grado, artificial pero necesaria, según la cual se cumple como puro proceso de ‘autovalorización del valor’³³².

³³¹ *Ibíd.*, p. 162

³³² *Ibíd.*, p. 165

En esta valorización del valor de la modernidad capitalista la irrupción de la trans-naturalización da un vuelco que estará determinado por la consolidación de una hipotética armonía para trascender la escasez absoluta, al ser una de las promesas de la modernidad, la vida armónica dejaría de estar bajo la amenaza constante de la escasez³³³. Pero este paradigma es falso considerando que para “recrear” esa paz el capitalismo subsume la injusticia distributiva que imagina esa armonía, y aparentemente permite la creación de una zona pacífica que “cuando aparece un dispositivo no violento de disuasión capaz de provocar en el comportamiento de los explotados una reacción de autobloqueo de la respuesta violenta a la que están siendo provocados sistemáticamente. Gracias a él, la violencia de los explotadores no sólo resulta soportable, sino incluso aceptable por parte de los explotados”³³⁴, cuestión que ya no es hacia afuera sino hacia adentro, una paz determinada por la introyección normalizada de las desigualdades.

La creación de la sociedad civil se integra como supuesta libertad de los propietarios privados (medios de producción y fuerza de trabajo) al interiorizar la paz que “requiere” producir, la acumulación incesante toma cuerpo cuando el destino del ser humano cambia; hay por tanto una inversión de la violencia arcaica que señalábamos al principio de este apartado pues “al contrario de los tiempos pre-modernos, cuando incluso las relaciones interindividuales armónicas (de voluntades coincidentes) estaban bajo el signo de la violencia, en los tiempos modernos incluso las relaciones interindividuales violentas se encuentran bajo el signo de la armonía”³³⁵, pero una armonía forzada por la sociedad civil quién decide que el único camino para mantener esa paz es a través de la subsistencia de la escasez artificial (mundo enteramente artificial o de segundo orden). Si la libertad es la libertad de vender y comprar lo armonioso estaría en cooptar para sí la idea de que esto sería lo único que trae paz, por tanto la injusticia distributiva queda subsumida:

³³³ Porque esa violencia originaria existe por el impulso de mantener cierta armonía, si pensamos en el paradigma de guerra permanente estamos pensando en las condiciones específicas en que ésta puede ser ejercida, por lo consiguiente en la modernidad capitalista la paz es imposible por las condiciones históricas de escasez (absoluta o artificial).

³³⁴ Op. Cit. Echeverría, 2018, p. 182

³³⁵ *Ibíd.*, p. 183

...al comportarse como vendedor-comprador, se socializa en tanto que propietario privado, es decir, en términos de igualdad frente a los otros 'ciudadanos', aunque el logro de esa condición implique para él al mismo tiempo un autocondena a la inferioridad en tanto que 'burgués', a la sumisión frente aquellos individuos no trabajadores que son propietarios de algo más que de su simple fuerza de trabajo³³⁶.

Explorar la vida en el capitalismo es entender que bajo el ímpetu destructivo, el ser humano ha sido trastocado y convertido en pura objetividad, en la modernidad capitalista la humanidad objetiva su ser y estar en un cuerpo-mercancía: pura fuerza de trabajo. Precisamente, el valor autovalorizándose cumple su ciclo permanente de acumulación, mientras en ese segundo orden la libertad, la paz y la armonía operan como fuerzas que no se pueden quebrantar, de lo contrario existiría el peligro de regresar a un arcaísmo y salvajismo del cual la modernidad capitalista nos habría rescatado ya.

La fetichización de la mercancía (ya sea en lo dinerario o como fuerza de trabajo) se impone al mercantilizar todas las esferas de la socialidad (que en épocas anteriores podían operar como espacios no mercantiles). Lo más impresionante es que la acumulación al extender su dominio en esos espacios donde se suponía no podría haber tales relaciones transcurre de manera casi imperceptible. Para Echeverría, no hay que confundir la ganancia capitalista que se da en la esfera de la circulación mercantil simple con la que se da en la mercantil capitalista, la diferencia es que "la primera sería el fruto del aprovechamiento de una *voluntad* de intercambio entre orbes productivo/consuntivos de valores de uso que están desconectados entre sí"³³⁷ y "la segunda resulta del aprovechamiento de una *constricción* imperiosa al intercambio que aparece, pese la *inconmensurabilidad esencial* de sus respectivos productos, entre las dos dimensiones de la reproducción de la riqueza social: la de la fuerza de trabajo, por un lado, y la del resto de las mercancías, por otro"³³⁸.

³³⁶ *Ibíd.*, p. 184

³³⁷ *Op. Cit.* Echeverría, 2018, p. 200

³³⁸ *Ibíd.*

Así es como el capitalismo se impone como una subjetividad más entre las multiplicidades del mestizaje cultural, la diferencia es que es profundamente hegemónica y su expresión más primordial se presenta en la figura del Estado. Es el Estado quién vigila que la paz entre los propietarios privados no se interrumpa y que el ciclo del valor autovalorizándose se lleve a cabo. Si en lo arcaico la amenaza es externa en el capitalismo será interna ya que esas exterioridades han sido teóricamente eliminadas. En apariencia, las entidades metafísicas se desvanecen del terreno y todo queda reducido y situado en la experiencia técnico racional que “despoja” a los sujetos de su naturalidad arcaica.

Si la vida en el capitalismo está armonizada la figura del Estado pasa a ser un regulador de las amenazas interiores, aquellas que asedian a la valorización del valor. “El principal encargo que recae sobre la violencia monopolizada por la entidad estatal moderna es una tarea política; debe proteger la reproducción de la forma capitalista de la reproducción social, garantizar el *continuum* de su historia. Resistirse a esa forma, atentar contra ese *continuum*, equivale a ejercer violencia contra la marcha consagrada de las cosas”³³⁹. No es de extrañar que la violencia estatal opera en contra de la diversidad de subjetividades que están en constante pugna en la subsunción de lo natural por el valor. Lo característico de este Estado es que preserva su carácter violento en pro de destruir los resabios de lo natural y en ese camino se apropia de la violencia creadora y la transfigura como violencia (armónica) enajenada:

...la enajenación de esa esencia consiste en el proceso mediante el cual esa politicidad o capacidad de autoconfigurarse del ser humano está siendo usurpada instante a instante por las cosas, entendiendo por ‘cosas’ el funcionamiento automático del mercado dominado por el capital, de la esfera de la circulación mercantil-capitalista de los bienes producidos y consumidos por la sociedad³⁴⁰.

Para Echeverría, la existencia del Estado nacional no es una simple derivación de las cosificación que prevalece en la sociedad sino que “ella aparece sólo cuando se trata de la cosificación propia de las sociedades cuya vida está centrada en el funcionamiento

³³⁹ Op. Cit. Echeverría, 2019, p. 79

³⁴⁰ Bolívar Echeverría, “La nación posnacional”, en *Vuelta de Siglo*, Era, México, 2019, p. 145

propriadamente capitalista del mercado o esfera de la circulación de mercancías y dinero, de una cosificación que es sobre todo una ‘enajenación’³⁴¹, es un desplazamiento del sujeto como pura fuerza de trabajo, como pura mercancía.

Si entendemos que el Estado moderno es en el plano más básico “empresas colectivas particulares de acumulación de capital capaces de ganarse una posición en el mercado mundial en virtud de que aglutinan en torno a sí a una masa considerable de patrimonios privados”³⁴² se potencia la armonía en el intercambio mercantil (como explotación y acumulación constate) y permite la subsunción del valor de uso haciendo que las diversas subjetividades de ese Estado dependan enteramente de ello. Las comunidades anteriores a la modernidad capitalista compartían derroteros de diferenciaciones donde lo mercantil se daba en un momento específico, a continuación veremos como en el despliegue de la modernidad americana el destino de la valorización del valor llegará a su máxima expresión.

2.4 El despliegue y desarrollo de la modernidad americana

Si la modernidad es un fenómeno que surge en Europa su expansión va a instaurar un proyecto civilizatorio mundial. La revolución tecnológica, capaz de resarcir el horizonte de escasez absoluta al crear y recrear una escasez artificial proyecta el cómo es que esa expansión civilizatoria podrá ser echada a andar. La modernidad, al ser una modernidad europeizada como señala Echeverría, tiene a su vez su expansión en la americanización de la misma: la modernidad realmente existe como proyecto sociopolítico que se expresa y adquiere una situación distinta en esta parte del mundo.

El mestizaje cultural de la modernidad europea sufre una importante metamorfosis en el desarrollo de su vertiente americana, si el proyecto europeo tenía la intención de potenciar el valor, la versión americana busca centrarse en una valorización de valor a escalas que pueden ser incluso paranoicas. En estas identidades de la modernidad

³⁴¹ *Ibíd.*

³⁴² *Ibíd.*, p. 147

(capitalista) americana encontramos que “la ‘americanización’ de la modernidad durante el siglo XX es un fenómeno general: no hay un sólo rasgo de la vida civilizada de ese siglo que no presente de una manera u otra una sobredeterminación en la que el ‘americanismo’ o la ‘identidad americana’ no haya puesto su marca”³⁴³; una extensión que tiene una larga confrontación tanto con la modernidad gestada en Europa como en América Latina³⁴⁴.

Para Echeverría, la civilización moderna capitalista tiene una bifurcación que se presenta alrededor del siglo XVII, en los albores de la Revolución Industrial y la Revolución Francesa que como tal modificaron radicalmente la modernidad, una de estas líneas son las que conforman la parte europea de la modernidad y la otra la americana; “lo que distingue entre sí a estas dos ramas es el grado de densidad del compromiso que se establece entre la realización del proyecto civilizatorio capitalista y la realidad ya civilizada (pre-moderna y moderna) que ella debe tomar en cuenta”³⁴⁵, la continuación de la modernidad capitalista a través de un mestizaje cultural radical de la subsunción de lo natural por la valorización del valor.

Las raíces de esta modernidad americana se sitúan ideológicamente a través de una moral radicalizada de las prácticas que exigían los textos sagrados judeocristianos con respecto a la entrega y obediencia absoluta³⁴⁶. Si las derivas de la religiosidad, no sólo

³⁴³ Op. Cit. Echeverría, 2016, p. 87

³⁴⁴ Para Echeverría la modernidad capitalista es un proyecto gestado de manera espontánea en Europa a comienzos del segundo milenio de nuestra era, el proyecto fundamental de esta modernidad es la subsunción de la forma natural por la forma del valor pero aunque el surgimiento de esta modernidad se haya dado en este espacio-tiempo de ninguna manera fue el único que se desplegó a lo largo de la historia de ese capitalismo. Este proyecto pudo concretizarse en la medida de ciertos momentos históricos, ‘invadiendo las figuras pre-existentes de la civilización en Europa e imponiéndose dentro de ellas o incluso sustituyéndolas y [...] reprimiendo las prefiguraciones civilizatorias que resultaban de otras actualizaciones, éstas no-capitalistas, de ese revolucionamiento técnico’, es en la trasfiguración y represión de lo existente que el proyecto capitalista de la modernidad puede hacerse efectivo, no es la visión del aniquilamiento de lo otro -como en las reflexiones decoloniales- sino en las tensiones permanentes entre las civilizaciones ya existentes y la civilización en expansión. Véase Op. Cit. Echeverría, 2016, p. 90

³⁴⁵ Op. Cit. Echeverría, 2016, p. 91

³⁴⁶ El *espíritu del capitalismo* toma forma al funcionar como demanda permanente, como *ethos de entrega* al trabajo. Se sostiene el argumento sobre que la americanización de la modernidad responde a un capitalismo protestante y radical venido del noroeste europeo. El más claro ejemplo de ello, reflexiona Echeverría, tiene que ver con el racismo constitutivo de la modernidad. Éste es, uno enmarcado en el grado cero, en el de una presencia efectiva de la *blanquitud*, como funcionalidad ética o civilizatoria que posibilitó la subsunción de otros ordenes étnicos por la blancura (como condición biológica) deviniendo blanquitud

como profesión de fe sino como *ethos* impactan en el desarrollo de esta modernidad se entiende que “la primera es una modernidad ‘católica’, la segunda, una modernidad ‘protestante’, no tanto en el sentido teológico de estos calificativos cuanto en su sentido identitario-político, es decir, en el que atañe al grado de radicalidad de la cristianización de la vida cotidiana”³⁴⁷, en este fenómeno se explica que la modernidad católica se enfrentó a un mestizaje cultural mucho más fuerte mientras que la modernidad protestante presentaban un alto grado de cristianización que había podido someter a las otras identidades existentes.

Aunque son dos proyectos que corren en paralelo no se pueden entender de la misma manera; la imposición de uno sobre el otro lleva a pensar en las posibilidades de la modernidad americana en el compromiso incesante de la acumulación, en otras palabras, “la modernidad ‘americana’, como prolongación de la particular modernidad noreuropea, viene culminar algo que el cristianismo pareciera haber tenido el encargo de preparar: una socialidad dotada de un ‘*ethos*’ que la vuelva capaz de dar una respuesta positiva, ‘realista’, aquiescente y dócil, al ‘espíritu del capitalismo”³⁴⁸; la aceptación sin mediación ni resistencia a la lógica de la valorización de valor.

Si el germen y la firmeza de este proyecto civilizatorio se encuentra en la Revolución Industrial y en la producción que rebasa los límites del consumo, este incremento necesita modificar las relaciones que allí se gestan, así el valor de uso comienza a ser refuncionalizado porque las relaciones que se dan a partir de estos intercambios comienzan por ser enajenados ya que es prácticamente imposible encontrar el sentido propio del valor de uso de la mercancía lo que la convierte en puro valor de cambio. Si

(como interiorización de los valores occidentales blancos) en la medida en que si bien la apariencia es un rasgo que muestra quién es blanco, no es el valor último, porque lo fundamental es el sacrificio y la entrega a la valorización del valor, entonces: ‘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 a 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 sólo puede estar garantizada por la ética encarnada en la blanquitud’, diferenciándose el racismo de la etnicidad y el racismo de la blanquitud. Véase Bolívar Echeverría, “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2016, pp. 57-86

³⁴⁷ Op. Cit. Echeverría, 2016, p. 92

³⁴⁸ *Ibíd.*, p. 93

en la modernidad europea la refuncionalización de los valores de uso no anula del todo lo natural del objeto producido, en la modernidad americana las condiciones de segundo orden estarían siempre imponiéndose ante los valores de uso que ya no tendrían cabida.

Para Echeverría, la modernidad americana no es una separación sino la culminación de la revolución técnica de las fuerzas productivas y el procedimiento capitalista de actualizarla, es “la conquista del grado más alto de subsunción de la lógica ‘natural’ o lógica de valor de uso de la vida social moderna a la lógica capitalista de la autovalorización del valor mercantil, el grado casi pleno de la identificación entre ambas”³⁴⁹ y que podemos ubicar históricamente a mediados del siglo XX cuando Estados Unidos de América toma el lugar central de la acumulación y la modernidad europea entra en crisis.

Pensar la modernidad americana presume reconocer la subordinación y la entrega absoluta al valor de la productividad –en los márgenes de esta americanización– en un grado explotación radical dado a través de un puritanismo religioso (político), de un *ethos* de subsunción permanente que podemos observar por ejemplo, en el desplazamiento que se da de la renta de la tierra hacia la renta tecnológica³⁵⁰. Cuál es el punto clave de esta modernidad americana, para Bolívar Echeverría es el que tiene que ver con la *hybris*, esto es, la *artificialización* de lo natural o la naturalización de lo artificial que se presentaría como realidad de segundo orden, como desmesura absoluta de algo que supuestamente ya no estaría determinada por la producción y el consumo de los sujetos.

La autovalorización del valor sería un nuevo *ethos*: no importa lo que se produce sino que la incesante producción no pare ni cuando no está produciendo, la desmesura absoluta

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 94

³⁵⁰ Esta expresión es posible en la medida en que la tecnología avanzada es traducida siempre como ganancia extraordinaria: ‘la reproducción de la riqueza capitalista únicamente puede continuar si la formación de la tasa media de ganancia incluye, por un lado, la ganancia determinada por la propiedad basada en la violencia, no sobre el trabajo, y, por otro, la ganancia determinada por la propiedad basada en la desigualdad de los propietarios, otra vez no sobre el trabajo’, la mediación tecnológica como renta, potencia ‘la sustitución de la naturaleza directa bruta por una naturaleza mediada o pre-elaborada tecnológicamente como objeto de toda clase de apropiación que autoriza a un propietario no capitalista para demandar y recibir una parte considerable de la ganancia burguesa’. Véase Bolívar Echeverría, “Renta tecnológica y devaluación de la naturaleza”, en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2016, p. 35-41

de la modernidad americana “consiste en la pretensión de haber alcanzado al fin una subsunción total de la ‘forma natural’ de la vida humana y su mundo a la ‘forma de valor, subsunción que habría llegado no sólo a refuncionalizar esa vida ‘desde afuera y desde adentro’, sino de plano a anular en ella esa ‘forma natural’³⁵¹. Es por ello que:

...con la ‘modernidad americana’ se estaría ante la puesta en vigencia de una nueva ‘naturalidad artificial’, una naturalidad propia del valor de la mercancía-capital, valor que sería capaz no sólo de autovalorizarse independientemente de los valores de uso ‘naturales’ sino de promover, él por sí solo –fantasma de un *great pretender*–, el apareamiento y la constitución de valores de uso sustitutivos de ellos. La ‘modernidad americana’ se desentiende de la tarea elemental, ‘natural’, de todo proyecto civilizatorio concreto, la de crear simultánea y articuladamente en la vida humana una suficiencia para el subsistema de capacidades sociales de producción y una satisfactibilidad para el subsistema de necesidades sociales de consumo³⁵².

Para nosotros esto conlleva que la subsunción radical de lo natural significa el dominio de la indistinción que se daría entre producción y consumo lo que es peligroso en tanto que sin esa distinción la sociedad se convierte en extremadamente productivista revestida de consumista (no existe consumo sino puro trabajo). La indistinción entre producción/consumo no reconoce la relativa autonomía de ambas esferas sino la hibridación (*hybris*) de la pura autovalorización; creemos que la enajenación alcanza su punto más alto al ser interiorizada como “valor de uso monstruoso por definición: útil, sin duda, pero no para alimentar la vida sino para lograr el suicidio del ser humano y el arrasamiento de la naturaleza en la que se desenvuelve su vida”³⁵³.

Afirmamos que la modernidad realmente existente es la historia del progreso, la historia bajo la cual se ha compuesto un mundo artificial, es la historia violenta por suprimir toda naturalidad, que encontró en el capitalismo su fuerza motriz y en la productividad incesante la energía que permite que una y otra vez se refuncionalice. Sí pensamos en

³⁵¹ Op. Cit. Echeverría, 2016, p. 99

³⁵² *Ibíd.*, pp. 99-100

³⁵³ *Ibíd.*

la culminación del proyecto de modernidad “lo que distingue a la modernidad ‘americana’ de la modernidad europea, el rasgo peculiar de ella parece estar en su disposición total o irrestricta a asumir el hecho del progreso, es decir, la realización del ímpetu productivista de la ‘producción por la producción misma”³⁵⁴, es la irracionalidad instrumentalizada, es un arcaísmo mítico y de idolatría³⁵⁵, de culto permanente.

La americanización de la modernidad es un apoliticismo, una pura entrega al culto del dinero, una instauración de una identidad artificial, emulación que ya está de alguna manera condicionada a su propia destrucción pues no se podría desentrañar la naturalidad que hay en un primer orden social, por eso “el progreso al que se entrega la realización del *American dream* es aquel que, mientras pretende ‘mejorar’ al ser humano y a su mundo, lo que ‘mejora’ o incrementa en verdad es el grado de sometimiento de la ‘forma natural’ de la vida bajo su ‘forma de valor”³⁵⁶ y esto no es más que el proyecto de contrarrevolución que encontró en la americanización de la modernidad su potencia destructiva: la eliminación del mestizaje cultural por la homogeneización³⁵⁷.

³⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 101-102

³⁵⁵ Suponer que el capitalismo como pura entrega al trabajo seculariza la vida en su totalidad, implica perder de vista que -como apuntaba Marx- la religión no se da por terminada sino que es desplazada a nuevos espacios y nuevos marcos de referencia. Ya Benjamin lo había anotado en el *Capitalismo como religión* al plantear que una religiosidad revestida se hace presente en el mundo del capitalismo, con cultos y rituales que han dejado de concentrarse en lugares específicos para su reproducción, Dios es desplazado por el dinero pues éste también está en todas partes, es también un abstracto que potencia las necesidades y los deseos, pero éste Dios es aún más perverso pues requiere un culto permanente sin descanso. Si algo tiene la religión de los modernos no es la búsqueda por la secularización en abstracto sino más bien la desaparición de lo político, pues ese sería precisamente el escenario de la disputa por la hegemonía misma, el culto al dinero tiene una finalidad mesiánica, salvar al hombre de la depravación de la vida en su naturalidad, pero en sentido político. Véase Walter Benjamin, “Capitalismo como religión”. *Op. Cit.*, Echeverría, 2019, pp. 39-58

³⁵⁶ *Op. Cit.* Echeverría, 2016, p. 103

³⁵⁷ En esta homogeneización de la dictadura del capital consagrado en el culto permanente de la autovalorización del valor, la identidad cultural no es un rasgo preponderante del lugar geográfico. Como argumenta Echeverría, el que la modernidad americana tomará cuerpo en Estados Unidos no es más que una casualidad ya que ‘el ‘americanismo’ no es una característica identitaria de la nación ‘americana’ que haya sido impuesta por Estados Unidos en el planeta, sino un modo peculiar de vida civilizada que ‘se sirvió’ casualmente de la historia estadounidense para alcanzar su universalización, impregnándose al hacerlo de ciertos rasgos del comportamiento ‘natural’ de la población de ese país’. Véase *Op. Cit.* Echeverría, 2016, p. 105

En resumen: la modernidad americana es el proyecto de la modernidad capitalista que al parecer ha logrado subsumir de manera total la forma natural por la forma de valor, es la producción sin descanso, es la indistinción de la producción/consumo, la identidad de un valor que como valor de cambio ha trascendido totalmente la esfera mercantil y se ha instalado y ha mercantilizado todo aquello que en un momento determinado de la historia no había podido lograr.

2.5 América Latina es moderna

El estudio de la modernidad nos permite entender los aspectos económicos, políticos y sociales que se derivaron a partir de su expansionismo civilizatorio, la incursión de América Latina adquiere preeminencia en la medida en que permite que la modernidad realmente existente pueda comenzar su proceso civilizatorio y expansionista a lo largo de todo el mundo. A diferencia de las tesis que proponen los estudiosos decoloniales, para Bolívar Echeverría el caso de la modernidad en América Latina surge del mestizaje cultural no como un aniquilamiento absoluto sino como las mediaciones que se gestaron en la conquista y colonización del continente. No niega la imposición sino que centra su atención en cómo se reconfiguraron ciertas imágenes de la vida en la colonia y coloca en el centro de su atención las resistencias lo que lleva a no esencializar ninguna de las figuras, sino que intenta abrirlas para reflexionar lo que aconteció tanto en lo concreto como en lo simbólico.

Uno de los grandes debates en torno a América Latina ha implicado lo que se considera endógeno y exógeno, para Echeverría no se trata de una cuestión sobre esencialidades identitarias sino del carácter en que la modernidad pudo erigirse como la vía del progreso. Toda modernización que viene de fuera del lugar de origen se da en términos de una conquista donde efectivamente hay un grado de imposición de una identidad “superior” frente a otra identidad “inferior”.

Este tipo de interacciones impositivas operan en doble vía: la conquista de uno admite que el otro también conquista, no es algo absolutamente excluyente, si ello no fuese así

estaríamos hablando de sociedades estáticas que no se juegan su propia identidad, cosa que como hemos visto es una imposibilidad. Estos choques derivan en un mestizaje que por lo general va a tener un impacto negativo en el “vencido”. Lo que está en juego en esa identidad no es una elección sino una obligación, de ahí que:

...la sociedad que se moderniza desde afuera, justo al defender su identidad, no puede hacer otra cosa que dividirla: una mitad de ella, la más confiada, se transforma en el esfuerzo de integrar ‘la parte aprovechable’ de la identidad ajena en la propia, mientras otra, la desconfiada, lo hace en un esfuerzo de signo contrario: el de vencer a la ajena desde adentro al dejarse integrar por ella³⁵⁸.

La periferización de lo otro responde a estas fabricaciones de la cultura civilizatoria pero la cultura dominante necesariamente tiene que adoptar algunos rasgos de la cultura que está dominando, no las elimina sino que las asimila y por ende la modificación que se da con respecto a ello supone un desarrollo distinto, de este modo occidente no es sólo una abstracción sino que se concretiza cuando la modernidad realmente existente no borra lo otro sino que lo consume para darse a sí mismo una nueva identidad, “cómo fue tempranamente el caso de las formas de la modernidad mediterránea (ibérica), obligadas en el siglo XVII a integrar profundamente los restos de las civilizaciones precolombinas, por un lado, y de las civilizaciones africanas por otro”³⁵⁹.

Hablar de la modernidad en América Latina es hablar de múltiples identidades tanto previas a la llegada de los conquistadores como las que se gestaron después del choque de esos dos mundos. Para Echeverría la pluralidad de América Latina es *sui generis* y múltiple pero al mismo tiempo es unicidad. Es paradójica en la medida en que “la afirmación de una unidad que no niega, si no reproduce la pluralidad puede ser vista como un destino favorable de la cultura de América Latina, puesto que es un rasgo afirmador de la vida”³⁶⁰.

³⁵⁸ Op. Cit. Echeverría, 2018, pp.196-197

³⁵⁹ *Ibíd.*

³⁶⁰ Bolívar Echeverría, “Modernidad en América Latina”, en *Vuelta de Siglo*, Era, México, 2019, p. 197

Este rasgo afirmador de la vida es y ha sido la condición necesaria que ha hecho frente a la identidad única que intenta imponer la modernidad realmente existente. En la evanescencia de la cultura y en el mestizaje las dinámicas colectivas encuentran expresiones muy diferentes que van más allá de una imposición vertical sin más, de ahí que el cultivo de la identidad es siempre un crisis de esa misma identidad: su crisis potencia la subsunción de la cultura del otro pero al mismo tiempo los valores de la cultura del otro impactan en la cultura “superior”, se modifican mutuamente no sólo a través de lo impositivo, sino también desde las tensiones, los acuerdos y los desacuerdos;

...el cultivo de la identidad sólo es concebible como una puesta en peligro de esa identidad porque sólo en el momento en que el compromiso de existencia que hay en la identidad se pone en cuestión es posible que pueda ratificarse como tal. La identidad *no* se reproduce y se cultiva en la medida en que es protegida como una herencia que puede averiarse, sino por el contrario, en la medida en que es puesta en juego o en peligro, en que es cuestionada en su validez intrínseca y en su actualidad³⁶¹.

De ahí que la cultura es siempre mestizaje y la entrada de América Latina a la modernidad no queda exenta de ello. Por ello, la escasez absoluta y la promesa del tránsito hacia la escasez relativa impacta de manera negativa en esas discursividades sobre lo otro, pasa de ser un proyecto identitario arraigado en su propia tradición a ser una naturaleza que necesita ser rescatada de sí misma, el discurso debate la igualdad con el otro, pone en cuestión su humanidad y lo presenta como lo no deseable, la modernidad “implica así una revolución civilizatoria muy radical: cada una de las formas identitarias arcaicas y cada una de las culturas es llevada a dudar con mayor fuerza de su propia validez, de su justificación dentro del cosmos”³⁶², proyectando una “liberación” desmesurada: una *hybris*.

Lo que resulta paradójico es que si bien la modernidad capitalista ha tenido que sostener estas variaciones para justificar la productividad extrema, ella misma no ha podido realizarse del todo. El capitalismo, dice Echeverría, ha tenido éxitos únicamente como

³⁶¹ *Ibíd.*, p. 203

³⁶² *Ibíd.*, p. 205

revolucionamiento de las fuerzas productivas; la trascendencia hacía un proyecto identitario homogéneo no se ha dado en ese revolucionamiento aunque el valor se haya instituido como la única línea a seguir, las resistencias generadas han sido fundamentales para frenar su avance, “lo que observamos entonces en la modernidad realmente existente es que esa posibilidad de revolucionamiento de las identidades, de mestizaje y de creación de identidades nuevas, de nuevas formas para la humano, se encuentra *reprimida*, obstaculizada sistemáticamente por la forma capitalista de la modernidad”³⁶³.

La ambivalencia de esta modernidad es que al eliminar la escasez absoluta no transita hacia la escasez relativa sino que constituye una escasez artificial y ese precisamente es el freno que no le permite su desarrollo como modernización absoluta, aquello que la hizo revolucionaria la convierte ahora en fuerza conservadora. Las condiciones en que se da la modernidad en América Latina, dice Echeverría, parten de una situación endeble en relación de lo económico: el capitalismo de América Latina es uno que se intenta sostener sobre la base de una armonización entre modernidad y capital pero que derivado de su propia génesis es muy débil.

Si en América Latina la multiplicidad de identidades era ya una condición de sus rasgos culturales, la modernidad nunca pudo arrasar del todo sino que estableció una codigofagia, por eso en esta falta de coincidencia entre lo moderno y lo capitalista hará que el tipo de modernidad que se da en América Latina se diferencie considerablemente de lo que será lo dominante en la modernidad occidental, de ahí que “hay *muchas* modernidades latinoamericanas, muchos intentos o proyectos de modernidad que se probaron en su época, y qué tal vez entonces fracasaron, pero no obstante quedaron como propuestas vivas de organización social extendidas por toda la geografía del continente. No hay entonces una sola modernidad en América Latina, sino que en ella la modernidad es múltiple”³⁶⁴.

³⁶³ *Ibíd.*, p. 206

³⁶⁴ *Ibíd.*, p. 208

Para Echeverría esta multiplicidad estaría sostenida por cuatro momentos de la determinación identitaria en América Latina. El primero de ellos tiene que ver con la modernidad barroca de finales del siglo XVI hasta mediados del XVII, el segundo con el despotismo ilustrado –cuando la espala borbónica intenta dar un trato propiamente colonial al continente– hasta mediados del XVIII, tercero, la emergencia de los estados latinoamericanos de mediados del XIX hasta mediados del XX y el ultimo el reacomodo de modernidad a partir de los años setenta hasta nuestros días. Lo importante a rescatar es que aun en este despliegue de la modernidad en América Latina el proyecto de valorización de valor está presente³⁶⁵.

Como identidad, la moderna busca constantemente trascender esta contradicción de lo natural por el valor, un *ethos* particular que le permite vivir al interior de la contradicción, vivir la artificialidad como la naturalidad y hacer menos densa la carga de algo que no termina por ser totalmente comprendido; “las formas identitarias de la modernidad resultan todas ellas de propuestas para volver vivible la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil del mundo de la vida, sea asumiéndola o sea únicamente sobrellevándola”³⁶⁶ por eso es que puede ser plural, por eso no hay una sola modernidad sino muchas, así como múltiples estrategias para vivirla.

En este punto encontramos una diferenciación muy importante con la lectura decolonial, en el sentido de que ellos plantean sólo una pluralidad de resistencias pero no una pluralidad de modernidades, es como si la modernidad fuera una única cosa a la que hay que combatir, apunta Echeverría “estamos acostumbrados a hablar de ‘la’ modernidad refiriéndonos exclusivamente a aquella que se formó en torno a un *ethos* o una estrategia de entrega plena al capitalismo y qué ha sido lo mismo la condición que el resultado del funcionamiento óptimo de su economía, aquella que puede llamarse con propiedad la

³⁶⁵ ‘Marx afirma que la principal diferencia de la vida del ser humano moderno respecto de formas de vida social anteriores está en que él debe ahora organizar su vida en torno a un hecho fundamental desconocido anteriormente que es la contradicción entre valor de uso y el valor mercantil de su mundo vital, entre la ‘forma natural’ que tiene la reproducción de su vida y otra forma parasitaria de ella coexistente con ella pero de metas completamente divergentes, que es la forma abstracta y artificial en la que ella funciona en tanto pura reproducción de su valor económico dedicado a autovalorizarse’. Véase Bolívar Echeverría, “Modernidad en América Latina”, en *Vuelta de Siglo*, Era, México, 2019, p. 210

³⁶⁶ *Ibíd.*

modernidad *realista*³⁶⁷ en donde estaría enclavado el discurso decolonial porque el desdoblamiento se daría solamente en la función específica de la modernidad realmente existente y no el de la pluralidad de modernidades que se podrían desplegar en distintos ámbitos del contexto social latinoamericano.

Podríamos decir que la multiplicidad de la vida en la modernidad es también una diversidad de preferencias de vivirla, nadie vive la misma modernidad por eso su análisis es problemático, para Echeverría cuatro serían las cuestiones en que esto se puede hacer presente: la manera realista³⁶⁸, la manera clásica³⁶⁹, la manera romántica³⁷⁰ y la manera barroca que desarrollaremos a continuación.

2.6 Reflexiones finales sobre el *ethos* barroco

Los elementos anteriormente señalados nos posibilitan concluir este apartado con la propuesta barroca en América Latina pensada como la posibilidad de hacer vivible lo que no puede serlo. Hemos visto que el sistema del pensamiento filosófico desarrollado por Bolívar Echeverría despliega una serie de elementos muy importantes para el análisis de la modernidad. La distancia que guarda con las posiciones decoloniales se podría resumir en dos grandes vertientes: la primera tiene que ver con la idea que expresa Echeverría sobre la constitución de la modernidad, pues para él en el siglo XVI se afianza el proyecto

³⁶⁷ *Ibíd.*

³⁶⁸ Esto es: 'una primera manera de tener por 'natural' el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión que tiene la acumulación de capital no sólo de representar fielmente los intereses del proceso 'social-natural' de reproducción, cuando en verdad los reprime y deforma, sino de estar al servicio de la potenciación del mismo', lo que conlleva a la imposibilidad de un mundo alternativo que 'por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperable del mundo establecido o 'realmente existente'. Véase Op. Cit. Echeverría, 2018, p. 168

³⁶⁹ Esta modernidad es aquella que supuestamente puede eliminar la contradicción entre valor de uso y valor valorizándose porque el valor mercantil podría muy bien representar ese valor de uso (D-D) como representación ficticia de M-M). 'asumir como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor que se valoriza consistiría en vivirla como una necesidad trascendente, es decir, como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano'. Véase Op. Cit. Echeverría, 2018, p. 169

³⁷⁰ Esto es: 'una segunda forma de naturalizar lo capitalista, tan militante como la anterior, implica la identificación de los mismos dos términos, pero pretende ser una afirmación de todo lo contrario: no del valor sino justamente del valor de uso. La 'valorización' aparece en ella plenamente reductible a la 'forma natural' [...] Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario'. Véase Op. Cit. Echeverría, 2018, p. 169

civilizatorio capitalista, es decir, Europa puede civilizar lo otro porque ya ha sentado las bases de su expansionismo, por lo tanto no puede iniciar en 1492 porque esto ya sería un punto de llegada. Segundo, para él no existe un proyecto de descolonización desde una exterioridad (como lo veremos en el siguiente apartado), porque no existe posibilidad de salir de la modernidad, más bien, a lo largo de la historia la resistencia de la forma natural ha hecho efectivas distintas modernidades frente al paradigma unitario de la modernidad en su vertiente capitalista.

Dos grandes momentos de la reflexión en torno a un problema común que, al menos en nuestra lectura sobre lo decolonial, derivan en distintos caminos sobre lo que acontece en América Latina y que éstos se están disputando el “nuevo canon” de lectura como lo ha descrito José Gandarilla. Entendemos que lo barroco sería esa formación social, que se transfigura a través de una teatralización radical de la vida cotidiana. No como proyecto de descolonización sino como práctica efectiva que se hace y rehace en el tiempo presente.

En este *ethos* barroco encontramos la confluencia de lo que ya hemos descrito anteriormente: una transnaturalización (violencia) que lleva al establecimiento de un mestizaje cultural (a través de una codigofagia) que al mismo tiempo genera identidades (culturales) evanescentes (siempre en riesgo) y que se extiende hasta la emergencia de la(s) modernidad(es) y la modernidad realmente existente (capitalista) en dónde el peligro que siempre acecha es la subsunción de la forma natural frente a la forma de valor.

El fundamento de lo barroco, dice Echeverría, recae en dos cuestiones, “aparece como una de las configuraciones por las que deben pasar las distintas formas culturales en su desenvolvimiento orgánico [...] y se presenta como un fenómeno específico de la historia cultural moderna”³⁷¹. El concepto mediador de lo barroco se encontraría en la diferenciación (no como ámbitos separados) entre una historia económica y una historia cultural: un *ethos histórico*. Este atravesamiento en la vida social cultural moderna a través del mestizaje pretende configurar identidades que se representan a través de una

³⁷¹ Bolívar Echeverría, “Prologo”, en *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2011, p. 11

estetización exagerada, de una teatralidad total sobre el mundo de la vida que se hace presente en la modernidad capitalista, de ahí que lo barroco “trata de un comportamiento en el que reaparece [...] el gusto –y juicio sobre ese gusto– por lo inestable, lo multidimensional, lo mutante”³⁷² lo que se desvanece en el aire como diría Marx.

De este modo el *ethos* barroco no puede ser revolucionario como algunos han afirmado sino que es un aquí y ahora, una entrada de luz por los resquicios que la modernidad capitalista no ha podido tapar, no es un sincretismo ni una hibridación sino una configuración diferente y alternativa dentro del proceso mismo de la contradicción moderna. El *ethos* barroco, “consiste en una estrategia para hacer ‘vivable’ algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad”³⁷³ que en su teatralización absoluta crea y recrea una y otra vez esas posibilidades que la propia modernidad propulsó.

En este sentido, la reflexión que propone Echevarría sobre lo barroco indudablemente viene determinado por su apreciación sobre la obra de arte barroca, del ornamentalísimo que puede expresar su teatralización, como apunta Heinrich Wölfflin “el efecto de masa y movimiento son los principios del estilo barroco. Su intención es la de alcanzar no una perfección del cuerpo arquitectónico, sino el acontecimiento, la expresión de un determinado movimiento en este cuerpo”³⁷⁴, un movimiento que hará perder la estructura que parece está siempre determinada por la valorización del valor.

Entendemos que el ornamentalísimo de lo barroco tanto en su expresión artística, arquitectónica y social funciona como una presentación pero sobre todo representación de los movimientos que se establecen como pautas de vida para hacer frente a la estructura “plana” de la vida en la modernidad capitalista. No sería una anulación sino una superación constante que es al mismo tiempo poderoso y endeble, de ahí su evanescencia. Para Echevarría, “la teatralidad inherente a la obra de arte barroca sería

³⁷² *Ibíd.*, p. 14

³⁷³ *Ibíd.*, p. 15

³⁷⁴ Heinrich Wölfflin, “El movimiento”, en *Renacimiento y Barroco*, Ediciones Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 1986, p. 63

entonces una teatralidad específicamente diferente, precisamente una teatralidad absoluta, porque, en ella, la función de servicio respecto de la vida real, que le corresponde al acontecer escénico en cuanto tal, ha experimentado una transformación decisiva”³⁷⁵.

Esta transformación a través de una teatralización absoluta de la vida en la modernidad capitalista devendrá siempre como una *messinscena assoluta* que en el “servicio de representar –de convertir el mundo real en un mundo representado– se cumple de manera tal, que desarrolla él mismo una necesidad propia, una ‘ley formal’ autónoma, qué es capaz de alterar la representación del mundo mitificado en la vida cotidiana hasta el punto de convertirlo en una versión diferente de sí misma”³⁷⁶ y que al ser una representación de algo que es pero que todavía *no-es* (un devenir), es la forma lo que va a imperar como esa superación que señalamos más arriba y que mantiene en lo esencial la forma de vida en su forma de valor.

Para Eugenio Battisti “tendremos que convencernos de que la verdadera relación entre símbolo y arte no es la relación entre sujeto y representación (cómo puede suceder en una figuración alegórica ejecutada sin pasión) sino, sustancialmente, entre estilo y representación”³⁷⁷, según entendemos, lo barroco como un movimiento a través de la teatralización absoluta reestructura la forma social dentro de ciertos márgenes de posibilidad que se despliegan de maneras alternativas dentro del propio proceso de su emergencia y consolidación, pero también de su resistencia y de su transformación como ha sido el caso de América Latina donde el mestizaje cultural³⁷⁸ posterior a la violenta conquista supuso una complejidad identitaria donde más que el choque-encuentro de dos mundos se dio el reencuentro de dos opciones de historicidad del ser humano como

³⁷⁵ Bolívar Echeverría, “Meditaciones sobre el barroquismo”, en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2016, p. 187

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 188

³⁷⁷ Eugenio Battisti, “Símbolo y clasicismo”, en *Renacimiento y barroco*, Cátedra, Madrid, 1990, p. 14

³⁷⁸ Esto es una idea cuestionada porque para muchos Echeverría se equivoca ya que no puede haber una codigofagia y por tanto un mestizaje cultural. Suponemos que la referencia es a la idea sobre la raza cósmica (de Vasconcelos) pero que en el análisis de Echeverría no se sitúa desde ese lugar de enunciación. Nosotros entendemos esta idea de mestizaje como las posibilidades de desarrollo de una formación cultural que no fue totalmente arrasadas sino que se tensionaron a tal nivel que tuvieron la posibilidad de generar nuevas identidades.

señala Echeverría, a saber: una historicidad circular (de los muchos orientes) y una historicidad abierta (de los muchos occidentes)³⁷⁹.

El despliegue de este barroco en América Latina se dará en lo que Echeverría considera el largo siglo XVII. Aparece lo barroco como “una estrategia de supervivencia, como un método de vida inventado espontáneamente por aquella décima parte de la población indígena que pudo sobrevivir al exterminio del siglo XVI y que no había sido expulsada hacia las regiones inhóspitas”³⁸⁰, es la culminación o conclusión de una primera modernidad ibérica que dura apenas un siglo (como veremos más adelante, Dussel señala que esta primera modernidad se extiende hasta finales del siglo XVII).

El contexto político del momento representa para el nuevo mundo la posibilidad del desarrollo de este barroco, pues si como sostiene Echeverría la población “americana” se sentía despreciada por España el tránsito hacia una nueva socialidad se iba a hacer presente más temprano que tarde, por ende “fue precisamente la parte indígena de esa población, descendiente de los vencidos y sometidos en la Conquista, la que emprendió

³⁷⁹ Como ejemplo de ello, la reflexión en torno a la figura de Malitzin permite entender que su mediación interpretativa conlleva al menos dos cuestiones. Primero, asumir un poder, es decir, administrar no sólo el intercambio de información valiosa, sino la posibilidad de la comunicación entre ellas y segundo, un acceso privilegiado, es decir, ir al núcleo en el que se definen las posibilidades y los límites de la comunicación humana como instancia posibilitante del sentido del mundo de la vida, según lo expresa Echeverría. De este modo, la mediación interpretativa parte de un escepticismo y un malentendido que llevó a Malitzin a convertirse en sustituto de los interlocutores, una ‘interprete desesperada’ que ‘plantea la posibilidad de crear una lengua tercera, una lengua puente, que sin ser ninguna de las dos en juego, siendo en realidad mentirosa para ambas, sea capaz de dar cuenta y de conectar entre sí a las dos simbolizaciones elementales de sus respectivos códigos; una lengua tejida de coincidencias improvisadas a partir de la condena al malentendido’. Así, los universos lingüísticos en donde se movía Malitzin eran incompatibles y el entendimiento entre europeos e indígenas parecía imposible, pero de alguna manera la posibilidad de alcanzar el entendimiento debía pasar por un ir más allá de sí mismos, volverse diferentes de lo que eran (mediación-mestizaje). Por ello, como señala Echeverría, el mestizaje cultural implica que el código del conquistador tiene que rehacerse, reestructurarse y reconstituirse para poder integrar efectivamente determinados elementos insustituibles del código sometido y viceversa (violenta codigofagia que deviene en identidad evanescente). La figura de Malitzin emerge en un momento de crisis, en un momento que compete no sólo a la cultura de la modernidad occidental sino a la formación social de la humanidad en su conjunto, para Echeverría, hunde sus raíces en un conflicto común a todas las culturas: el que se da entre la tendencia xenofóbica a la endogamia y la tendencia xenofílica a la exogamia y por ende ‘moderno, pero no capitalista, el mito de la Malitzin sería un mito actual porque apunta más allá de lo que Sartre llamaba la ‘historia de la escasez’, una historia cuya superación es el punto de partida de la modernidad que se ha agotado durante el siglo XX y cuyo restablecimiento artificial ha sido el fundamento de la forma capitalista de esa modernidad’. Véase Bolívar Echeverría, “Malitzin, la lengua”, en *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2011, p. 19-31

³⁸⁰ Op. Cit. Echeverría, 2016, p. 189

la práctica, espontáneamente, sin pregonar planes ni proyectos, la reconstrucción de una vida civilizada en América, la que impidió que se marchitara la nueva civilización impuesta por los conquistadores”³⁸¹ pero que fiel a su formación cultural en la diversidad no se encuentra con algo radicalmente distinto. Para Echeverría si existe una identificación del barroco con diversas regiones de América Latina, se debe en gran parte a la afinidad con ese principio formal que no establece como tal líneas determinadas a seguir sino que es constante devenir.

En el barroco de América Latina la característica fundamental se articula en esta idea de teatralización absoluta que termina por hacer una representación radical que funciona como *ethos*. Si es la parte indígena derrotada la que comienza este camino de teatralización fue necesario que la codigofagia como mediación configurara la evanescencia de su identidad a través del sometimiento semiótico de su lengua por el conquistador.

Si el mestizaje es lo que determina la formación cultural, después de la devastación por la conquista fue necesario redefinir los procesos de la socialidad en América, por lo tanto este mecanismo codigofágico se da en doble vía pues si el conquistador necesita deglutir la cultura y los símbolos de lo otro, lo otro al mismo tiempo deglute la otra cultura y funge ya no como mediación del ejercicio de poder sino como miembro constituyente de los nuevos marcos de socialidad. Es un movimiento contradictorio, un movimiento barroco, es por esto que los indígenas ciudadanos, desarraigados permitieron que “se estableciera la lengua de los europeos, la manera propia de éstos de volver decible lo indecible, de dar nombre y sentido a los elementos del cosmos”³⁸².

Esto llevaría paulatinamente a una reconfiguración identitaria de la cual el indígena, como expresa Echeverría, revitalizaría las formas civilizatorias europeas, una refuncionalización que no se da en el terreno de la importación del paradigma como mera imitación sino que, al ser un movimiento para establecer cultura se particulariza a partir

³⁸¹ *Ibíd.*, p. 190

³⁸² *Ibíd.*, p. 191

de su propio *ethos*, lo que le da un sentido novedoso y diferente frente a la perspectiva de un único proyecto de modernidad. En este sentido es que “jugando a ser europeos, no copiando las cosas o los usos europeos, sino imitando el ser europeo, simulando ser ellos mismos europeos, es decir, repitiendo o ‘poniendo en escena’ lo europeo, los indios asimilados montaron una muy peculiar representación de lo europeo”³⁸³. De ahí que como *messinscena assoluta* la representación elaborada por los indígenas es una cuestión estrictamente moderna pues en la producción de ese nuevo mundo cultural:

...en el momento mismo en que, ya transformados, los indios se percataron de que se trataba de una representación que ellos ya no podían suspender o detener y de la que, por lo tanto, ellos mismos ya no podían salir; era una ‘puesta en escena absoluta’, que había transformado el teatro en donde tenía lugar, permutando la realidad de la platea con la del escenario³⁸⁴.

Como vemos no es un sincretismo, ni una hibridación, es un aquí y ahora que transformó las relaciones sociales y que posibilitó una modernidad alternativa frente al proyecto capitalista de modernidad que se ha impuesto a lo largo de la historia. Los pequeños resquicios desde donde se puede imaginar formas alternativas de vida estructuran el fundamento o la esencia de la modernidad, de ahí la importancia de hacer esta diferenciación pues de alguna manera nos ubica en un terreno de otras posibilidades frente a la barbarie capitalista, para Echeverría:

...contingente, sin fundamento en ninguna identidad ‘natural’, ancestral, el mundo latinoamericano, improvisado de comienzos del siglo XVII por los indios vencidos y sometidos en las ciudades de Mesoamérica y de los Andes, es un mundo plenamente moderno: nació con la modernidad capitalista y se desarrolló dentro de uno de sus modalidades. La identidad que se afirma en el mundo latinoamericano es una identidad que reivindica el mestizaje como el modo de ser de la humanidad universalista y concreta.³⁸⁵

³⁸³ *Ibíd.*

³⁸⁴ *Ibíd.*

³⁸⁵ *Ibíd.*, p. 193

3.- La (trans) modernidad de Enrique Dussel

Uno de los referentes imprescindibles de la teoría decolonial es el filósofo Enrique Dussel. Su obra no sólo se mide en la gran cantidad de artículos y libros publicados sino en su propuesta de liberación que permite entender histórica, política y filosóficamente al menos tres fenómenos de la reflexión decolonial: el inicio de la modernidad, la crítica al eurocentrismo y el proyecto de descolonización. Sin embargo, en la revisión que hemos elaborado encontramos algunos elementos argumentativos de síntesis sobre su trabajo que si bien es referido por muchos, no es desarrollada del todo.

El tratamiento de este apartado se concentrará en examinar la manera en que Dussel construye su crítica a la modernidad, su concepto para liberación de los “pueblos latinoamericanos” y su vinculación con los preceptos de-colonialistas más importantes. Metodológicamente no pudimos revisar toda la obra pero nos basamos en los siguientes momentos de su producción intelectual: una filosofía de la cultura donde encontramos un Dussel muy cercano a Bolívar Echeverría, quien como ya lo hemos apuntado será nuestro eje de contraste. Una filosofía de la liberación y por último, una ética y política donde enuncia la factibilidad de un mundo radicalmente distinto del acaecido en la modernidad capitalista.

3.1 El inicio de la cultura es el inicio de la historia

Para Dussel uno de los grandes problemas del mundo tiene que ver con la historia y con la sociedad estratificada a partir del dominio y violencia, que ubicados desde 1492 han aquejado a la población mundial. Antes de comenzar con este tema nos gustaría centrarnos en su aproximación sobre la cultura y la civilización que estimamos es un punto poco trabajado y es principal en su propuesta filosófica. A pesar de que no es nada nuevo decir que el sujeto lo es en tanto sociedad, el aspecto de la intersubjetividad es clave en la dimensión de coexistencia (tiempo-espacio) entre los otros para hablar de la humanidad propiamente.

Como ya habíamos anotado, –y es una de nuestras tesis principales– si la historia de la modernidad es la historia del progreso esto se puede desdoblar en al menos tres aspectos: el de la cultura, la civilización y el *ethos*. Para muchos, el sistema dusseliano parece un precepto relativista y particularista, sin embargo su postura enmarca una intención histórico-universal. Habría que distinguir entre estos tres elementos. La civilización es “el sistema de instrumentos inventados por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera”³⁸⁶, una totalidad de la experiencia que mantiene la socialización; si el ser humano es tecnificación (lo artificial) esto le ha provisto transitar entre la historia de la producción y de su composición como sujeto, es decir, lo propiamente humano.

A partir de esta tecnificación (universal) es necesario definir el *ethos* (particularidad) que “a diferencia de la civilización que es esencialmente universal o universalizable, son vividos por los participantes del grupo y no son transmisibles si no asimilables; es decir, para vivirlos es necesario previamente, adaptarse o asimilarse al grupo que los integra en su comportamiento”³⁸⁷. El *ethos* es la forma específica de vivir la tecnificación de la vida, se simboliza en el terreno de la(s) intersubjetividad(es) y permanece dentro de un límite.

La deriva de esta organización humana es algo que ya habíamos aludido en el apartado uno y tiene que ver con el núcleo ético-mítico (referido por José Gandarilla) de todas las culturas pero que en el caso de la occidental se presenta a sí mismo como superado a través de una particular racionalidad (la contradicción que los presocráticos habían analizado en su filosofía, al menos Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes). Dussel define este núcleo como valores que “se encuentran [...] encubiertos en símbolos, mitos o estructuras de doble sentido, y tienen por contenido los fines últimos de todo el sistema intencional que llamamos al comienzo mundo. Para usar un nombre proponemos el que indica Ricoeur [...] núcleo ético-mítico”³⁸⁸.

³⁸⁶ Enrique Dussel, “Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional”, en *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006, p. 94

³⁸⁷ *Ibíd.*, p. 98

³⁸⁸ *Ibíd.*

Este proceso de tecnificación y producción de objetos crea una pauta semiótica (relaciones simbólicas entre la producción de los objetos y su significación) que a través de los valores de un grupo va a determinar ciertas actitudes ante los instrumentos de la civilización; todo objeto de civilización “se transforma de algún modo y siempre en objeto de cultura, y por esto, al final, todo mundo humano es un mundo cultural; expresión de un estilo de vida que asume y comprende las meras técnicas u objetos instrumentales impersonales y neutros de un punto de vista cultural”³⁸⁹.

Al respecto³⁹⁰, la cultura la entiende como “el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos de grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforma el ámbito físico-animal en un ‘mundo’, un mundo cultural”³⁹¹. Por esta razón el núcleo ético-mítico se da en interacción permanente y por tanto ninguna cultura pudo ser en su origen una cultura original, punto de encuentro con el mestizaje que enuncia Bolívar Echeverría.

Lo anteriormente mencionado sirve a Dussel para defender su filosofía de la cultura pensada como la sociabilidad en un mundo objetivado, como lo que *no-es* pero puede llegar a *ser*, la tecnificación de la vida comprende un mundo artificial: “no solamente somos distintos del animal porque podemos reflejarnos nosotros mismos y constituir un mundo cultural, sino que podemos realizar una segunda reflexión para que ese mundo cultural se pueda tematizar, para que pueda clasificarse ante nosotros”³⁹².

La cultura del ser humano se presenta ya no sólo a través de una acumulación instrumental de objetos (de la civilización) sino que se extiende siempre al aspecto moral-

³⁸⁹ *Ibíd.*, p. 101

³⁹⁰ A diferencia de Grosfoguel -como lo veremos en el capítulo tres- para quién los objetos de la cultura tienen una significación tan exclusivamente ‘propia’ que al ser extraídos de su contexto terminan por ser subsumidos bajo una lógica inherentemente economicista de la cultura occidental, posición que esencializa la función tanto del objeto como de la cultura y no permite pensarlos como complejidades que se pueden interconectar.

³⁹¹ *Op. Cit.*, Dussel, 2006, p. 101

³⁹² Enrique Dussel, “Para una filosofía de la cultura, civilización, núcleo de valores, *ethos* y estilo de vida”, en *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006, p. 145

valorativo. La civilización no sólo elabora un refinado sistema instrumental sino un sistema de valores que responderá a esa tecnificación (que se socializa), una es cuantitativa y la otra cualitativa, luego:

...la civilización puede universalizarse, mientras que la cultura puede comprenderse sólo cuando nos incorporamos a la comunidad que la vive, en este sentido la cultura es intransmisible a *otros*. Lo que acaece es un vivir desde *adentro* que se aprende por tradición. De tal modo que si hay una acumulación, esta se realiza en la tradición viviente que se la vive por incorporación y se la comunica en la intersubjetividad³⁹³.

En esta intersubjetividad lo esencial (de toda civilización universal y de toda cultura en singular) es la búsqueda por la comprensión del *ser*, lo racional de la humanidad por comprenderse (se desplaza el ideal de que Parménides fue el primero en reflexionar sobre ello). Pese a que no existe una esencialidad determinista de lo humano, si hay una vitalidad que le es prácticamente inherente (socialmente hablando) esto es: pensar la propia existencia como algo propiamente racional; Dussel sostiene que esto lo podemos encontrar en lo estético (pensado más allá de la experiencia de lo bello).

El arte ha sido un compañero inseparable del humano, cuando éste cree conocer el ser “trasciende las cosas como meras cosas y las comprende en el orden nuevamente instaurado del mundo”³⁹⁴, aprueba que la valoración del mundo tecnificado tenga una significación más allá del objeto creado. El artista no es solo un sujeto individual con una acción exclusiva sino que representa lo social en su conjunto, esto para comprender aquello que no es visto de manera clara, su función no sería intuir la belleza sino intuir el *ser*, lo que le da significado a la belleza.

El artista (ente social) “devela al ser oculto del ente, pero no termina ello su función sino que sólo comienza. El segundo momento de su quehacer, y por cierto el más fácil, es

³⁹³ *Ibíd.*, p. 151

³⁹⁴ Enrique Dussel, “Estética y ser”, en *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006, pp. 175-176

*expresar el ser comprendido*³⁹⁵ admitiendo que el objeto de la cultura pierda su acepción primaria como mero instrumento. El objeto que se produce trasciende y funciona como:

...expresión pre-conceptual en la que verdadera el ser del ente, y por ello se ha abarcado implícitamente todo un mundo [...] La filosofía del arte es metafísica, ontología, ya que debe dar cuenta del acto fundamental por el que el hombre es hombre: la comprensión del ser. El arte deja de expresar una belleza equívoca para ocuparse ahora de una de las tareas más urgentes y eminentes que posee el hombre, una tarea inigualable e insustituible: expresar ante la historia, ante sus propios cogestores de la cultura, el sentido radical de todo aquello que habita el mundo de los hombres. *Comprensión del ser, ontología de aquello que se hace humano, búsqueda permanente por hallar su lugar en el mundo y en la historia* (cursivas nuestras)³⁹⁶.

3.2 El problema de la modernidad

Decidimos iniciar con los conceptos civilización y cultura pues si analizamos la interpretación que Dussel les da deduciremos su argumento principal con relación a que Europa (como un abstracto civilizatorio) es un punto de llegada y no un punto de partida (como ya hemos referido en reiteradas ocasiones con respecto a la tesis del inicio de la modernidad en 1492)³⁹⁷. En su elaboración filosófica, lo histórico resulta primario debido a que occidente edificó una estructura de dominación a través de una apropiación cultural³⁹⁸.

³⁹⁵ *Ibíd.*, p. 177

³⁹⁶ *Ibíd.*, p. 180

³⁹⁷ 'La centralidad de Europa en el 'sistema-mundo' no es fruto sólo de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente), que le dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La Modernidad es el fruto de este acontecimiento y no su causa'. Véase Enrique Dussel, "El 'sistema-mundo': Europa como 'centro' y su 'periferia'. Más allá del eurocentrismo", en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, España, 1998, p. 51

³⁹⁸ El debate sobre esto se sitúa en dos cuestiones: por un lado la opinión de que occidente ha 'robado' todo el saber de los pueblos colonizados a lo largo de la historia y por el otro la idea de un borramiento absoluto de esos mismo saberes. Hoy en día es un punto de discusión crucial pero espinoso. Si hablamos de apropiación tendríamos que definir que no toda apropiación tiene un objetivo economicista o cosificador: si la cultura emerge de la interacción y apropiación de ciertos valores sociales con otras culturas la carga no siempre es negativa (como podría ser el caso de la cultura occidental, y aún en ese contexto hay que mirar los diversos contrastes entre apropiación estrictamente económica y apropiación cultural en sentido simbólico e interactivo) de lo contrario nos ubicaríamos en el terreno de los determinismos culturalistas.

Para los estudiosos decoloniales este argumento será clave en su crítica de la modernidad. En términos generales, la historia ofrecida por Dussel tiene “más peso” en la descolonización al aparentemente explicar la totalidad del sistema de opresión y dominio, sin embargo como estudiaremos en el capítulo tres, un argumento sin historizar termina por convertirse en algo confuso al no haber contraste con lo real-concreto.

La historia para Dussel es una cuestión de temporalidades. La apelación a esto se ubica en cierto tipo de objetividad que es continua pero ininteligible³⁹⁹. Qué significa para Dussel historiar o historizar: la desmitificación que destruye “los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que lo limitan, y qué, en último término, no es otro que la historia universal”⁴⁰⁰, por esto es que el “des-cubrimiento” de una historia universal “verdadera” se convierte en principio fundante de su filosofía de la liberación.

Dussel apoya su trabajo en una crítica al historizar que se mueve en los intersticios de las historias latinoamericanas, critica a quienes toman como punto de referencia la segunda modernidad (la Ilustrada) y mitifican los hechos pero no historizan, este proceder metodológico le faculta un estudio que será tomado por la corriente decolonial pero que transmutará en otro tipo de mitificación descolonizante: un esencialismo (a) histórico. Dussel demanda un ejercicio de desmitificación que deje de lado tanto los individualismos culturalistas como las abstracciones universalistas, dice, no hay un regreso a un paraíso idílico de las antiguas culturas prehispánicas y tampoco una aspiración “futurística” de una sociedad desanclada de su historia. La cuestión se podría instalar en un mestizaje que da cuenta de la diversidad:

...el habitante de la América no anglosajona no es el indio sino el mestizo. La cultura y la civilización Americana no es la pre-hispánica, sino aquella que lenta y sincréticamente se ha ido constituyendo después. Esto no significa que deba destruirse o negarse el pasado indio, muy por el contrario, significa que debe tenérselo en cuenta e integrarlo en la cultura

³⁹⁹ Enrique Dussel, “Iberoamérica en la historia universal”, en *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006.

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, p. 78

moderna por la educación, en la civilización universal por la técnica, en la sociedad latinoamericana por el mestizaje⁴⁰¹.

Encontramos un punto de encuentro con Echeverría sólo en la idea de mestizaje cultural, ya que Dussel está planteando una ontología de América como civilización, al mismo tiempo realiza generalizaciones sobre el mestizaje como si ello fuera una sola cosa. Mientras que “la historia de América ibérica se muestra heterogénea e invertebrada en el sentido de que por un proceso de sucesivas influencias extranjeras se va constituyendo, por reacción, una civilización y cultura latinoamericana”⁴⁰² la observación de esto quedará asentado en un determinismo histórico de violencia permanente, de opresión absoluta y de sometimiento sin control.

Si sólo hay o hubo relaciones violentas se mitifica lo social y se eliminan las contradicciones internas. La teoría decolonial toma este postulado y su reflexión parte de un concepto de violencia que se da sin mediación y como imposición absoluta, esto conlleva a que el mestizaje quede subsumido bajo la no contradicción, es decir, en tanto mestizaje no habría resistencia: *se es sometido siempre*. Estamos frente a una contradicción cuando por un lado el acontecimiento debe desmitificarse y por el otro se dice que no hubo más que violencia, dos polos separados pero que se tocan y responden a una visión condicionada del devenir histórico.

Para Daniel Inclán, la teoría decolonial al ser una contra-narrativa pareciera estar exenta de realizar un examen historiográfico concreto, al partir de estructuras analíticas generales que no se ponen en cuestión crítica de Dussel sus reconstrucciones historiográficas porque “imperla la inferencia a partir de realidades parecidas, en las que es muy difícil demostrar una relación de continuidad [en este sentido], los acontecimientos históricos no son resultados necesarios, sino resoluciones contingentes entre potencias en interacción, bajo dinámicas de fuerza”⁴⁰³, de ahí que “aquello que

⁴⁰¹ *Ibíd.*, pp. 83-84

⁴⁰² *Ibíd.*, p. 86

⁴⁰³ Daniel Inclán, “La historia en disputa: el problema de la inteligibilidad del pasado”, en *Piel blanca, máscaras negras, Gaya Makaran, Pierre Gauseens (coord.)*, UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020, pp. 51-53

aparece como un hecho realmente existente, no es un efecto necesario de causas previas, es una resolución parcial, entre escenarios posibles, por definirse, no preestablecidos”⁴⁰⁴, en clara referencia crítica al concepto de colonialidad como una necesidad de la modernidad.

El entendimiento de lo histórico en la filosofía de Dussel se encamina a la explicación de lo distintivo de América en el marco de una historia universal que es negada, no nos centraremos en todo su recorrido (es muy profundo, lleno de datos históricos relevantes pero es en demasía extenso), en cambio proponemos revisar de manera general las condiciones bajo las cuales Europa se erigió centro del mundo. Como ya lo hemos mencionado en el capítulo uno, la modernidad es primero una modernidad ibérica y no será hasta finales del siglo XVIII que Europa la desplaza como centro de la historia mundo.

Para comprender este fenómeno, Dussel plantea la diferenciación civilizatoria entre las culturas anteriores a occidente ya que ahí podemos vislumbrar la singularidad europea y su posterior mundialización. Lo primero a saber es que en la historia universal existen tres niveles: el primero tiene que ver con el paso del paleolítico al neolítico, en la domesticación animal y vegetal, el segundo, con la creación de las grandes civilizaciones (mesopotámica, china, egipcia, azteca) y sus subsecuentes invasiones venidas de otras culturas “a tal punto que desde el siglo XX a.C., todas esas culturas primarias quedan totalmente sumergidas bajo el dominio de otras; se trata de los pueblos indoeuropeos”⁴⁰⁵ y por último, mientras se producían estas invasiones también se daba la irrupción en los pueblos semitas.

Estos tres niveles demostrarían que occidente es el resultado de los momentos expansionistas de las civilizaciones previas. Esto tiene relación con lo descrito por Echeverría en tanto las dos imágenes de historicidad que chocan en el momento de la conquista: la historicidad circular y la historicidad abierta. Sin embargo, Dussel se decanta

⁴⁰⁴ *Ibíd.*

⁴⁰⁵ *Op. Cit.* Dussel, 2006, p. 154

por una bifurcación en torno a cómo es que estos procesos previos de expansión de las grandes culturas derivaron en la conquista de América y en el inicio de una verdadera historia mundial. Si pensamos en estas dos grandes historicidades que se reencuentran (según Echeverría), es necesario observar el *ethos* (según Dussel) como conocimiento del mundo.

Filosóficamente hablando, el dualismo de las culturas del norte, las que comienzan el dominio (India, Grecia y Persia) es una separación del cuerpo y el alma. Esto puede parecer contingente pero es vital: la trascendencia divina (mito fundante) como el motor de toda existencia (*arkhé*). Para Dussel este dualismo antropológico del espíritu apuntala la libertad, es decir, la trascendencia inmaterial será el único camino de la liberación, una suerte de *a posteriori*: si el cuerpo es prisión del alma, al no existir cuerpo ésta puede – como resultado– ser. La no libertad de los dominados se puede legitimar como trascendencia *a posteriori* y es aquí donde el substrato (*sub-stratum*) del dualismo occidental se erige como la vida en su totalidad.

A diferencia del helénico, para el semítico la libertad radica en lo unitario, donde cuerpo y alma son uno solo y la libertad es *a apriorística*, si no hay prisión del cuerpo hay libertad, hay un *ethos* donde todos son libres, es la liberación a través de la materialidad, de la carnalidad del oprimido como lo veremos más adelante. En este punto, la comparativa dusseliana entre lo helénico y lo semítico es histórico-estructural al divisar ambas posiciones en donde uno se impone por sobre todos los demás.

El primero (helénico) “desvalorizaba la historia porque desvalorizaba lo concreto, lo no reductible a una fórmula universal”⁴⁰⁶, la base de la cultura occidental sería la abstracción universalista de su identidad cultural. El segundo (semítico) “revalorizaba la historia; y es más: la descubre [...] El semita, y sobre todo el hebreo, hace de la historia el horizonte de su existencia”⁴⁰⁷, se concretiza en el hacer y no en su contemplación pasiva. La conciencia o la base de la cultura latinoamericana no es lo abstracto universal occidental,

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 167

⁴⁰⁷ *Ibíd.*

sino lo concreto histórico semítico, “mientras el mundo sea divino, el hombre no puede dominar la naturaleza. El hombre domina la naturaleza sólo cuando piensa que este mundo es instrumento suyo”⁴⁰⁸ como consecuencia el semítico es racional y quien domina o intenta someter la libertad del otro *no*-es racional, siendo entonces que América Latina no es occidental.

Aun cuando nosotros pensamos que esto es lo esencial de toda la filosofía dusseliana habría que diferenciar Grecia y la futura Europa. Si la Europa moderna geográfica y simbólicamente hablando era ocupada por lo bárbaro, el tránsito entre Grecia, Roma y posteriormente Europa es un invento histórico del siglo XVIII (perteneciente a la segunda modernidad) según Dussel. Antes de ello, el crecimiento civilizatorio era liderado por Asia y África. Grecia no pasa directamente a la cultura Europea sino que ésta se la apropia para legitimar su expansionismo civilizatorio.

Para Dussel, la Europa latina fue siempre una cultura periférica, no figuraba como centralidad ni siquiera con el imperio romano, sería hasta el Renacimiento italiano donde se da una fusión: “lo occidental latino, se une con lo griego oriental, y enfrenta el mundo turco, el que, olvidando el origen helenístico-bizantino del mundo musulmán, permite la siguiente ecuación falsa: Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano. Nace así la ‘ideología’ *eurocéntrica* del romanticismo alemán”⁴⁰⁹ que va a sostener la visión eurocentrada de la historia⁴¹⁰. Para Inclán, el proceder de Dussel “no cuestiona la

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, p. 168

⁴⁰⁹ Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Lander, E. (comp.), CLACSO, Buenos Aires, 2005, p. 43

⁴¹⁰ Como ya anotamos en la introducción, para Dussel hay dos conceptos de modernidad: el primero resulta eurocéntrico y provincial sostenido en la salida de la inmadurez aludido por Kant, lo es en tanto su despliegue se da al interior de Europa, si bien indica que la modernidad es un fenómeno europeo agrega que hay que localizarlo siempre en referencia a una alteridad no europea que en lo esencial funciona como el contenido de su propio progreso aunque sea negado. Esto le lleva a delimitar que la segunda modernidad es aquella que tiene que ver con que no hubo antes de 1492 historia mundial y por tanto el sistema-mundo aparece en ese preciso momento. Será con España que el mercantilismo se hace mundial y el expansionismo de la primera modernidad se hace patente, considera que ‘la primera Modernidad hispánica, renacentista y humanista, produjo una reflexión teórica o filosófica de la mayor importancia, que ha pasado desapercibida a la llamada ‘filosofía moderna’ (que sólo es la filosofía de la segunda modernidad)’. Esta tesis es una de las más recurridas por la corriente decolonial para establecer sus pautas de interpretación, sin embargo habría que profundizarla, sigue sin quedar claro cómo es que una Europa periférica y bárbara pudo avanzar hacia un expansionismo civilizatorio como al que asistimos hasta hoy en día. Si Europa se

necesidad de encontrar un centro, trasladando el modelo de región, reproduciendo una topología histórica ilustrada [que] se sostiene en argumentos cuantitativos que pretenden ‘demostrar’ lo periférico de Europa”⁴¹¹.

En el eurocentrismo universalista⁴¹² la posición del mito fundante parece se mueve hacia una racionalidad secularizada pero lo que hace es “en-cubrirse” dentro de la geopolítica del sistema-mundo que estratifica a la población en una binarización (opresores y oprimidos). A juicio de Dussel “la modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el ‘centro’ de una Historia Mundo que ella inaugura; la ‘periferia’ que rodea este centro es, consecuentemente, parte de esta auto-definición”⁴¹³.

En esta autodefinición el encubrimiento de su núcleo mítico será el de una violencia de orden sacrificial, como resultado, “la modernidad como tal ‘nació’ cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra un otro, cuando, en otras palabras, Europa pudo autoconstituirse como un unificado ego explorando, conquistando, colonizando una alteridad del devolvía una imagen de sí misma”⁴¹⁴. La modernidad esconde su mito en la promesa de una emancipación que para Dussel nunca podrá llegar en tanto interioridad del sistema. Si la preponderancia de Europa comenzó hace apenas dos siglos esto “permite suponer que lo no subsumido por la modernidad tiene mucha

inventa a sí misma y al otro hasta el siglo XVIII los desplazamientos de las otras culturas se darían de forma cuasi arbitraria, por ende la corriente decolonial necesita reexaminar sus formulaciones a través de la diferenciación entre una abstracción histórica (como generalidad y sin una necesaria continuidad) y un análisis situado, si no terminará por ser un extensión más del universalismo europeo encubierto de descolonización. Véase Enrique Dussel, “El ‘sistema-mundo’: Europa como ‘centro’ y su ‘periferia’”. Más allá del eurocentrismo”, en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, España, 1998, p. 56

⁴¹¹ Op. Cit. Inclán, 2020, pp. 49-50

⁴¹² “En la Modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo ‘mundial’ (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe liberarse la filosofía)”. Véase “El ‘sistema-mundo’: Europa como ‘centro’ y su ‘periferia’”. Más allá del eurocentrismo”, en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, España, 1998, p. 66

⁴¹³ Enrique Dussel, “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Mignolo Walter (comp.), Ediciones del signo, Duke University, Argentina, 2001, p. 57

⁴¹⁴ *Ibíd.*, p. 58

posibilidad de emerger pujante y ser redescubierta no como un milagro antihistórico, sino como potencialidad reciente de muchas culturas”⁴¹⁵.

Si el sistema-mundo moderno aparece en 1492 su fuerza radica, de acuerdo con Dussel, en que resulta ser una afrenta política al primer eurocentrismo que pensaba a Europa como la heredera del mundo griego. Esta tesis sería eurocéntrica en tanto emerge hasta el siglo XVIII y en donde “se reinterpretó la historia mundial toda entera, proyectando Europa hacia el pasado, e intentando demostrar que todo había sido preparado en la historia universal para que dicha Europa fuera ‘el fin y el centro de la historia mundial’”⁴¹⁶. Sin embargo, lo que la teoría del sistema-mundo dice es que desde finales del siglo XVI “Europa, por el descubrimiento de América, comenzó a desplegar dicho sistema-mundo como imperio mundo fracasado, qué es primero ‘mundial’ y no pudo haberlo antes”⁴¹⁷, el segundo eurocentrismo se sostiene sobre una base endeble; como invento de orden epistémico, consolida una teoría que traslada una historia compleja hacia una de orden lineal.

La Europa periférica, lo era en tanto que su poderío siempre estuvo limitado al orden político de las grandes civilizaciones, incluida la primera España, si bien esta formulación es muy interesante no logramos concebir en qué medida un espacio que fue bárbaro a lo largo de la historia puede hacerse de la economía y política mundial. El tránsito de una Europa periférica a una hegemónica es poco descifrable en el contexto en el que Dussel lo sitúa, resulta complicado razonar cómo es que en poco tiempo un centro pueda ocultar todo lo demás.

El sistema interregional dusseliano logra dar cuenta del transcurso económico-político de las civilizaciones en cierto orden de una historia mundial pero queda limitado al no explicar cómo es que es hasta la segunda modernidad que Europa adquiere primacía. Dussel se centra en mostrar a Europa como una entidad hasta cierto punto débil pero la realidad histórica ha mostrado que lo económico-político deja de serlo cuando ha

⁴¹⁵ Enrique Dussel, “Sistema mundo y transmodernidad”, en... pp. 201

⁴¹⁶ *Ibíd.*, pp. 202-203

⁴¹⁷ *Ibíd.*, p. 203

intentado subsumir permanentemente lo que Echevarría denomina la forma natural por la forma de valor.

En este punto Inclán es muy clarificador: si para el giro decolonial el fin de la dialéctica se presenta como mecanismo superador a través de la analéctica, esta visión “centrada en lo unívoco de la colonialidad impide identificar que es un fenómeno que no sale de Europa hacia el mundo, sino que tras ella hay una matriz, a la que no se reconoce como fundante de esta manera de organizar el mundo”⁴¹⁸ y esta matriz no sería la colonialidad del poder sino la valorización del valor, “reconocida por el pensamiento de Karl Marx y sus lectores críticos, se llama valorización del valor y no es sólo un asunto económico, cómo pretende reducirla el giro decolonial. La valorización del valor es el primer hecho colonial moderno, que para realizarse tiene que colonizar Europa”⁴¹⁹.

En este punto de discusión es muy importante aludir precisamente el elemento crítico de Inclán quién potencia desde lo dialéctico la posibilidad de pensar que “la valorización del valor es la condición de posibilidad del trípode de poder moderno: explotación, exclusión racial y patriarcado, quien escinde producción de reproducción”⁴²⁰, es decir, que los elementos de raza, clase y género no se desplazan por el aspecto económico sino que a través de la valorización del valor se establecen como mecanismos coercitivos en disputa; en ese sentido, si América no tiene un a priori Europa tampoco y si América se inventa, Europa también.

En consecuencia, Dussel puede afirmar que “la Modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea a la hegemonía mundial de Europa, jugando la función de ‘centro’ del mercado con respecto a las restantes culturas. ‘Centralidad’ del mercado mundial y Modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser ‘centro’ *después* de ser ‘moderna’⁴²¹, aun cuando no explica

⁴¹⁸ Op. Cit. Inclán, 2020, p. 56

⁴¹⁹ *Ibíd.*

⁴²⁰ *Ibíd.*

⁴²¹ Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)”, en *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006, p. 46

cómo la acumulación originaria da cuenta del porqué Europa es primero moderna y después expansiva. No es extraño encontrar en Dussel la imagen de que:

...Europa comenzó a ser 'centro' del mercado mundial (y extender por ello el 'sistema-mundo' a todo el planeta) desde la revolución industrial; que en el plano cultural produce el fenómeno de la Ilustración, cuyo origen, *in the long run*, debemos ir a buscarlo en la filosofía averroísta del califato de Córdoba. La hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos (1789-1989)⁴²².

3.3 Colón, Las Casas, Descartes y el pensamiento moderno

Uno de los momentos que las teorías decoloniales han tomado como punto de referencia para modelar sus diversas conceptualizaciones es el que tiene que ver con el “descubrimiento” de América. Este hecho, para muchos de los autores a los que nos hemos referido, marca el inicio de al menos dos fenómenos que llevarán a la Europa occidental a consolidarse como centro del mundo: el primero de ellos es el nacimiento del capitalismo; el segundo, la invención de América; abordaremos a continuación este segundo punto.

La invención de América no sólo como lugar geográfico, sino también simbólico, pretende sentar las bases de un orden y un nuevo relato histórico de las jerarquías y funciones sociales en el mundo moderno. América es descubierta hacia finales del siglo XV e inicios del XVI; comienza una configuración política, económica y social de adelantos inusitados pero de violencia en idéntica medida. Desde la visión intra-europea de la modernidad, América no significó mucho en la integración de esa nueva socialidad. América se convertiría en el lugar de la fuerza y del experimento social y de ese “nuevo espíritu” que se abre paso en Europa.

Para O' Gorman la aparición de América en la historia es el resultado de una invención y no un descubrimiento meramente casual en el orden de la simple geografía; es decir,

⁴²² *Ibíd.*

América aparece bajo los parámetros de un supuesto descubrimiento mental europeo. Se pregunta ¿puede realmente afirmarse que América fue descubierta sin incurrirse en un absurdo? La respuesta y tesis del autor consiste en decir que:

...al llegar Colón el 12 de octubre de 1492 a una pequeña isla que él creyó pertenecía a un archipiélago adyacente a Japón fue como descubrió América [...] No se trata de lo que se sabe documentalmente que aconteció, sino de una idea acerca de lo que se sabe que aconteció. Dicho de otro modo, que cuando se nos asegura que Colón descubrió América, no se trata de un hecho, sino meramente de la interpretación de un hecho⁴²³.

Este modo de ver el acontecimiento es un *a priori*⁴²⁴; una “ontología” del continente es cuestionable al no existir una determinación primera de la “realidad” de América,

...la noción tradicional acerca de América como una cosa en sí y la idea no menos tradicional de que, por eso, se trata de un ente cuyo ser es descubrible que de hecho fue descubierto, constituyen la premisa ontológica y la premisa hermenéutica, de donde depende la verdad que elabora aquella historiografía. Y en efecto, no es difícil ver que si se deja de concebir a América como algo definitivamente hecho desde siempre [...] Cobrará un sentido enteramente distinto y también, claro está, la larga serie de sucesos que le siguieron⁴²⁵.

Por lo consiguiente, no existió ningún ente que tuviera en sí mismo el ser de América; era un *todavía-no* existe. Ante la pregunta “¿por qué pudo Colón suponer que había llegado al extremo oriental de la isla de la Tierra por el sólo hecho de haber encontrado una tierra habitada en el sitio donde la encontró?”⁴²⁶, se determina que pudo admitir eso “porque la imagen que previamente tenía acerca de la longitud de la Isla de la Tierra hacia posible esa suposición. Estamos, por consiguiente, ante una hipótesis [...] *a priori*, es decir, fundada no en un prueba empírica, sino en una idea previa”⁴²⁷.

⁴²³ Op. Cit. O’ Gorman, 2014, pp. 21-22

⁴²⁴ Ignacy Sachs, “Introducción ¿El fin de la era de Colón?”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992. Trayectorias históricas y elementos del desarrollo*, Vol. XLIV, No 4, UNESCO, Diciembre, 1992. Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, España, 1998.

⁴²⁵ *Ibíd.*, p. 65

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 66.

⁴²⁷ *Ibíd.*, p. 109

Lo que acabamos de exponer es la base para dar cuenta del por qué Colón no es considerado por Dussel ser el primer hombre moderno a pesar de que su llegada a América iniciaría la modernidad/colonialidad. Lo que sostiene la noción de una América previa queda subsumido cuando se demuestra que el plan de Colón no era precisamente uno que buscara un expansionismo (mundial). La figura de Colón se mitifica cuando se le ha atribuye un “des-cubrimiento” del cual no era consiente, así la historiografía clásica impone un canon de lectura e interpretación.

En el trabajo Dussel se da mucha importancia a la originalidad del acontecimiento, del hecho o del discurso; consideramos significativo el papel del navegante genovés a fin de que su mitificación quede “des-cubierta” ante una historia “verdaderamente” mundial. Lo que faltaría explicar en la reflexión de Dussel es que lo primero (lo original) no se determina exclusivamente por quién lo dijo o hizo sino por su tratamiento en la configuración de nuevas realidades y en el hacer frente a la dominación colonial. Pudo alguien decirlo por primera vez pero si esto no logró disputar el todo y en cambio su despliegue se dio a través de diversos mecanismos posteriores, pueden también tener validez aunque no hayan sido los “originales”.

Ahora bien, si será hasta el inicio de la conquista que se puede hablar de un pensamiento moderno propiamente. La figura de Bartolomé de las Casas será tomada como contrapunto a la representación eurocentrada que propone a René Descartes como el primer filósofo moderno. En términos políticos habría que manifestar lo que Dussel indica son las reales motivaciones de la conquista y a los actores involucrados: “el capital dinerario, el estado (en España y el estado de las indias), los conquistadores, los misioneros y el que sufrió las consecuencias (el objeto dominado)”⁴²⁸, éstos constituyen los dos grandes bloques de la acción conquistadora, los primeros son la hegemonía del poder mientras que el último es el bloque de los oprimidos.

⁴²⁸ Enrique Dussel, “Las motivaciones reales de la conquista”, en *Concilium. Revista internacional de teología*, Separata, No. 232, noviembre, 1990, p. 404

La estructuración de una nueva realidad vendría determinada por una teología de la dominación, es decir, el mandato de la cristiandad (ésta si moderna) opera en el terreno de una reestructuración del expansionismo moderno y colonial al mismo tiempo, por ende “debe comprenderse, en primer lugar y de manera global, que la ‘motivación’ fundamental es el cumplimiento de un ‘ideal de la cristiandad’, qué, sin embargo, no era ya feudal o medieval, sino renacentista, primer momento de la modernidad”⁴²⁹. Esta teología de la dominación puede legitimarse en la evangelización del otro; la defensa militar de la cristiandad queda justificada cuando es amenazada.

Dussel arguye que la conquista es antes que otra cosa una guerra de ocupación, una guerra antecedida por el “des-cubrimiento” y colonización a través de la explotación. Se infiere que “la teología de Juan Ginés de Sepúlveda (en España) o del padre Viera (en Brasil) son auténticas ‘teologías de la dominación’ –justifican la dominación del indio, del esclavo–, y consideran a la ‘conquista’ y la ‘esclavitud’ como proceso ‘civilizadores’, hoy diríamos modernos”⁴³⁰. En la conquista y posterior colonización se concede una estructura que es al mismo tiempo eclesiástica y civil; la ley e iglesia parecen una misma entidad; la “evangelización cumplida por la iglesia justificaba la acción del poder político, del poder económico y daba a la misma Iglesia el control absoluto sobre la cultura (la educación, el nivel ideológico y de las costumbres)”⁴³¹.

Es en este contexto que el propósito de Bartolomé de las Casas tendrá una fuerte repercusión en la política de resistencia⁴³². Si el indio siempre fue excluido de la columna política de España en América, será desde 1510 que el pensamiento lascasiano criticaría esta distinción entre dominadores y dominados. Cómo se da una reflexión filosófica

⁴²⁹ *Ibíd.*, p. 406

⁴³⁰ *Ibíd.*, p. 410

⁴³¹ *Ibíd.*, p. 411

⁴³² En la lectura de Grosfoguel se critica el proyecto evangelizador de Las Casas sin tomar en cuenta que para el momento histórico, la defensa del otro era una cuestión radical y novedosa ante el poder que comenzaba a surgir. El análisis de Grosfoguel acusa a las Casas de ser un colonizador como muchos otros, cuestión sin sustento histórico. Véase Ramón Grosfoguel, “El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser?”, en *Tabula Rasa*, No. 16, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá-Colombia, 2012, pp. 79-102 y “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales”, en *Tabula Rasa*, No. 4, enero-junio, Colombia, 2006, pp. 117-48

(política) moderna: en la apertura y el inicio de una historia mundo que se hace universal, en la “reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al Atlántico [...] no son ni Maquiavelo ni Hobbes los que inician la filosofía política moderna, sino aquellos pensadores que se hicieron cargo de la expansión de Europa hacia un mundo colonial”⁴³³ y estos no son otros que los frailes encargados de la evangelización en relación directa con los dominados.

¿Por qué para Dussel, Las Casas es realmente el primero filósofo moderno?, porque será el primer pensador en estructurar un programa de reconocimiento de la alteridad a través de una universalidad ético-política, porque presentó una filosofía dialéctica de un reconocimiento centrado en la plena responsabilidad por el otro y no sólo en la tolerancia. Porque al colocar como punto de partida al otro excluido, adelanta una filosofía del sujeto que se sostiene en lo siguiente:

Primero, “todo ser humano, y el cristiano o europeo también, puede (y debe) tener una razonable, honesta y sería ‘pretensión universal de verdad’. Es decir, afirmar o creer que su posición práctica y teórica es verdadera para todos”⁴³⁴ este universal es el inicio de una dialogicidad intercultural. Segundo, “al enfrentarse dos culturas, como en el caso de la invasión de América, debe admitirse que la otra cultura, sus participantes y como totalidad, tenga también dicha pretensión universal de verdad. Quitarle al otro ese derecho es ‘mala fe’⁴³⁵, eliminar el “derecho de conquista” por una resistencia efectiva a no aceptar una verdad sin mediación. Tercero, “surge así el tiempo de la discusión, ya que sólo puede demostrarse a la otra cultura su falsedad por argumentos racionales y coherencia de vida (articulando efectivamente la praxis con la teoría) y gracias a ello mover la voluntad (éticamente) y la razón (teóricamente) del Otro a aceptar las razones, que se denomina consenso”⁴³⁶,

⁴³³ Enrique Dussel, “Modernidad y alteridad (Las Casas, Vittoria y Suárez: 1514-1617)”, en *Revista Cuadernos salmantinos de Filosofía*, No. 30, Universidad Pontificia de Salamanca, 2003, p. 689

⁴³⁴ *Ibíd.*, p. 694

⁴³⁵ *Ibíd.*

⁴³⁶ *Ibíd.*

Cuarto, “el indígena no sólo tiene el derecho de afirmar todavía sus creencias como verdades (ya que no han sido falseadas), sino que tiene además el deber de cumplirlas”⁴³⁷, aunque pudiese darse el diálogo esto es un camino largo, antes de asumir como propios los valores de los otros. Quinto, “parte de la premisa de que el Otro, la otra cultura, tiene libertad por derecho natural a aceptar o no argumentos. Hacerle la guerra o violencia para que acepte el contenido de verdad del conquistador europeo es irracional teóricamente y éticamente injusto, porque nadie puede ni debe ‘aceptar’ la verdad de otro sin razones”⁴³⁸, el diálogo racional tendría que mantenerse como la resolución de los conflictos. Sexto, “la única solución racional y ética para el que tiene una honesta y sería pretensión universal de verdad es argumentar y dar un ejemplo ético coherente en su praxis”⁴³⁹.

En la filosofía lascasiana el diálogo intercultural será la piedra angular que se extenderá hasta el examen de Francisco Suarez quién confeccionará el método con el que Descartes puede llegar a sus formulaciones (un siglo después). Para Dussel, Las Casas “siempre da al Otro, por respeto a su alteridad, el derecho a una ‘pretensión de verdad’, qué es la contrapartida de la propia ‘pretensión universal de validez’, en cuanto se propone sería y honestamente convencer con razones (y no con violencia) al Otro”⁴⁴⁰, es decir, rompe con la teología de la dominación y formula un reconocimiento del otro como sujeto, cuestionando el universalismo europeo a través de su crítica al derecho de Europa por dominar, opinamos que esta apuesta al ser moderna se enmarcaría no en un exterioridad, sino en las posibilidades de la propia modernidad. La descolonización desde lo trans-moderno no es estar fuera de la modernidad sino que su fuerza radica en proyectar de manera distinta (alternativa) la emancipación y la libertad. El mismo motor que impulsa el dominio será el que impulse la equidad y la justicia.

Bajo este esquema, encontramos una contradicción cuando Dussel ubica a Las Casas como moderno y al mismo tiempo dice que la modernidad funciona como *ego conquiro*

⁴³⁷ *Ibíd.*, p. 695

⁴³⁸ *Ibíd.*

⁴³⁹ *Ibíd.*

⁴⁴⁰ *Ibíd.*

violento. Si pensamos que la emancipación es un término moderno exhibir sólo la cara capitalista burguesa es limitado, llevándolo precisamente a la contradicción, porque así Las Casas podría ser considerado moderno (lado positivo), pero Sepúlveda también (lado negativo). La dominación y la emancipación van de la mano.

Entonces, ¿por qué no es Descartes el primer filósofo moderno?, para Dussel derivado de la Ilustración que comienza con la segunda modernidad, el filósofo francés es el resultado de una previa teorización filosófica. No puede serlo al existir un ocultamiento epistémico de lo que ya se había generado (filosóficamente hablando), además no puede serlo si no se toma en cuenta la relación con la centralidad de Europa hasta el siglo XVIII. Si razonamos bien el argumento, el no reconocimiento de lo previo tiene el inconveniente del universalismo, se pregunta Dussel “¿no tendrá entonces el siglo XVI algún interés filosófico? ¿No será Descartes el fruto de una generación *anterior* que preparó el camino? ¿No habrá filósofos ibero-americanos *modernos* anteriores a Descartes, y que abrieron la problemática de la filosofía moderna?”⁴⁴¹

Creemos que ante esta discusión el interrogante de la citación (en Dussel y en los estudiosos decoloniales) se hace evidente. El aprendizaje de Descartes en torno a la filosofía de Francisco Suárez implicaría que el reconocimiento tendría que ser dado a los frailes y no a Descartes. Como puede inferirse asumimos parte de la crítica; Dussel olvida que el ejercicio mismo de la síntesis es la lógica del conocimiento y de toda filosofía, si se critica a la episteme eurocentrada por negar las aportaciones marginales, pensamos comete el mismo error al ubicar al filósofo como el único y exclusivo responsable de su eurocentrismo (sin tomar en cuenta el contexto, algo parecido a Grosfoguel cuando crítica a Las Casas).

Una crítica distinta, como en el caso de los estudios poscoloniales, se da en relación a la historiográfica clásica (como ya lo vimos con Said, Guha, Spivak y Chakrabarty) que ha colocado como epicentro del conocimiento a unos cuantos autores. Negar la importancia

⁴⁴¹ Enrique Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad”, en *Tabula Rasa*, No. 9, julio-diciembre, Bogotá-Colombia, 2008, p. 162

del sistema cartesiano es negar el conocimiento, podríamos caer en un reducto donde nadie podría decir nada sino es que hace una referencia específica sobre el conocimiento “original”, estaríamos entrando el terreno de una teoría del conocimiento que aboga por encontrar la significación primera (un especie de *arkhé*) y a partir de ello reflexionar sobre lo actual.

Dussel dirá que no le resta novedad a la filosofía cartesiana, sus argumentos parecen indicar lo contrario. El asunto con Descartes se extiende a prácticamente toda la producción epistemológica de la historia mundial, si la primera modernidad se asienta como teología de la dominación, la segunda será lo que llamaremos una secularización del conocimiento, a saber: una racionalidad exacerbada como método de control y dominio en los inicios de la liberación en América, su sustrato filosófico estaría en la disposición de la subjetividad moderna y en el solipsismo de occidente por abordar dicha subjetividad como una cuestión meramente autorreferencial e individual. Dussel alude que previo al *ego cogito* cartesiano el *ego conquiro* será la base de esta autodefinición.

Para llegar a ser un entidad “yoica” es necesario primero subsumir lo otro, negarlo y ocultarlo. Lo histórico y político sentarían las bases de la dominación y estarían en lo manifestado por Ginés de Sepúlveda, de esta manera el método cartesiano es una combinación entre una filosofía que se da en la primera modernidad en consonancia con las condiciones geopolíticas del momento y por el incipiente poderío de occidente que fijará al cartesianismo como el método por excelencia del conocimiento (aun cuando el empirismo fuese al final el método que se impone como el verdadero).

Para la reflexión decolonial este punto les consiente sostener el argumento epistemológico del arrasamiento total de manera categórica, sin la mediación de un movimiento de resistencia que se hace efectivo en el momento en que la conquista termina. Si nuestro tema es el método, la contraposición debería postular una aspiración no sólo diversa sino con contrapeso hegemónico, si no se disputa el universal es inviable la descolonización, al menos en el nivel que postula Dussel porque si no hubo mediaciones internas del proceso, no hay más que occidentalismo.

3.4 El método de la liberación: hacia una “trans-modernidad”

El exterminio de las poblaciones dominadas en el inicio de la modernidad/colonialidad se convierte en alienación cuando “el indio con su mundo es interiorizado en la totalidad hispánico-americana y puesto al servicio del dominador”⁴⁴², en este sometimiento la relación de violencia entre el conquistador y los conquistados resulta interna y externa; estimula el sometimiento del aspecto económico-político y del “amancebamiento” de la india y el macho resultará una nueva “clase” de sujeto. De esta relación de dominación económica, política y social surgirán al menos dos disposiciones sociales siempre en relación antagónica: una cultura imperial universalista abstracta que encubre las diferencias de las otras culturas y una cultura colonial que engloba al mismo tiempo a los sujetos colonizados alienados y a una cierta élite cultural, según Dussel.

De este antagonismo se manifiesta una lógica de dependencia cultural que “es primeramente externa. Del imperio a la élite; la élite es minoritaria pero tiene el poder: es la oligarquía dependiente. Luego hay también una dependencia interna, la que la élite cultural ilustrada ejerce al dominar al pueblo”⁴⁴³. Encontramos una diferencia con la tesis de Bolívar Echeverría para quien lo lingüístico en la interpretación entre Malitzin, Cortés y Moctezuma genera una identidad evanescente: algo radicalmente distinto. La diferencia entre Echeverría y Dussel, radica en que para éste último no se podría asentar un orden alternativo, sino que la modernidad debería ser trascendida en su totalidad a partir de un devenir trans-moderno siempre *en y desde* la exterioridad (punto que estudiaremos al final de este apartado).

Esta perspectiva trans-moderna estaría por fuera de los márgenes de lo que ya no podría ser completado (como en Habermas), hay que superar la modernidad y el momento necesario para ello sería negar la negación de su mito fundante, “sólo cuando se niega el *mito civilizatorio y de la inocencia* de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa (y aun en Europa misma), y entonces se puede

⁴⁴² Enrique Dussel, “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”, en *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006, p.188

⁴⁴³ *Ibíd.*, p. 202

igualmente superar la limitación esencial de la 'razón emancipadora'⁴⁴⁴ pues esta tradición no es en sí la libertad sino la continuidad a superar.

Emancipación y libertad son dos componentes de dos utopías, una la de la razón instrumental ilustrada y otra la del reconocimiento de la otredad negada, por ello el punto de partida tiene que ser la negación como afirmación de lo otro. Sostiene Dussel: "se supera la razón emancipadora como 'razón liberadora' cuando se descubre el 'eurocentrismo de la razón ilustrada'⁴⁴⁵. Si la modernidad nace en 1492 y es hasta el siglo XVIII que instauro al universalismo como conocimiento verdadero, la única superación real de ésta modernidad diría "es *subsunción* de su carácter emancipador racional europeo *trascendido* como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la 'Trans-modernidad'⁴⁴⁶.

Esta modernidad eurocentrada descansaría en el inconveniente de su despliegue, en su no ejecución y en la "inconsciencia" de su contradicción. Al contener un componente mítico lo que sucede es que está ocultando realmente la fuerza de su origen: la modernidad no puede desplegarse en cuanto tal, ella es el propio límite de su realización, al ocultar la violencia originaria que le da vida cancela su fortaleza liberadora y se convierte en pura opresión sistémica, aunque insistimos, si no se define la violencia en concreto, se abstrae en una generalización. Si la historia humana es la historia de la violencia y del riesgo de transfigurar la identidad, la violencia de occidente tiene que ser subvertida y cuestionada desde un terreno interior, de lo contrario corremos el riesgo de esencializar las posibilidades de liberación desde un solo campo de visión.

En este punto, lo argumentado por Dussel no toma en cuenta una serie de rasgos distintivos que esa modernidad ha establecido como los parámetros de su universalización, tanto aquellos que fueron impuestos en el primero periodo de la conquista pero también aquellos que siempre han estado en disputa. Dussel es consciente de esto por eso no puede negar la universalidad de la razón en cuanto tal,

⁴⁴⁴ Op. Cit. Dussel, 2005, p. 50

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 50

⁴⁴⁶ *Ibíd.*

sino sólo de una razón violenta exclusiva (que se hace universal): “no denegamos el núcleo racional del racionalismo universalista de la Ilustración, sólo su momento irracional como mito sacrificial”⁴⁴⁷, pensamos que el desarrollo de diversas racionalidades es viable, nosotros consideramos que el punto de vista trans-moderno es realmente moderno, uno que no está por fuera y que no funciona como exterioridad, sostenemos que la trans-modernidad es modernidad alternativa que tiene como primer movimiento la descolonización. Como señala Inclán: “la ausencia de la dialéctica en el giro de colonial impide pensar los procesos creativos de la colonización capitalista. Si bien la historia de este proyecto civilizatorio avanza ‘chorreando lodo y sangre’, paralelamente genera condiciones para la creatividad social”⁴⁴⁸

La afirmación de lo otro y de su capacidad creadora desde lo trans-moderno, en palabras de Dussel, irrumpiría desde una exterioridad radical y novedosa para ir más allá de las estructuras de dominación, un recorrido racional pluriversal de las experiencias negadas por esa modernidad. “Transversal indica ese movimiento que de la periferia a la periferia. Del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Las ‘Diferencias’ dialogan desde sus negatividades *distintas* sin necesidad de atravesar el ‘centro’ de hegemonía”⁴⁴⁹, el punto con ello es que el oprimido se origina también con el atravesamiento del centro, pensamos que la salida no puede ser una exterioridad radical sino una exterioridad relativa porque depende en gran medida cómo se ha experimentado la colonización.

Pareciera que el diálogo entre esas experiencias siempre será fructífero, sin contradicciones; lo cierto es que resulta sumamente complejo el diálogo entre “los colonizados”: a pesar de compartir una experiencia violenta, la vivencia y la resolución puede ser extremadamente obscura al dinamizar precisamente esa experiencia en el terreno de lo cotidiano (como *ethos*). De este modo, cuando “la lógica argumental del giro decolonial establece una topología entre exterioridad y centro, en la que se definen las

⁴⁴⁷ Op. Cit. Dussel, 2001, p. 69

⁴⁴⁸ Op. Cit. Inclán, 2020, p. 60

⁴⁴⁹ Op. Cit. Dussel, 2006, p. 49

posiciones colonizadas y colonizadoras, respectivamente, hay una reducción del problema del sujeto”⁴⁵⁰.

Si Dussel señala que este recorrido es efectuarlo desde la “propia tradición”, nos preguntamos qué es una “tradición propia”, si es necesario encontrar los momentos originarios aun de la autocrítica, hacía qué origen tendríamos que ir. Enfatiza al respecto: “para resistir es necesario madurar. La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno los *textos* o los símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica”⁴⁵¹. La contrariedad que encontramos es que piensa en la superación desde una exterioridad pero al mismo tiempo afirma un regreso a lo originario (nuestro originario también es occidente, aquello que no pudo desarrollarse por sí mismo) de manera exclusivamente endogámica, que sería la crítica de la modernidad occidental. Inclán afirma al respecto:

...América Latina no existe como unidad, como esencia, como identidad, como promesa, como futuro ni cómo pasado lejano. América Latina existe como problema en disputa desde el presente. No es un problema de la ontología colonial o de la fenomenología de la exterioridad, es, sobretodo, un problema histórico y político (y en muchos sentidos, poético)⁴⁵².

Nos parece crucial el método de la dialogicidad pero pensamos es ambiguo lo siguiente: “un diálogo intercultural presente no es sólo ni principalmente un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarán mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (intelectuales de la ‘frontera’, *entre* la propia cultura y la Modernidad”⁴⁵³. A qué se refiere Dussel con la propia cultura, si nuestra cultura es también occidente serían más bien los diversos universos que en el mestizaje pudieron darse, de lo contrario

⁴⁵⁰ Op. Cit. Inclán, 2020, p. 61

⁴⁵¹ Op. Cit. Dussel, 2006, p. 55

⁴⁵² Op. Cit. Inclán, 2020, p. 61

⁴⁵³ Op. Cit. Dussel, 2006, p. 56

caemos en un esencialismo que revela una cultura anterior que permanece y ha permanecido incontaminada y una cultura ulterior que es esencialmente dominadora.

A partir del argumento de Bolívar Echeverría el mestizaje cultural resulta ser un entramado complejo más allá de una cultura propiamente original. Al estar en riesgo, la identidad cultural es evanescente y siempre se está reestructurando, para Dussel “la exterioridad, no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad”⁴⁵⁴, es también por tanto mestizaje que no se da en exterioridad, si hay mundos sustanciales en lo “originario” el peso recae necesariamente en el paradigma de la emancipación y libertad moderna.

3.5 Exterioridad radical: negación de la negación para la liberación latinoamericana

Si la modernidad surge en 1492 y “sí es verdad que la modernidad europea-norteamericana tiene hegemonía económica y militar sobre las otras culturas *desde hace sólo 200 años* y sobre África algo más de 100 años, desde 1885; dicho tiempo es muy corto tiempo para haber penetrado el ‘núcleo ético-mítico’ de las estructuras intencionales culturas milenarias”⁴⁵⁵, se hace necesario replantear la visión sobre los oprimidos y se debe comenzar por dilucidar lo filosófico, ético y político de la liberación, definir la exterioridad, de ello dependerá enteramente un nuevo orden cultural en palabras de Dussel.

La producción de subjetividades en la modernidad parte de una negación de la negación pero no en quedarse en la pura negatividad, hay que asumir una positividad que será la subjetividad exteriorizada de la modernidad, aquella que tiene que negar su negación para afirmarse como la verdadera la liberación. Si el componente emancipatorio es necesario es limitado al quedarse en lo interior, al no buscar trascender la modernidad universalista europea.

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, p. 59

⁴⁵⁵ *Op. Cit.* Dussel, “Sistema-mundo y transmodernidad”, p. 222

Si la subjetividad dominadora de occidente puede darse, esto es derivado de que América funciona como soporte de la voluntad conquistadora que se enquistaba para dar paso a un cierto tipo de metafísica: “expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío”⁴⁵⁶.

Esta metafísica a través del subjetividad del dominador y del dominado oculta su verdadero “rostro”, ese que debe ser “des-cubierto” y negado por la exterioridad del sistema, sin ello no se podría hablar de una filosofía latinoamericana de la liberación. En la “palabra” de esa voluntad conquistadora y dominadora, el otro oprimido naturaliza las relaciones desiguales y asimétricas, “el único modo para que lo primero tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su existencia es que descubra, previamente, la dialéctica de la dominación concretamente, en todo y en cada momento de su ser”⁴⁵⁷, para poder transitar hacia lo ético-político.

Para Dussel es necesario colocar en el espacio geopolítico la dominación del centro, reconocerlo y después negarlo en una relación ya no moderna sino “trans-moderna”, es decir, el discurso de la filosofía de la liberación debe ser trascendencia que se dará a través de asumir el núcleo racional moderno pero criticando su parte irracional y violenta. La filosofía debe ser siempre una filosofía práctica que piense su propia realidad y su propio mundo, del mismo modo la filosofía que surge en la periferia debe pensar al otro y pensarse a sí misma frente a la barbarie moderna. Lo incierto en el pensamiento crítico de la periferia es que éste termina dirigiéndose hacia el centro y no hacia la periferia, esto sería la ideología de la dominación y la muerte de la filosofía crítica como lo argumenta Dussel.

Se torna eurocentrismo en tanto que una filosofía crítica debe partir de la visibilidad de la violencia y la dominación, si históricamente Europa se erige como cultura dominante

⁴⁵⁶ Enrique Dussel, “Metafísica del sujeto y la liberación”, *Temas de filosofía contemporánea*, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, p. 86

⁴⁵⁷ *Ibíd.*, p. 87

apenas en el siglo XVIII crea un paradigma unitario-universalista que sería la “esencia” determinante de la modernidad, consecuentemente la necesidad de prácticamente hacer tabula rasa de las epistemologías ya producidas antes de la conquista y colonización. Pero esta tabula rasa no es total, la liberación, al menos en lo sugerido por Dussel, terminaría por caer en contradicción: si el universalismo europeo se impone sin más mediación y todos los saberes fueron eliminados, cuál sería la posibilidad real de una liberación o de un reconocimiento a través de la exterioridad (no podríamos ir al origen puesto que éste ya no existiría).

Para Dussel, una filosofía de la liberación debe partir de un reconocimiento del contenido material de la vida del oprimido, una fenomenología en donde se reconocen seis características. En primer lugar, una proximidad referida a “avanzar hacia el origen originario, hacia la arqueología misma del discurso metafísico, filosófico, pero más aún: histórico, político”⁴⁵⁸, una relación semiótica cara a cara, un estar frente al oprimido, una proximidad política y no ideológica. En segundo lugar, una totalidad que funciona como catalizador de aquello que la proximidad deja fuera de sí, el espacio que en el contacto cara a cara queda manifestado como un mundo que “cuando hablamos de mundo nos referimos al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos [...] Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido. No es una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido”⁴⁵⁹.

El mundo es la totalidad que “corresponde a la razón dialéctica y no al *entendimiento* óntico o razón analítica”⁴⁶⁰, privilegia un sentido de totalidad tanto en tiempo como en espacio, toma en cuenta lo vigente pero también el pasado del mundo (totalidad) cotidiano. Comprender el mundo es para el humano observar la totalidad, de ahí que “comprender es abarcar el mundo desde el horizonte vigente de la interpretación”⁴⁶¹, interpretación en donde “el pasaje (*día-*) de un horizonte o frontera a otro horizonte o

⁴⁵⁸ Enrique Dussel, “De la fenomenología a la liberación”, en *Filosofía de la liberación*, FCE, México, 2014, p. 46

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 53

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 60

ámbito (-logos), el mundo es comprendido constantemente como un proceso dialéctico, con movilidad que continuamente está traspasando sus límites y fluyendo, huyendo sin descanso”⁴⁶².

En tercer lugar la mediación, que si en la proximidad deja un espacio también genera cercanía con las cosas, con los objetos, con lo que es propiamente la cultura. El trabajo y la intervención en la naturaleza transfigura el sujeto; a su vez ésta naturaleza lo vuelve a transformar al él, el ser humano es devenir dialéctico permanente, “es libre y al mismo tiempo históricamente determinado; es decir, la condición no es absoluta: es relativa, parcial. Un ápice de su realidad permanece siempre espontánea, señor de sus decisiones, elecciones”⁴⁶³.

En cuarto lugar, la exterioridad (que consideramos eje elemental de toda su filosofía de la liberación) como interpelante radical que no funciona como objeto sino como sujeto que resiste la proximidad y la totalidad que occidental impuso como el “verdadero mundo de la vida”. La exterioridad como libertad del otro *no-es* lo mismo que occidente ha fijado como subjetividad, es algo radicalmente distinto: “el otro se revela realmente como otro en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, cómo lo no habitual o cotidiano, cómo lo extraordinario, lo enorme, como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante”⁴⁶⁴.

El otro como exterioridad advierte un mundo nuevo que se sostiene en la base de la justicia y la dignidad, la sola presencia del oprimido es el final de la buena conciencia del opresor pero este otro nunca lo es solamente en su individualidad sino que es la revelación de algo más abarcativo, es decir, un pueblo⁴⁶⁵. La exterioridad es también una

⁴⁶² Ibid., p. 71

⁴⁶³ Ibid., p. 75

⁴⁶⁴ Ibid., p. 81

⁴⁶⁵ En el trabajo de Dussel, otro de los elementos que generan cierta polémica es el concepto de pueblo, para algunos de sus críticos esta categoría sigue siendo un abstracto que no toma en cuenta el orden de lo real al ser extremadamente abarcativo. La categoría es ya en sí misma intrincada, se sitúa en el debate sobre los esencialismos, sobre quién puede concebirse como pueblo y quién no, bajo qué parámetros y bajo qué marcos de referencia, es el problema que en el caso de los estudios poscoloniales se centra en

totalidad que no puede ser pensada exclusivamente desde el ámbito individual (como en el universalismo europeo), su existencia, al parecer, es una determinación de su propia liberación:

...el otro es exterioridad de toda totalidad porque es libre [...] Libertad es ahora la incondicionalidad del otro con respecto al mundo en el que siempre se es centro. El otro como otro, es decir, como centro de su propio mundo (aunque sea un dominado u oprimido, puede decir lo imposible, lo inesperado, lo inédito en mi mundo, en el sistema⁴⁶⁶.

Por esta razón el otro oprimido opera desde una exterioridad radical que involucra libertad, más allá de la razón no está lo irracional sino la exterioridad que hará frente a la negación de lo otro y del crearse a sí mismo. Lo que viabiliza dicha exterioridad es que se manifiesta como acto creador. Si para Dussel la modernidad no es algo a consumir, la continuidad sería realmente con la descolonización. El conflicto se da cuando se intenta definir la subjetividad en la exterioridad del sistema, si como ya dijimos una exterioridad es inviable al estar atravesada por lo occidental, el oprimido como sujeto homogéneo es también ambiguo al atribuírsele características esenciales, como si contuviera en sí mismo la obtención de esa liberación.

Cuando afirma que con el hecho de ser oprimido ya se contiene la justicia y dignidad estamos ante lo que Spivak criticaba en relación al subalterno: definir un *a priori* de los subalternos siempre termina por ser esencialista, el oprimido siempre es un *a posteriori*, las relaciones sociales que pueden surgir, aun en la descolonización se condensan siempre en el riesgo de su propia identidad, no hay un “espíritu” que lo defina sino un trabajo permanente lleno de contradicciones internas y externas. Anota Inclán refiriéndose a América Latina: “la clave del problema de América Latina no está en un supuesto núcleo original ni en una identidad de lucha ni en una formación cultural diversa

el subalterno, en el debate anticolonialista en el sujeto de la revolución y en el marxismo en el proletariado. Según Dussel, ‘la categoría pueblo, que no se considera muchas veces como una categoría interpretativa científica, y menos sociológica, es, pienso, una verdadera categoría de interpretación’ que debe incluir, dice, a la exterioridad. Al oprimido se le puede llamar pueblo pero en tanto oprimido es alienado, la exterioridad sirve entonces como potenciador de la liberación para construir un nuevo sistema. Véase Op. Cit. Dussel, 2006, p. 203

⁴⁶⁶ Op. Cit. Dussel, 2014, p. 84

pero homogénea. América Latina es el ejemplo por excelencia de la disputa histórica y política por una región”⁴⁶⁷

Si bajo los ojos de occidente el oprimido es un a priori no puede serlo bajo los mismos parámetros en el proyecto de descolonización pues estaría condenado al fracaso, volvería a ser una totalización de una exterioridad determinada (determinista) siempre por su opresión, como lo analizado por Mohanty o Puwar, el esencialismo no viene sólo determinado por el poder instituido sino que del lado que pretende la descolonización también se puede esencializar al sujeto al pensarlo siempre como oprimido, racializado, sexualizados, etc. Así, “los sujetos se producen en su vínculo político con el tiempo, en la construcción de su densidad histórica mediante la cual disputan el sentido de la vida colectiva”⁴⁶⁸.

En quinto lugar tenemos que reconocer la alineación que es “sistematizar la alteridad, negar al otro como otro [...] Es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario”⁴⁶⁹, es cosificar, es el juego en dónde opresor y oprimido se miran cara a cara, es cuando el trabajo no convierte las relaciones sociales sino que contribuye y mantiene la estratificación: el otro siempre aparece como riesgo, da la impresión de que no hay reconocimiento pero lo hay en la medida en que se sabe de su amenaza. En este punto Dussel es más claro, nos permite captar que es en el trabajo dónde las relaciones de poder pueden modificarse.

Así, “la praxis de dominación es la acción injusta. Es la afirmación práctica de la totalidad y su proyecto; es la realización óptica del ser. Su efectuación alienante”⁴⁷⁰. La alienación es la fuerza destructiva del otro como otro, el acto de dominio es coerción, asumir al otro como alienado y que éste se asuma de la misma manera. El peligro del otro como otro sería el peligro de liberarse, de erigir un momento de la justicia que consistiría en “la habilidad de dar al poderoso lo arrebatado al débil bajo apariencia legal. La templanza no

⁴⁶⁷ Op. Cit. Inclán, 2020, p. 62

⁴⁶⁸ *Ibíd.*, p. 64

⁴⁶⁹ Op. Cit. Dussel, 2014, p. 96

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, p. 98

es sino el *comfort* que llega a forjar una sensibilidad pétrea, impermeable, a toda miseria ajena. Y así, el ilícito confort de la sociedad de consumo no descubre que su encubierta gula es hambre en el dominado”⁴⁷¹.

Cómo último punto estaríamos ante la liberación, una acción que no está dentro del sistema, “una trascendencia metafísica qué es la *crítica* a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto”⁴⁷². Si dentro del sistema hay una conciencia moral la trascendencia hacia la liberación estaría fijada en una conciencia ética que para Dussel debe escuchar la voz del otro, una palabra trans-ontológica, si ya se ha negado la negación la filosofía de la liberación pasa a ser una filosofía positiva. “A este movimiento más allá de la mera ‘dialéctica *negativa*’ lo hemos denominado el ‘momento *analéctico*’ del movimiento dialéctico –esencial y propio de la liberación– como afirmación de un ‘nuevo’ orden, y no meramente como negación del ‘antiguo’⁴⁷³, ir hacia la utopía no como mero acto imaginativo sino a través de la exterioridad trascendental del oprimido.

El punto de arranque de la liberación tendrá que ser siempre afirmativo de la exterioridad, liberar es “una acción compleja constituida por un doble momento. Liberar es dejar la prisión (negar la negación); pero antes es afirmación de la historia que fue anterior y exterior a la prisión (la del preso antes de estar en la cárcel)”⁴⁷⁴. Como resultado, una filosofía tendrá que acompañarse de una política, erótica, pedagógica y anti fetichista liberación, que desde la exterioridad radical es una eticidad universal que busca ir a las estructuras de las tradiciones que se sitúan en el discurso dentro de la modernidad⁴⁷⁵.

⁴⁷¹ *Ibíd.*, p. 101

⁴⁷² *Ibíd.*, p. 104

⁴⁷³ Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, en *Carthaginensia*, No. VIII, 1992, p. 403

⁴⁷⁴ *Op. Cit.* Dussel, 2014, p. 109

⁴⁷⁵ Véase la controversia Dussel-Apel-Habermas, el debate que va de una ontología del ser a una ontología del nosotros en la filosofía de Lévinas. Esto es el fundamento de Dussel y la desarticulación de una mirada eurocentrada de la liberación de los oprimidos como razón del otro. El acto comunicativo será clave: podrá situar a la comunidad de comunicación más allá del horizonte limitado de una comunidad de comunicación cerrada que deja por fuera a los miembros de dicha comunidad. El punto de partida en esta discusión se concentra en que ‘el discurso parte, al menos pedagógicamente y de manera abstracta, desde la ‘intuición’ levinasiana de que el ‘Otro (*Autrui*)’ es la fuente originaria de toda discusión posible, esencialmente ético, y desde la exterioridad’. Una comunidad de comunicación universal debe tomar en cuenta todos los actos de habla pues en ese reconocimiento se encontraría lo ético del reconocimiento. La pretensión de validez del discurso desde la verdad, la veracidad y la rectitud deben ser un discurso que practica una acción

El criterio de una eticidad fundante tendría que ser la vida humana en cuanto tal, pero esta vida es siempre en comunidad, una vida política enuncia que un "juicio o 'acto-de-habla' (*Sprechsak*) tiene por última 'referencia' a la vida humana"⁴⁷⁶. Si lo ético resulta clave en un movimiento de exterioridad radical puede también dar cuenta y descubrir que la moralidad del sistema vigente asienta la exclusión del otro. Una ética de la liberación "debe firmar una pretensión un criterio de verdades universales que incluye los momentos culturales de todos los mundos lingüísticos posibles"⁴⁷⁷. Esta inclusión de los diferentes mundos se sustenta en un deber con el otro desde un principio material universal⁴⁷⁸:

...el que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una *comunidad de vida*, desde una 'vida buena' cultural e histórica que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con *pretensión de verdad práctica* y, además, con *pretensión de universalidad*⁴⁷⁹.

Para ello la denuncia del sistema moral vigente⁴⁸⁰ debe ser dicha en los términos de una crítica que emana desde el interior de ese sistema. Lo ético se deriva de un primer momento de negatividad, en lo que Dussel denomina el *no poder vivir* que al momento de su existencia puede afirmarse como exterioridad. En términos del filosofar, habría que liberarnos primero del pensar helenocéntrico para instaurar un camino hacia algo positivo (analéctico), un pensar crítico que es "en última instancia *material y negativo*. Pero la

comunicativa de relaciones sociales abiertas, ir hacia una interpelación del otro como otro en su totalidad y no es su limitación, 'no hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad *crítica* sin acoger la 'interpelación' del excluido, o sería sólo racionalidad de *dominación*, inadvertidamente'. Véase Enrique Dussel, "La razón del otro. La interpelación como acto-de-habla", en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Universidad de Guadalajara, México, 1993, pp. 12-41

⁴⁷⁶ Enrique Dussel, "La vida humana como criterio de verdad", en *Devenires Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, Año II, No. 4, Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, julio, 2001, p. 203

⁴⁷⁷ *Ibíd.*

⁴⁷⁸ Enrique Dussel, "Arquitectónica de la ética de la liberación. Para una ética de la vida del sujeto humano", en *Analéctica Husserliana. The year book of phenomenological Research. Volume LV. Creative Virtualities in human self-interpretation-in-culture. Phenomenology of life and human creative condition*. Ana Teres Tymieniecka (ed), Estados Unidos, 1998, pp. 125-259

⁴⁷⁹ *Op. Cit.* Dussel, 1998, p. 140

⁴⁸⁰ Enrique Dussel, "Ética de la liberación", en *Iglesia Viva. Revista de pensamiento cristiano*, No. 102, Valencia pp. 591-599 y "Ética de la liberación (Hacia el punto de partida como ejercicio de la razón ética originaria", en *Signos. Anuario de humanidades*, Año VIII, UAM, 1994, pp. 241-274

'negatividad emerge', se presenta, se descubre desde la 'positividad'⁴⁸¹, para ir hacia lo dialéctico (negativo).

La crítica del sistema moral vigente no se puede dar sin el reconocimiento del otro como sujeto libre, como sujeto que vive primero en su materialidad, la primera condición de una crítica ética es "el *reconocimiento* de la dignidad del otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica: *como viviente*. Este 'conocer' a un ser humano desde la vida; este 're-' conocerlo: conocerlo 'desde' su vulnerabilidad traumática"⁴⁸². Un "descubrimiento" que muestra cómo es que el mal ha sido ocultado históricamente para de este modo entender que la modernidad (capitalista) en 1492 y su ocultamiento sistemático en contra del oprimido es anti-ético, por consiguiente quien:

...obra ético-críticamente debe (está 'obligado' deónticamente por responsabilidad) *participar* (siendo víctima o articulado como 'intelectual orgánico' a ella) *en una comunidad de comunicación de víctimas*, qué habiendo sido excluida se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una porción solidario-alterativa creadora. Toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva crítica⁴⁸³.

Una proposición ética de reconocimiento de la alteridad en su materialidad universal, negación de la negación y afirmación de la vida humana como un criterio de verdad. Creemos que la filosofía dusseliana no deja de ser una moderna, parte de los principios críticos que le dieron origen, si la modernidad civilizatoria es hoy una hegemonía normativa de todos los aspectos de la vida, la salida no se encontraría por fuera de sus márgenes sino yendo al corazón que le dio vida.

⁴⁸¹ Op. Cit. Dussel, 1998, p. 370

⁴⁸² *Ibíd.*, p. 371

⁴⁸³ *Ibíd.*, p. 464

Ser modernos implica el reconocimiento de su contradicción inherente y la destrucción de un sistema económico-político a través de la misma fuerza motriz. La modernidad contiene en sí misma el germen de la liberación y si respondemos a ese paradigma: la transformación del mundo debe potenciar una descolonización de gran alcance, no esencialista ni relativista sino universal y concreta. Cuando Dussel dice que “la ética de la liberación es una Ética de la Responsabilidad radical, ya que se enfrenta con la consecuencia inevitable de todo orden injusto: las víctimas. Pero es una re-sponsabilidad no sólo sistémica (Weber) u ontológica (Jonas), sino pre y trans ontológica (Lévinas), porque lo es desde el Otro, desde las víctimas”⁴⁸⁴, tendría que ser más específico para no caer en una generalización apresurada.

El concepto de víctima no puede dar cuenta por sí mismo de la complejidad bajo las cuales las relaciones sociales se han gestado a lo largo de la historia de la modernidad/colonialidad, sin esa especificidad el concepto vuelve a ser abstracto y da la impresión de que todos son víctimas como si el sistema vigente fuese otro abstracto u otra exterioridad. Para Philippe Corcuff a pesar de que Dussel es uno de los pocos intelectuales que retoman a Lévinas “sus lecturas sugestivas de la ética levinasiana revelan un defecto: la tendencia a congelar al Otro, como singularidad irreductible al Mismo, en la figura reducida y esencializada de ‘la víctima’. La tentación esencialista persigue paradójicamente los análisis decoloniales y poscoloniales, a pesar de haber pasado por la deconstrucción de las esencias coloniales”⁴⁸⁵.

Así, la teorización decolonial necesita redefinir esta modelación conceptual dado que bajo esta mirada se prescriben las “salidas a la modernidad”, al mismo tiempo se corre el riesgo de definir quiénes están de un lado y quienes de otro, lo que resulta ser arbitrario y los coloca bajo el precepto de una nueva *hybris del punto cero* (juez y parte que no se mira a sí mismo); esto es peligroso al reproducir un esquema epistémico y político desde lo hegemónico revestido de liberador.

⁴⁸⁴ *Ibíd.*, p. 566

⁴⁸⁵ Philippe Corcuff, “De ciertas desventuras de la razón decolonial y poscolonial: homenaje crítico y libertario al cuestionamiento descolonizador”, en *Piel blanca, máscaras negras, Gaya Makaran, Pierre Gauseens (coord.)*, UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020, p. 212

4.- Resumen de capítulo

El presente capítulo se inserta en la crítica al primer gran paradigma que la decolonialidad toma como elemento de su reflexión. La modernidad como hemos podido investigar no es un tema más entre los concernientes a los procesos de colonización en América Latina sino que resulta de vital importancia al atravesar todos los ámbitos de la vida social. Decidimos comenzar por la explicación sobre el *locus* de enunciación que la decolonialidad toma como sustancial para su crítica, en el primer apartado nuestro referente fue José Gandarilla quien explica la relevancia de la modernidad como objeto de crítica para la decolonialidad y desde diversas directrices pudimos constatar la importancia de reubicar el estudio desde la colonialidad del poder.

Teniendo este contexto, en el segundo apartado elaboramos una contrastación entre la filosofía de Bolívar Echeverría y Enrique Dussel con el propósito de observar en qué medida se podrían correlacionar o no. Encontramos que ambos filósofos tienen una filosofía de la cultura que no se diferencia en mucho pero que en el entendimiento de la realidad de América Latina distan en cuanto a su resolución, optar por este método lo justificamos en la medida en que una crítica de la modernidad es necesaria pero no en un sentido abstracto, si lo decolonial parte del análisis filosófico dusseliano para mostrar la parte más oscura, necesita redefinir el punto de partida en tanto mestizaje cultural como lo propone Echeverría.

Esta contrastación la situamos en el estudio de cuan convenientes eran las afirmaciones de los dos filósofos, prestando atención a que la confluencia de ambas puede estar en el terreno de sumar al concepto de colonialidad (abstracto) una crítica de la modernidad realmente existente (concreto). Nos dimos cuenta también que la distancia más marcada se localiza en la idea de descolonización, pues mientras Dussel afirma la exterioridad como la única posibilidad de trascender la modernidad, Echeverría plantea una forma experiencial de modernidad no mediada por la valorización del valor, de este modo, la crítica elaborada por la perspectiva decolonial está en condiciones de reconocer que la modernidad no se puede estudiar como un abstracto.

Con este capítulo pretendimos centrar las bases de análisis para lo que a continuación expondremos en la crítica al *pensamiento otro* y la cultura, aunque el método no será de contrastación seguimos optando por la revisión teórica de cada aportación que creímos la más importante en lo decolonial, como lo hicimos desde el capítulo uno nos interesa la revisión crítica de los principales postulados a través de la lectura de las figuras más significativas en la teorización, he ahí la importancia que le damos a la revisión de la mayor parte de la obra de los autores referidos.

Capítulo 3. Crítica de la(s) Razón(es) decolonial(es)

...”la postmodernidad ha tropezado
–y el forcejeo la agota y desaliña–
con la imposibilidad
de cuestionar uno de los rasgos
más característicos de la modernidad
realmente existente:
su eurocentrismo”
Bolívar Echeverría.

1.- Desprendimientos epistemológicos en el pensamiento decolonial de Walter Mignolo

En el análisis del pensamiento decolonial es imposible no traer a colación otra de las voces más importantes; la de Walter Mignolo. Como ya hemos revisado en el caso de Aníbal Quijano y Enrique Dussel, Mignolo configurará lo que denominamos la cuarta generación de (s) colonial (a partir de su propia genealogía y según como nosotros lo pudimos entender). La primera generación se da con la *Nueva Corónica* de Guamán Poma de Ayala, la segunda en la crítica anticolonial de Aimé Césaire y Frantz Fanon, la tercera con la frontera en Gloria Anzaldúa y la cuarta con Quijano, Dussel y Mignolo.

En el presente apartado analizaremos las ideas de Mignolo y la “teoría crítica decolonial” en tres momentos: el *locus* de enunciación (la epistemología-desobediencia epistémica), la colonialidad del poder (diferencia y herida colonial), y la gnosis fronteriza; esos son a nuestro juicio los temas eje que recorren la mayor parte de su producción intelectual. Hemos realizado una lectura de su obra más representativa, entre las que se encuentra *El lado más oscuro del renacimiento*, *Historias locales/Diseños globales*, *La idea de América Latina*, *The darker side of western modernity*, *Desobediencia epistémica*, entre muchos otros artículos y libros colectivos; como lo hemos venido haciendo no partiremos de un orden cronológico sino más bien de la forma en que se despliegan sus principales nociones.

Al partir de una cronología pasaríamos por alto las transformaciones o no, de su crítica, optar por presentar en este punto a Mignolo tiene que ver con los tres ejes de análisis más importantes en la crítica decolonial y que en el autor se presentan desde el inicio de sus reflexiones. En este sentido, lo ubicamos aquí no porque no tenga cabida en el debate presentado anteriormente sino porque pensamos responde en mayor medida al problema epistemológico.

1.1 *Locus* (lugar-es) de enunciación. ¿Desde dónde podemos hablar?

El lugar de la enunciación nos remite a pensar quién dice, cómo lo dice, con qué objetivo, en qué contexto y para quién lo dice, preguntas elaborados desde el estudio de la comunicación que inicia con Aristóteles pasando por el estructural-funcionalismo de Lasswell y la crítica comunicológica de los setentas en América Latina. Lo decolonial ha ayudado a que estas preguntas sean respondidas y al mismo tiempo criticadas, en las respuestas, los *locus* se han colocado del lado del poder, aquello que no contempla la capacidad que tiene *el otro* para la elaboración de los discursos que han marcado la reproducción de sus vidas y la capacidad para cimentar su propia historia, como lo delimita la teoría poscolonial. Enunciar evoca no sólo nombrar sino dar significación en su sentido general y particular; el poder hegemónico es incapaz de cuestionar su propio contenido lo que resulta en la negación de otras voces que cuestionan precisamente ese poder.

Disputar los relatos de la modernidad es pensar los lugares de la enunciación a partir de los procesos que marcaron a la humanidad, aquellos que pudieron fundar una *historia-mundo*. La razón occidental habilitaría en su expansión el primer gran relato: el poder que España y Portugal comenzaron a ejercer en el siglo XVI. Entender que el lado más oscuro de la modernidad es la colonialidad, facilita ver que ésta surgiría en el mismo momento que la modernidad en el periodo renacentista, según Mignolo.

Si las grandes narrativas se labran con el nacimiento de la modernidad la conclusión a la que llega lo decolonial es que la colonialidad no es derivativa del proceso civilizatorio sino

constitutiva. Si la raza sirve a la jerarquización social como apunta Quijano, lo epistemológico será el potencial de una lengua que dividirá el mundo entre los que poseen y los que no poseen el conocimiento del “real” valor humano, operando tanto lo racial como lo epistemológico de una tradición (violenta y mítica) que será ocultada.

La razón propia de la experiencia colonial se dirige a los espacios de producción de esas narrativas y la forma en que serán impuestas (adoptadas) por lo bárbaro, dando paso a una colonización “por medio de la invención simultánea de la Edad Media en el proceso de conceptualización del Renacimiento, y la colonización del espacio por medio de la colonización y la conquista del Nuevo Mundo”⁴⁸⁶; la cara oculta de la modernidad (la colonialidad) impulsa una nueva figura del mundo, negativa para América y positiva para Europa quien al *en-cubrir* la violencia mítica se ha mantenido vigente con múltiples rostros. Mignolo marca tres momentos (rostros) fundantes de la modernidad/colonialidad: “la primera es la cara ibérica y católica, con España y Portugal a la cabeza (1500-1750, aproximadamente); la segunda es la cara del ‘corazón de Europa’ (Hegel), encabezada por el Reino Unido, Francia y Alemania (1750-1945), y, por último, está la cara estadounidense liderada por Estados Unidos (1945-2000)”⁴⁸⁷.

Cada uno de estos rostros que esconde la colonialidad a pesar de ser procesos distintos comparten las estratificaciones raciales y epistémicas con mediaciones en las prácticas de segregación y ocultamiento que se mantienen con el fin último de “destruir” *lo otro*. Para la perspectiva decolonial la única solución posible es trascender la modernidad, todo lo que se localice -aun críticamente- en el espacio europeo, termina por asumir que el patrón de poder mundial tarde o temprano terminará por resurgir.

Mignolo sostiene por ejemplo, que las modernidades alternativas no son caminos posibles a causa de que todas las narrativas que no le den “importancia” a la colonialidad tienen una dolencia en común, esto es: mantienen la centralidad de la modernidad y se

⁴⁸⁶ Walter Mignolo “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, p. 31

⁴⁸⁷ *Ibíd.*

subordinan a ella, “en su marcha triunfal hacia el futuro, presuponen que ‘el mundo es plano’ al ocultar la colonialidad”⁴⁸⁸, una diferencia sustancial con el abordaje de Bolívar Echeverría como ya hemos estudiado⁴⁸⁹.

Podríamos preguntarnos cuál es el *locus* que presume ir más allá de las fronteras que la modernidad impone. Si entendemos lugar de enunciación como “una categoría que trae a la conciencia el acto de comprender que estoy realizando y el acto de entendimiento realizado en el pasado, que se convierte en el objeto a ser entendido en el presente”⁴⁹⁰, la narrativa occidental encuentra su punto nodal en cómo se ha erigido ese mundo. Para la “tradición occidental” el conocimiento recae en una hermenéutica monotípica de una única experiencia, por ejemplo, la sustitución de la tradición oral por la escrita como mecanismo de coerción narrativa que impone un orden de colonialidad, que oculta otras historias y “en la que descansa la base de la hermenéutica filosófica discursiva, implica que la tradición a ser entendida y el entendedor son uno y lo mismo; una tradición universal es entendida por un sujeto universal que, al mismo tiempo, habla [y escribe] por el resto de la humanidad”⁴⁹¹.

En *El lado más oscuro del Renacimiento* Mignolo examina las figuras de Nebrija y Alderete para indicar cómo es que la letra (palabra escrita) subsumirá la tradición oral en los territorios colonizados, si los vencedores imponen la lengua a los vencidos la colonialidad se encuentra en que lo escrito es sometimiento de *lo otro*. La expansión

⁴⁸⁸ *Ibíd.*

⁴⁸⁹ Si retomamos nuestra tesis de que la historia de la modernidad es la historia del progreso o la historia del progreso es la historia de la modernidad no se presupone que una modernidad alternativa es una modernidad subordinada, esto no oculta la colonialidad sino que tiene presente que esa colonialidad ha generado una resistencia en términos políticos, apelar a la colonialidad no niega que hubo procesos violentos sino cómo esos procesos dieron -y han dado- paso a la transformación radical del mundo de diferentes y múltiples modernidades. Pensar la modernidad como una sola es ubicarse en el mismo lugar epistémico que se critica. Si exponemos la cara oculta, si es esa parte la que debemos desvelar (y es la que debemos manifestar en cada uno de los proyectos de descolonización), es igualmente importante entender cómo es que la modernidad ha generado progreso, pero no en términos del capitalismo, sino el de la humanidad en su conjunto, negar esto es ocultar la fuerza emancipadora-liberadora que Dussel afirma como necesaria para *des-cubrir* el mito de la modernidad y de la civilización en su conjunto.

⁴⁹⁰ Walter Mignolo, “Introducción. Sobre la descripción de nosotros mismos describiéndonos: comparatismo, diferencias y hermenéuticas pluritópicas”, en *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*, Cristóbal Greco (tdr.), Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2017, p. 40

⁴⁹¹ *Ibíd.*, p. 47

colonial forjará un nuevo esquema en la relación de escritura alfabética y civilización, la narrativa histórica se aglutinaría en el desplazamiento de lo no civilizado y en una historia universal (provincial).

La tradición oral quedó oculta y lo escrito fue el imperativo lingüístico de la estratificación social, según Mignolo, desde el enfoque de Nebrija y Aldrete, se debía domesticar la voz por medio de la escritura, la relación entre ambos concedió que los marcos epistemológicos de la historia fueran los estrictamente modernos, “la superioridad de la letra sobre otros sistemas de escritura fue medida por la distancia entre el signo gráfico y la voz. Si el oído significaba la memoria la figura de la mano (derecha) extendida significa generosidad y el puño cerrado significaba avaricia no era posible utilizar esos signos para controlar la voz”⁴⁹², una hermenéutica monotópica que desplazaba otras epistemologías por no responder al nivel (narrativo) de los colonizadores, el *locus* funcionaba (y funciona) como el terreno de la superioridad racial, étnica y epistémica.

Por este motivo, la tradición oral era un *locus* inferior mientras lo alfabético “refinaba” las denotaciones del mundo en todas sus dimensiones. Mignolo sugiere que la escritura adquiere preponderancia cuando “las lenguas vernáculas, cuyos legados clásicos las colocaron junto a las lenguas no bárbaras, necesitó la letra para domar la voz, y la gramática para controlar la movilidad de la fluidez del habla. La escritura fue, entonces, el resultado final de un proceso evolutivo, uno de los mayores logros de la inteligencia humana”⁴⁹³ y la que fomentó la hegemonía de la lengua castellana y la negación de la coetaneidad⁴⁹⁴ en la primera modernidad.

Esta hegemonía traería una conexión con el libro como objeto material de ese conocimiento que se convertiría en la puerta de ingreso al mundo de la civilidad. Mignolo

⁴⁹² Walter Mignolo, “Nebrija en el Nuevo Mundo: la filosofía renacentista del lenguaje y la difusión del alfabetismo occidental”, en *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*, Cristóbal Greco (tdr.), Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2017, p. 79

⁴⁹³ *Ibíd.*, p. 81

⁴⁹⁴ Se encubre la existencia de múltiples centros, se niega que hayan existido en la historia una diversidad de centros de poder en divergentes espacios y geografías tanto en lo real como en lo simbólico. En el proceso de domesticación de la lengua, la castellana pierde hegemonía pero es la base que se extendería hacia la segunda modernidad en el siglo XVIII.

enfatisa que el borramiento de la escritura amerindia se da por su lugar en lo meramente pictográfico (lugar dado por el colonizador) a diferencia del almacenamiento (acumulación) del libro occidental. Lo significativo es que las formaciones entre el signo, el portador del signo y el rol social determinarían el *locus* de producción epistémica.

Los castellanos “tuvieron la última palabra y dieron por sentado que sus hábitos de lectura y escritura, sus libros humanos y divinos y sus formas de organizar y transmitir conocimiento eran mejores y exentos de diseño diabólico”⁴⁹⁵, en este punto es importante mencionar que los conquistadores en el terreno lingüístico (de la escritura) no se encontraban tampoco en un lugar de privilegio si suponemos que pudieron ser analfabetas, tomando en consideración que en ese tiempo la mayoría de los europeos lo eran y que la escritura estaba monopolizada por la Iglesia y la aristocracia, siendo así ciertas capas monopolizaban la escritura e impedían su difusión.

Así, el libro como objeto se fetichiza al adquirir cualidades que pareciera le son inherentes, al quedar reducido a un número particular de personas reafirma la autoridad y el poder de quién lo posee y dicta la verdad, bajo esta premisa habría que rediseñar el papel del libro en el mundo contemporáneo, de otra forma caeríamos en un anacronismo⁴⁹⁶ como cuando Mignolo observa que, “la escritura no presupone el libro,

⁴⁹⁵ Walter Mignolo, “La materialidad cultural de la lectura y la escritura: la cadena de sonidos, los signos gráficos y los portadores de signos”, en *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*, Cristóbal Greco (tdr.), Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2017, p. 118

⁴⁹⁶ En este punto la reflexión de Bolívar Echeverría desdobra la pertinencia y la complejidad del libro y la lectura en tanto producción y reproducción del conocimiento. Cuando habla del *homo legends*, se sitúa en la apremiante angustia de su desaparición, el hombre que lee dice, ‘no es simplemente el ser humano que practica la lectura entre otras cosas, sino el ser humano cuya vida entera como individuo singular está afectada esencialmente por el hecho de la lectura’, la consolidación del *homo legends* se daría en los albores del siglo XVIII (segunda modernidad), definitivamente se convertiría en parte de nuestra tradición, así como mantuvo su presencia la propia oralidad: pertenecemos tanto a la cultura del libro como a las culturas de la oralidad, ese podríamos decir es el *nosotros* que Mignolo negaría. Ahora, la lectura tendría sus pro y contras: ‘por un lado permite al lector-receptor perfeccionar el procedimiento para descifrar el mensaje compuesto por el autor-emisor, por cuanto le da la oportunidad de administrar la llegada del mismo: el lector puede interrumpir su lectura y recomenzar a voluntad [...] Lleva sin embargo, por otro lado, a que el lector-receptor pierda la riqueza perceptiva propia de la experiencia práctica del acto de habla oral realizado por el emisor’, al ser la lectura-escritura un fenómeno que se potencia en la modernidad lleva inherentemente su propia contradicción, por ello para Echeverría la posibilidad de ser escrito es constitutiva del propio lenguaje pero toma fuerza con el individualismo burgués, apunta que sería el individuo desprovisto de la identidad arcaica de sus antecesores pero entra en contradicción cuando ficcionaliza la comunidad a partir de lo que el libro es o cómo es que se constituye. Como fenómeno moderno, ‘el *homo legends* colabora pero al mismo tiempo, paradójicamente, contradice el proceso de pulverización del sujeto

aunque durante el siglo XVI la celebración de la letra se redujo casi exclusivamente a ello. Su imagen es tan fuerte en las ‘culturas del libro’ que quienes no pertenecen a ellas, como nosotros, no siempre son conscientes de lo que significa un libro”⁴⁹⁷, decir que no pertenecemos a la cultura del libro nos parece un tanto arriesgado, nos preguntamos a qué nosotros se refiere Mignolo, si precisamente somos una cultura del libro, analizar el recorrido del objeto no niega su transformación a lo largo del tiempo.

Mignolo destaca la no necesaria asociación entre habla y escritura porque la génesis de este proceso domesticó la lengua y por tanto los conocimientos, lo que en última instancia critica es que el libro no puede ser visto como un mero objeto (sin intención política). Critica la complicación de la traducción del significado de las palabras para obligar los aspectos materiales de la escritura porque “con la creciente complejidad del alfabetismo también cambió la práctica de la escritura en *liber, hoc, papyrus, y biblios*. Un cambio en una práctica determinada y en el objeto afectado por esa práctica será acompañado, tarde o temprano, por un cambio en la conceptualización de la práctica y del objeto”⁴⁹⁸.

Efectivamente, no son estáticas las prácticas y las determinaciones del concepto se van modificando con relación al uso que se les dé y con afinidad de la significación que alcancen en un determinado tiempo-espacio, por ello hablar de un *nosotros* no pertenecientes a la cultura del libro nos parece inadecuado al tomar una postura desde un nosotros muy genérico, sin especificidad epistémica o política, a tal efecto, pensamos que lo decolonial al apostar por un lenguaje radicalmente distinto al lenguaje “impuesto” (hay contradicción con la transformación del objeto, si el lenguaje se impuso, éste igualmente se transforma y adquiere significaciones distintas a las “originales”) resulta cuestionable porque aun cuando la conceptualización haya venido determinada (a

social de la comunidad arcaica o tradicional’. Esta manera de proceder lleva a Echeverría a distinguir entre tipos de lectores, aquel que implicado en la dinámica productivista de la modernidad capitalista lee como forma de producir y aquel que en contraposición a esto lee por puro placer, la lectura no es medio, sino fin en sí mismo. Como vemos, la descripción de la lecto-escritura en Echeverría adquiere un matiz distinto, sin negar la formación ilustrada del proceso trae a colación la otra parte que también ha sido constitutiva en la formación de las identidades culturales en el sistema-mundo moderno/colonial. Véase Bolívar Echeverría, “Homo legends”, en *Vuelta de siglo*, Era, México, 2019, p. 25-37

⁴⁹⁷ Op. Cit. Mignolo, 2017, p. 118

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 122

nuestro juicio no fue una determinación absoluta) por los procesos de colonización, esa conceptualización puede (y ha sido) reconceptualizarse para darle otro sentido.

El acceso a un nuevo lenguaje no es sólo “inventar” nuevas palabras (como ocurre en el caso de los neologismos) sino en la pregunta: cómo darles un *sentido otro*, si partimos de esta afirmación el argumento de Mignolo de que “no es el contenido del libro si no, más bien, la existencia del objeto en el que se inscribió un conjunto de regulaciones y metáforas, dándole la condición especial de Verdad y Sabiduría”⁴⁹⁹, adquiere un significado preponderante para la teorización decolonial. Ahora bien, si hablamos de una tradición alfabética (escrita) habría que remitirla también a la oralidad.

En la opinión de Mignolo en esta oposición la escritura alfabética en su sentido técnico y simbólico se posicionó como un *locus* privilegiado que difundió su propia esfera en la generación de conocimientos, pero para Daniel Inclán –refiriéndose a la doble vinculación de la traducción colonial– el juego de potenciaciones no van en un sentido unidireccional sino que toman diversos caminos y no se presentan, como en el caso de Mignolo, de manera única y uniforme. A partir de la lectura de Spivak, Bhabha y Chakrabarty apunta que: “la traducción no sólo es una mudanza de contenidos, sino, sobre todo, un proceso de emancipación por medio de la apertura que el cultivo crítico de una identidad hace hacia otras identidades”⁵⁰⁰. El límite que observa en el análisis de la modernidad/colonialidad es que ésta sustancializa los procesos y las geografías, así, se da la creencia de una Europa ya con un contenido y proyecto colonial, la invención de América por ejemplo, no tendría su correlato en la invención también de una Europa contradictoria sino que “la lectura que presentan es unívoca, no hay espacio para pensar las mediaciones y los conflictos políticos que intentan definir las formas sociales”⁵⁰¹.

Por ello, Mignolo, refiriéndose a la escritura mexicana, la sitúa en la observación y el relato en voz alta: una lectura del mundo en un conjunto más abarcativo, mientras que la

⁴⁹⁹ Op. Cit. Mignolo, 2017, p. 126

⁵⁰⁰ Daniel Inclán, “Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica”, en *Cuhsa. Cultura-Hombre-Sociedad*, No. 1, Vol. 26, 2016, p. 67

⁵⁰¹ *Ibíd.*, p. 70

escritura castellana se constreñía a la lectura de la palabra, con relación a los roles sociales en el caso de los primeros el más importante era el del sabio y el anciano mientras que los segundos, la palabra de Dios representada por las letras. Esto delimitó los *locus*: si bien se concedía que la oralidad de los pueblos amerindios involucraba un cierto tipo de conocimiento, seguían siendo iletrados, lo que llevó a la tradición oral a ser colocada como sabiduría, en cambio la letra en el papel era conocimiento extensivo, aunque en lo práctico era más bien limitado.

Estimamos que la indagación de Mignolo es muy importante, realiza un recorrido y contrastes entre lo epistemológico (de la lengua) y el universalismo occidental con el fin de entender los territorios de enunciación, no detectamos sin embargo un cuestionamiento a la transmisión oral, como si ésta fuese o hubiese sido acabada (un esencialismo). No es nada nuevo decir que la tradición oral mantiene vivos los conocimientos y su modificación está siempre presente, pero es cierto que la tradición oral siempre está en riesgo, es evanescente como dice Bolívar Echeverría, presupone un sentido de interpretación (del tiempo y el espacio, de su formación, transmisión y asimilación), si el lenguaje escrito o la letra es una interpretación “cerrada” (con límites como explicaría Umberto Eco) en la tradición oral la interpretación se vuelve compleja al ser una tradición del acontecimiento fijado en la memoria.

La oralidad (como otras manifestaciones humanas) opera en el terreno de la significación, si el conocimiento se encarna en el sabio, habría que considerar esa producción epistémica, a la memoria no se le resta valor como conocimiento sino que es necesario exponer sus límites, no hacerlo es no reconocer el valor cultural tanto de la escritura como de la oralidad. Coincidimos con Mignolo cuando dice que el libro, y por ende la escritura alfabética jugaron “un papel muy importante en el proceso inverso de transmisión de signos: desde la metrópoli en la periferia colonial. Los libros impresos facilitaron la difusión y reproducción de los conocimientos y reemplazaron, en el Nuevo Mundo, la práctica de *tlacuilo* y la función del *amoxtli* y contribuyeron a la colonización de las lenguas”⁵⁰².

⁵⁰² *Ibíd.*, p. 163

El expansionismo colonialista español responde históricamente a muchas implantaciones y sustituciones, en este sentido, la crítica del autor es una crítica consistente pero no examina otras experiencias impositivas, como la que los pueblos mesoamericanos utilizaban como sometimiento de otros pueblos o las manifestaciones mixtas del libro o códice creado por los indios o mestizos; lo que opinamos relevante es cómo ese *locus* adquiere preponderancia mundial y re-hace repetidamente la historia como lo veremos a continuación.

El lado más oscuro del renacimiento (modernidad) es la colonialidad, *locus* desde el cual se expresa la mirada decolonial del mundo. La escritura y la lengua figuraron la civilidad occidental al cimentar un mundo jerarquizado mediante la raza, la etnia, el género y el conocimiento. Concebir occidente es distinguir un pasado colonialista y expansionista que quedó oculto en la mirada universalista y eurocentrada de narrativas históricas localizadas que se vertieron como momentos de toda la humanidad dejando de lado otras historias que contribuyeron a la realización de esa civilidad. Creemos que el lado más oscuro del Renacimiento es la base de las historias locales y los diseños globales que realizan una crítica de la modernidad, pretendemos enfocarnos ahí y tratar de discutir con el autor.

Enfatiza Mignolo que “no sólo importa la reformulación conceptual de la historia en tanto narrativa, literatura o ficción sino en entender que comprender el pasado incide en la forma como hablamos el presente. Hablar el presente implica intervención política y epistemológica en el pasado”⁵⁰³, expresiones de un tiempo-espacio múltiple y no una pura objetividad o unicidad histórica. El debate –en la crítica decolonial- pretende separarse de una abstracción universalista y caminar hacia un orden particular del relato. Si la historia de occidente ha sido una, las historias de la(s) resistencia(s) históricas han sido muchas y habría que rescatarlas al ser una parte sustancial en la edificación de la *historia-mundo*, lo equívoco se encuentra en pensar los procesos internos europeos como desarrollados en una totalización única, sin considerar por ejemplo que no hay una

⁵⁰³ Walter Mignolo, “Conservar memorias sin letras y escribir historias de pueblos son historia”, en *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*, Cristóbal Greco (tdr.), Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2017, p. 168

historia de Europa en cuanto tal, sino historias nacionales, regionales, de pueblos colonizados europeos, de la clase obrera, de las mujeres, etc.

En los siglos XIII y XIV nace un *locus* que será practicado por los castellanos y que fue distinto al surgido en Grecia con Heródoto y distinto al que enlazaba la historia con la retórica por encima de la filosofía; desde este punto de vista de Mignolo los castellanos son herederos del *locus* histórico renacentista lo que llevaría a sostener que 1492 es el inicio de la modernidad/colonialidad y de una historia realmente mundial. Si –como hemos descrito– la escritura fija los espacios del conocimiento también lo hará con lo histórico, a saber: *quien tiene escritura tiene historia, como los pueblos colonizados no tenían escritura no tenían historia*. Esto demostraría –en la perspectiva de Mignolo– que el lado más oscuro del Renacimiento comienza como una negación de las otras historias, en el inicio de la modernidad se daría un gran desplazamiento de *lo otro*, que en:

...la distancia entre los acontecimientos narrados, los actos de la narración y la evaluación del pasado interviene en la manera de convertir situaciones sociales en acontecimientos históricos. La organización, evaluación y transmisión de un *conjunto* de acontecimientos como *acontecimientos históricos* dependen, en buena medida, de las regulaciones retóricas para los géneros narrativos y de la habilidad de la persona que los narra, en forma oral o gráfica⁵⁰⁴.

Haciendo referencia a la escritura epistolar de Pedro Mártir⁵⁰⁵, Mignolo apunta qué es éste quien tuvo el mérito de “inaugurar el tipo de escritura que sería un rasgo distintivo

⁵⁰⁴ Walter Mignolo, “Géneros discursivos como haceres sociales: historias, enciclopedias y los límites del conocimiento y la comprensión”, en *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización, Cristóbal Greco (tdr.)*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2017, p. 218

⁵⁰⁵ La figura de Mártir permite a Mignolo establecer el origen de lo que será una nueva forma de producir, pero sobre todo de ocultar los *conocimientos otros*. Dice que desde 1492 Mártir habría estado atento a las implicaciones de los viajes de Colón y mediante la escritura epistolar estableció los mecanismos epistémicos que se desarrollarán a lo largo de la modernidad/colonialidad. Así, la escritura epistolar sería el sustituto más próximo de la oralidad. En tanto se iban consolidando los *locus*, la figura de Bacon se ubicaba en la cima del conocimiento mientras la de Bernardino de Sahagún en la periferia de la expansión occidental, si Bacon fundó la ciencia y la epistemología moderna, Sahagún buscaba una negociación entre la tradición enciclopédica y la hermenéutica. Véase Walter Mignolo, “Géneros discursivos como haceres sociales: historias, enciclopedias y los límites del conocimiento y la comprensión”, en *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización, Cristóbal Greco (tdr.)*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2017, pp. 213-258

de la parte más oscura del Renacimiento europeo y de la historiografía humanista: los productos culturales híbridos generados por y en situaciones coloniales”⁵⁰⁶, esta condición faculta que la colonización de conocimientos niegue otros *locus* y le lleva a deducir que no es en la Ilustración en donde aparece la historia como universalismo abstracto sino en el Renacimiento, en la primera modernidad española, portuguesa y cristiana.

Con todo ello, “el esfuerzo para colonizar las lenguas y los recuerdos de las civilizaciones del Nuevo Mundo requirió la introducción de una herramienta (la escritura alfabética) y de marcos discursivos (el sistema renacentista de géneros)”⁵⁰⁷, lo fundamental de la crítica decolonial es que cuando no se sopesa el contexto colonial se niega que los desplazamientos de otros *locus* quedaran subsumidos epistémicamente, coartando nuevos conocimientos⁵⁰⁸ e identidades sociales.

Si estas identidades fueron originadas en una jerarquización epistémica, económica, política y social, una “renovación” que niega a su contraparte erige subjetividades abstractas universalistas extrayendo su particularidad y haciéndose pasar como el fin último de lo histórico. La resistencia de *lo otro* reside en que su lugar (histórico) es una exterioridad, agentes que “por fuera” realizarían cosas distintas. La imagen exterior-interior es confusa, pero sirve como referente de diferenciación. Exterioridad significa: “el exterior hecho, o construido, por el interior en el proceso de construirse a sí mismo como interior”⁵⁰⁹, por ello ese *otro* de occidente no es más que lo mismo, como revela Dussel.

⁵⁰⁶ *Ibíd.*, p. 225

⁵⁰⁷ *Ibíd.*, p. 244

⁵⁰⁸ Walter Mignolo, “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, pp. 117-140

⁵⁰⁹ Walter Mignolo, “Pensamientos adicionales sobre El lado más oscuro del Renacimiento: epílogo a la segunda edición”, en *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización, Cristóbal Greco (tdr.)*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2017, p. 398

Posicionarse en el lado más oscuro del Renacimiento apoya la opinión del 1492 como el inicio de la modernidad/colonialidad, como un binomio indisoluble refiere Mignolo⁵¹⁰. El Renacimiento anticipa el *locus* del dominio y subordinación que será (es lo negado) erigido por “filólogos e historiadores alemanes del arte en el siglo XIX, cuando la distinción entre humanidades y ciencias sociales era borrosa”⁵¹¹, según lo dicho por Mignolo la historia comenzaría a desplazarse de sus raíces humanistas hacia el enfoque científico social que llevaría a una historia global, mundial, moderna y colonial.

Convendría situar la enunciación decolonial, si bien su postura retoma lo que hemos dicho en el capítulo uno se presenta como algo radicalmente distinto; piensan que las disertaciones anteriores, aun estado encuadradas en la descolonización siguen deviniendo eurocéntricas puesto que su punto de arranque es la Ilustración sin advertir el impacto que la primera modernidad (otra importante contribución decolonial al entendimiento de la modernidad) tuvo en el desarrollo posterior.

1.2 Lo que *no* es decolonial

Pensar el hemisferio occidental es para Mignolo una cuestión fundamental en su crítica al proceso civilizatorio, su apareamiento da un cambio radical del imaginario social y occidente retrata una imagen de sí y de *lo otro*, aunque ese *otro* no sea otra cosa que lo mismo pero no reconocido como *otro*. Los viajes y el circuito comercial transatlántico fijan las estructuras de la colonialidad y el capitalismo la forma de acumulación. Será en esta dinámica de la modernidad/colonialidad que se da lo que Mignolo precisa como doble conciencia: subjetividades concebidas en los límites imperiales del *sistema-mundo moderno/colonial*, como “exterioridad construida en el proceso de construir la interioridad

⁵¹⁰ A nuestro juicio, el gran aporte de lo decolonial se encuentra aquí, no es que no se hubiera dicho que el Renacimiento inaugura la modernidad sino que su cara oculta (la colonialidad) es mostrada, *des-cubierta*. Pensar la modernidad sin su contracara dejaría fuera una serie de factores de los *locus* coloniales que alrededor del siglo XVI comenzaron a gestarse y que en la segunda modernidad quedaron subsumidos en el paradigma totalizante de esos mismos universales pero ya desplazados a Francia, Alemania e Inglaterra. La significación decolonial de la modernidad requiere pensarla junto con su correlato la colonialidad.

⁵¹¹ Op. Cit. Mignolo, 2017, pp. 117-140

⁵¹¹ Walter Mignolo, p. 405

civilizatoria de la modernidad”⁵¹² y que en cuyo desarrollo, la “criollidad”⁵¹³ aparece como punta de lanza en los procesos de posterior independencia y liberación.

Mignolo destaca que la noción de hemisferio occidental “establece ya una posición ambigua. América es la diferencia, pero al mismo tiempo la mismidad. Es otro hemisferio, pero es occidental. Es distinto de Europa (que por cierto no es el oriente), pero está ligado a ella. Es distinto, sin embargo, a África y Asia, continentes y culturas que no forman parte de la definición del Hemisferio Occidental”⁵¹⁴. Siguiendo a Wallerstein dice que el *sistema-mundo* surge en el largo siglo XVI pero se aleja de éste por dos motivos: primero, no atiende la perspectiva de la colonialidad y segundo, su punto de partida histórico es eurocéntrico al colocarse desde la segunda modernidad en el siglo XVIII. Estos motivos le llevan a una distinción: el *sistema-mundo* no es decolonial y por tanto no pueden confundirse; al no mirar la colonialidad pasaría por alto las diferencias coloniales y las diferencias imperiales⁵¹⁵ como elemento sustantivo de lo que es nombrado como *sistema-mundo moderno/colonial*.

⁵¹² Walter Mignolo, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, p. 59

⁵¹³ La criollidad no se entiende en este contexto sólo como el nacimiento de hijos de españoles en el Nuevo Mundo. Para Mignolo criollo está relacionado con el hemisferio en al menos dos situaciones: primero, la conciencia criolla negra en Haití vinculada con el colonialismo francés y a su herencia africana y segundo, la conciencia blanca y criolla formada en América del Norte consolidada a partir del colonialismo interno presente en las formaciones nacionales de la América Ibérica y la América anglosajona. Mientras que la diáspora africana potencializa el movimiento revolucionario en Haití, la Ilustración encumbraría el ideal político de la criollidad blanca desplazando históricamente la importancia de la revolución haitiana en la lucha en contra de la colonización y la colonialidad. Véase Walter Mignolo, “El vuelco de la razón: sobre las revoluciones, independencias y rebeliones a finales del siglo XVIII y principios del XIX”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, p. 331-338

⁵¹⁴ Op. Cit. Mignolo, 2015, pp. 59-60

⁵¹⁵ Por diferencia colonial entiende Mignolo la negación del ‘valor del conocimiento producido por pueblos en las zonas del mundo que fueron colonizadas o, si no lo fueron, colocadas en una posición epistémica subalterna con relación al poder epistémico que conocía y describía el planeta y rebajaba el valor de otras lenguas y saberes’, de esta manera las diferencias coloniales funcionan como categorías de análisis crítico que *des-cubren* las ambigüedades ideológicas de la noción de diferencias culturales establecidas por el discurso hegemónico como mecanismo de legitimación de la superioridad de una por sobre las demás. Véase Op. Cit. Mignolo, 2017, pp. 397-429

La crítica que hace Mignolo de Wallerstein se sustenta en el hecho de que a pesar de tratar de introducir el elemento de la colonialidad –con el concepto de geocultura– al *estar* en el *locus* ilustrado pierde de vista el momento fundacional de la primera modernidad en la clasificación del sistema-mundo: “la geocultura de Wallerstein es, pues, el imaginario hegemónico de la segunda fase de la modernidad, y es eurocéntrico en el sentido restringido del término, centrado en Francia, Reino Unido y Alemania, desde la perspectiva de la historia (del imaginario nacional francés)”⁵¹⁶. Hablar sólo de sistema-mundo es para Mignolo un equívoco; dicho imaginario sigue los derroteros del eurocentrismo, por tanto es necesario complementar con los conceptos de moderno y colonial (como veremos más adelante Grosfoguel sostendrá una juicio muy similar al adicionar: racista, sexista y patriarcal). Según esta interpretación, el asunto de que la colonialidad es sustantiva y no derivativa reside en que:

...la configuración de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo (con excepciones, por cierto, como el caso de Irlanda) fue la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder que hace difícil pensar que no puede haber modernidad sin colonialidad; que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa⁵¹⁷.

Por consiguiente aunque Wallerstein haya introducido el concepto de geocultura termina por ser crítica eurocéntrica al eurocentrismo. A la distancia que Mignolo (y toda la corriente decolonial) mantiene con el *sistema-mundo* se une una distinción con lo poscolonial y lo posmoderno. Para la perspectiva decolonial tanto el *sistema-mundo* como lo poscolonial y la posmodernidad adolecen del mismo mal: no se desligan de su eurocentrismo, al no hacerlo, por más importante que pueda ser la crítica, no logran suprimir la colonialidad.

A pesar de esto lo decolonial retoma diversos aportes para construir una nueva enunciación: por ejemplo el de la liberación. La teorización poscolonial es un *locus* distinto pero al mismo tiempo similar a los proyectos de descolonización en todo el *sistema-*

⁵¹⁶ Op. Cit. Mignolo, 2015, p. 69

⁵¹⁷ *Ibíd.*, p. 56

mundo moderno/colonial, uno de los conflictos desde dónde las podemos leer, según Mignolo, sería que distinguir entre una teoría poscolonial y una condición poscolonial⁵¹⁸ - como ya hemos destacado en el capítulo uno- el desplazamiento concibe que lo poscolonial no es un cambio posterior sino un *aquí* y un *ahora* que exige una reescritura de la *historia* como lo ha significado Chakrabarty.

La razón poscolonial a diferencia de la razón posmoderna parte de un legado colonial mientras que la segunda, surge al interior del sistema hegemónico, la posmodernidad “es el discurso de la contramodernidad emergida de las *colonias de asentamiento*, mientras que la poscolonialidad es el discurso de la contramodernidad manifestada por la *colonización de profundo asentamiento*”⁵¹⁹; lo que generaría la cercanía de ambas teorizaciones es que en el proceso civilizatorio se destaca un cierto tipo de subjetividades que vienen directamente del centro de poder.

Si los *locus* no sólo tienen que ver con localizaciones geográficas sino con localizaciones simbólicas, lo poscolonial residirían en diversos espacios ya que “las prácticas teóricas poscoloniales son asociadas con individuos que *proviene*n de sociedades con fuertes herencias coloniales, que han estudiado y/o *están en* algún lugar del corazón del imperio

⁵¹⁸ Una teoría sugiere el estudio de las condiciones y las diferencias coloniales que acaecieron en el proceso de expansión de la civilización occidental, una condición implica no sólo el estudio sino la experiencia tanto pasada como presente de vivir la colonialidad, los procesos de exclusión de conocimiento y los dispositivos del lado más oscuro de la modernidad siguen echados a andar para la clasificación de personas en el mundo globalizado. Poscolonialidad en Mignolo significa ‘el conector que puede reunir la diversidad de las historias locales en un proyecto universal desplazando el universalismo abstracto de UNA única historia local desde la que el sistema-mundo moderno/colonial fue creado e imaginado’. Por su parte, condición poscolonial sugiere ‘cualquier configuración sociohistórica que surgida a partir de la independencia o la emancipación de los pueblos con respecto a las potencias coloniales e imperiales occidentales (como Europa hasta 1945 o Estados Unidos desde principios del siglo XX). Aquí, la condición poscolonial es sinónima a neocolonial, es decir, al proceso de construcción nacional tras la independencia colonial’ y teorización poscolonial es el estudio o análisis de lo anterior en el *sistema-mundo moderno/colonial*. Véase Walter Mignolo, “La razón postoccidental: crisis del occidentalismo y emergencia del pensamiento fronterizo”, en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan Madariaga y Cristina Vega (tdr.), Akal, Argentina, España, México, 2018, p. 163

⁵¹⁹ Walter Mignolo, “La razón poscolonial: heridas coloniales y teorías poscoloniales”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, p. 228. Según el análisis de la posmodernidad en West, ésta se divide en tres grandes procesos históricos de la herencia colonial y su ubicación, el primero serían las colonias de asentamiento, el segundo, las colonias de profundo asentamiento antes de 1945 y tercero, las colonias de profundo asentamiento después de 1945

[...] No estoy moldeando el problema en términos de determinismo ontológico, sino más bien, en términos de opciones y posibilidades⁵²⁰, lo que Young había anotado ya.

Mignolo presta atención a tres suposiciones importantes en su crítica a lo poscolonial y lo posmoderno. En la primera “la teorización poscolonial lucha por un desplazamiento del *locus* de enunciación del primero al tercer mundo⁵²¹; el cómo se crea la historia. La segunda dice que “el *locus* de la teorización posmoderna está puesto en el Primer Mundo, aunque en oposición a la configuración epistemológica de las ciencias sociales bis-a-bis del Tercer Mundo analizado por Pletsch⁵²², y por último que “las prácticas teóricas coloniales no sólo están cambiando nuestra visión de los procesos coloniales, sino que también están desafiando la misma base del concepto Occidental del conocimiento y del entendimiento al establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica⁵²³, diseñando historias locales y descubriendo las historias globales, cuestionado las epistemologías del *punto cero* e insistiendo “en la conexión entre el lugar de la teorización (*ser de, venir de, y estar en*) y el *locus* de enunciación, estoy enfatizando que los *loci* de enunciación no son dados, sino representados; y no estoy suponiendo que solamente la gente que viene de tal o cual lugar puede teorizar X⁵²⁴, cuestión que se le ha criticado mucho al pensamiento decolonial.

La teoría decolonial asume los niveles de diferenciación de las formaciones históricas, el aporte poscolonial es el cuestionamiento de ese momento universal que encubrió la capacidad de hacer la propia historia, “la tarea del razonamiento poscolonial no está solamente conectada a la necesidad política de descolonización (en Asia, África y el Caribe), sino principalmente, a la re-lectura del paradigma de la razón moderna⁵²⁵. Si esta es la expresión de lo poscolonial su distanciamiento se da por la diferenciación que enfatiza Mignolo con la subalternidad, aunque ambos son derivados del colonialismo ilustrado, la subalternidad hace caso a la herida colonial y como momento constitutivo

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 233

⁵²¹ *Ibid.*, pp. 234-235

⁵²² *Ibid.*, p. 237

⁵²³ *Ibid.*, pp. 237-238

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 240

está del lado oprimido, mientras lo poscolonial es más un impulso académico que puede ser o no del Tercer Mundo pero que usa como trampolín a la academia occidental, paradójicamente es el lugar que el propio Mignolo ocupa.

Dice Mignolo que la subalternidad⁵²⁶ está más encaminada hacia la descolonización, mientras la poscolonialidad disputa el *locus* desde el centro, los primeros subalternos parten de la exterioridad, los segundos de la interioridad. Lo poscolonial será cuestionado porque tanto en Estados Unidos como en Reino Unido “son una consecuencia de las transformaciones intelectuales acaecidas en Occidente (y no de las transformaciones acaecidas en la India) manifiestas en los discursos y teorías posestructuralistas y posmodernistas, los cuales fueron influenciados, por supuesto, por la descolonización política posterior a la Segunda Guerra Mundial”⁵²⁷.

La subalternidad tendría su *locus* en la práctica, mientras que la poscolonialidad la tendría en la academia. Mignolo observa esto como punto nodal al estar la descolonización más allá de la teoría en distintos tiempos-espacios. Esto resulta en contradicción performativa: Mignolo pronuncia desde la academia occidentalizada, sus parámetros críticos de lo poscolonial dan la impresión de ir hacia una zona sin que la crítica regrese al propio *locus*. En términos simples: reproduce lo que critica y justifica su accionar con el pronóstico del eurocentrismo poscolonial pero no el propio.

Es importante agregar al debate la utilización de los prefijos en lo posmoderno y poscolonial, Mignolo sugiere que el *pos* de lo poscolonial parece que se trata únicamente de una expresión lingüística, mientras que en lo posmoderno se precisa por el campo al cual se adhiere. Si lo posmoderno no toma en cuenta las heridas coloniales reproduce un tipo de eurocentrismo. Lo poscolonial, aun desde la experiencia colonial, tampoco

⁵²⁶ Walter Mignolo, “Los estudios subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales? La política y las sensibilidades de las localizaciones geohistóricas”, en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan Madariaga y Cristina Vega (tdr.), Akal, Argentina, España, México, 2018, pp. 245-288

⁵²⁷ Walter Mignolo, “Cambiano las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, p. 142

logra separarse de esa veta eurocéntrica y academicista, “estos estudios están cambiando el contenido, pero no los términos de la conversación. Configura nuevos ‘campos’ de estudio, pero mantiene el objetivo: estudiar algo. No se preguntan por qué ni para qué. Éstas preguntas son básicas, en cambio, para el pensamiento descolonial”⁵²⁸.

El inconveniente que observamos es la disociación entre teoría y realidad, pensar que lo académico no es acción y que la acción no requiere teoría es inexacto, aunque ambas se proyecten en geografías (tanto físicas como simbólicas) distintas dialécticamente, están irremediabilmente unidas. La crítica de Mignolo es discutible en la medida en que la decolonialidad no es una pura acción, son marcos teóricos para la acción y por tanto pueden desenvolverse en la academia sin que ello genere algún conflicto o contradicción.

En este sentido, para Aníbal D’ Auria, la edificación de un pensamiento crítico designaría una indagación capaz de mostrar los supuestos y límites de ciertos discursos en la historia, una crítica de la Ilustración por ejemplo, atendería esos límites pero no a la negación de la razón como un universal; para el autor lo que acontece en los planteamientos decoloniales (como en el caso de Mignolo) es una investida en contra de esa universalidad, y bajo este esquema afirma que lo decolonial no se diferencia de lo posmoderno en la medida en que este rechazo pone de manifiesto que la diferencia sustancial con lo posmoderno consiste en un salto de la coordenada temporal a la coordenada espacial.

Así: “el embate contra *la universalidad de la razón* ya no se dirige contra un monstruo dominador y exterminador definido *epocalmente* (la Modernidad o la Ilustración), sino contra un monstruo, igualmente dominador y exterminador, pero definido *geoculturalmente* (la ciencia del Norte, la cultura occidental, los países de tradición filosófica grecoeuropea)”⁵²⁹, este argumento lleva necesariamente a la pregunta que el propio autor lanza, si no existe un racionalidad con pretensión de universalidad, ¿desde dónde se podría reclamar la validez de sus expresiones teóricas?

⁵²⁸ *Ibíd.*, pp. 153-154

⁵²⁹ Aníbal D’ Auria, “La razón moderna, el pensamiento crítico y el pensamiento decolonial”, en *Crítica Jurídica. Nueva Época*, No. 38, julio-diciembre, 2017, pp. 34-35

Para Mignolo dos razones constituirían el límite de lo poscolonial. Primero, “se mantiene la distinción y la división entre el sujeto cognoscente el objeto conocido. Sólo desplaza el énfasis del perfil disciplinario (sociología, economía, antropología, historia, etc.) al perfil del ‘campo de estudio’⁵³⁰, el desplazamiento se da en razón sobre los “qué” y no sobre los “cómo”. Segundo, “mantienen una estructura y una filosofía de conocimiento que han sostenido el origen de la etnología comparativa (y el occidentalismo) desde el siglo XVI, así como el orientalismo desde el siglo XVIII y los estudios de área de la segunda mitad del siglo XX”⁵³¹, no habría un cuestionamiento de la disciplinarización de las ciencias sociales, los marcos epistémicos se mantendrían y sólo cambiaría el objeto.

Lo fundamental de esto, afirma Mignolo, es que el desplazamiento tendría que ser absoluto, si lo poscolonial cuestionara su *locus*, el germen de su propósito intelectual se hallaría en las bases de la subalternidad, remontándose a la teoría dependencia, la teología de la liberación hasta la obra de Aimé Césaire y Frantz Fanon.

La crítica al desarrollo genealógico de los estudios poscoloniales y su falta de investigación de la colonialidad los fijan genealógicamente en la Ilustración; al recurrir a fuentes teóricas tales como el posestructuralismo francés no observan las diferencias coloniales y a decir de Mignolo se necesitaría trascender aquello que no examine la colonialidad. Esta perspectiva es confusa, al parecer cierra las probabilidades de una crítica diferente a la decolonial, si teórica o políticamente el *locus* no se formula desde la colonialidad, las otras voces habitarían del lado eurocéntrico de la ecuación.

Aquí advertimos la reproducción de un binarismo que se pretende desterrar y que queda manifiesto cuando expresa que “los estudios poscoloniales indicarían que ‘lo poscolonial’ es un campo de estudio; mientras que ‘lo descolonial’ sería una actitud y orientación epistemológica y política, pero no el campo de estudio”⁵³². A partir de la coincidencia con Madina Tlostanova, Mignolo enfatiza que los límites de lo poscolonial se deben a que: “1)

⁵³⁰ Op Cit. Mignolo, 2015, p. 154

⁵³¹ *Ibíd.*

⁵³² *Ibíd.*

su ejemplo paradigmático, que es un ejemplo de imperio capitalista y del imperio británico en la India; y 2) la falta de distinción entre colonialismo y colonialidad”⁵³³:

Por último, la utilización del término emancipación en lugar de liberación limita lo poscolonial. Al estar inserto en la teorización del posestructuralismo, el nivel es estrictamente lingüístico, “el concepto de emancipación se convierte en un universal abstracto, administrado por quienes habitan su propia historia y la proyectan sobre historias que no les pertenecen, historias locales que no son las suyas, historias locales en las cuales son extranjeros sin pasaporte”⁵³⁴.

En cambio, la decolonialidad (a partir de la liberación dusseliana y de la descolonización epistémica en Mignolo) pretende dar un paso más allá al no tratarse de una crítica interna sino externa, con todo ello, lo poscolonial es una teoría del tercer mundo referida desde el primero: emanciparse seguiría siendo una visión provincial porque “es exclusiva de occidente”. Como consecuencia, el *sistema-mundo*, la posmodernidad y lo poscolonial son críticas de la modernidad pero desde su lado más oscuro. Sin colonialidad la crítica es eurocéntrica:

...si la poscolonialidad remite periodos históricos posteriores a las independencias, son poscoloniales tanto las excolonias como los imperios que han perdido sus colonias. De otra manera sería absurdo, sino ridículo, pensar que el periodo poscolonial sólo afecta a las excolonias. Por lo tanto, hay al mismo tiempo una poscolonialidad colonial y una poscolonialidad imperial. Si lo pensamos de esta manera, en tal caso lo *post-* es simplemente un ‘después’: las colonias después de liberarse de la administración imperial y el imperio después de haber perdido el control de las colonias (o al menos modificado) [...] La colonialidad no necesita de colonias para mantenerse; no obstante, sí necesita mantener la dependencia histórico-estructural y eso es lo que ha hecho con éxito la ‘poscolonialidad imperial’: remozar la retórica de la modernidad para controlar los cambios en la lógica de la colonialidad⁵³⁵

⁵³³ *Ibíd.*, p. 162

⁵³⁴ *Ibíd.*, p. 165

⁵³⁵ *Ibíd.*, pp. 171-172

Mignolo entendería que el problema poscolonial estaría articulado en su no definición, es decir, si éste opera tanto en el terreno de lo que viene después de la colonización o como un aquí y ahora, terminarían por relativizar el lugar del proyecto de descolonización desde un *locus* eurocentrado tanto por la determinación epistemológica como por el sitio desde donde se enuncia. Resulta paradójico que en la resolución de tal dilema Mignolo apele a una razón decolonial como la potencia que resuelve esta contradicción, aunque como observaremos no hay tal resolución más que una forma discursiva que encubre el problema vía una supuesta crítica.

1.3 Los diseños globales frente a las historias locales: pensamiento otro, pensamiento de frontera y epistemología

El distanciamiento y la crítica de Mignolo al sistema-mundo y lo poscolonial le permite elaborar lo que denominamos una *epistemología decolonial*. Sostenemos que *lo decolonial es una teoría crítica pero más una teoría del conocimiento*, de ello se derivan los cuestionamientos: qué conocemos, en qué condiciones se produce el conocimiento y cómo el conocimiento otro es negado. Ésta negación tendría que ser repensada en términos de la descolonización de donde estos emergen. Como ya hemos anotado, la contradicción de Mignolo reside en que pasa por alto las transformaciones propias de los elementos culturales e históricos, nadie niega la existencia de un desplazamiento pero éstos siempre han disputado la historia aunque no hayan podido (o deseado) disputar del todo la hegemonía.

Estimamos que el aniquilamiento total es ambiguo, no hay tabula rasa en la historia humana, apelamos a la razón de Chakrabarty para quien construir la propia historia es una batalla perdida, al ser sujetos históricos estamos siempre involucrados en las dinámicas occidentales, que también nos compone, no habría por tanto una exterioridad radical, más que como ontología (que en ocasiones deviene esencialismo) pero no como epistemología otra al quedar subsumida en lo que “no es nuestro”, sobre todo pensando en que esta discusión se estableció desde finales del siglo XVIII y sobre todo en el XIX y XX, desde José Martí, hasta Leopoldo Zea por mencionar algunos.

En este punto quisiéramos discutir la crítica de Mignolo al universalismo occidental frente a la gnosis o epistemología de frontera, señalar una “opción” distinta para pensar el mundo desde las diferencias coloniales entendidas como: “el espacio en el que se articula en la colonialidad del poder. Es también el espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo”⁵³⁶.

La diferencia colonial⁵³⁷ en el contexto contemporáneo apunta a un *pensamiento otro*, hacia “la localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos tipos de historias locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta”⁵³⁸. Mignolo propone cuestionar el paradigma vigente e introducir un *paradigma otro* que se refiere a la diversidad de críticas y movimientos asentados en las experiencias que trajo consigo la colonialidad del poder, para Rodrigo Castro esta tesitura teórica es muy cercana a la de Thomas Khun aunque el propio Mignolo lo rechace.

A diferencia del paradigma unitario de la modernidad, *el paradigma otro* se piensa no como universal abstracto sino como lo concreto; surgiría de las historias coloniales, por la marca que ha dejado la herida y por las diferencias que ha dejado vivir la opresión de una colonialidad global. *Un paradigma otro* “en su diversidad planetaria está *conectado* por una experiencia histórica común: el colonialismo; y por un principio epistémico que

⁵³⁶ Walter Mignolo, “Prefacio y agradecimientos”, en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan Madariaga y Cristina Vega (tdr.), Akal, Argentina, España, México, 2018, p. 8

⁵³⁷ La crítica de Rodrigo Castro Orellana se fundamenta en la tesis de que el concepto de diferencia colonial pretende describir una alteridad de los condenados de la tierra pero que resulta ambigua al menos por dos cuestiones: primero, porque ‘dicho término pareciera describir una realidad preexistente a cualquier articulación del poder imperial; en otras oportunidades, la noción se presenta más bien como una producción o un efecto del sistema de dominación’ y segundo, porque ‘también usa el concepto [...] para describir un efecto continuado, prolongado y duradero del dispositivo de la colonialidad’, esto tiene como consecuencia, dice el autor, que no se logra entender si la diferencia colonial es un régimen discursivo con un estrecho vínculo con los intereses coloniales o bien un esencialismo culturalista del saber hegemónico. Véase, Rodrigo Castro Orellana, “El lado oscuro de la decolonialidad: anatomía de una inflación teórica”, en *Piel blanca, máscaras negras*, Gaya Makaran, Pierre Gaussens (coord.), UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020, pp. 68-70

⁵³⁸ Op. Cit. Mignolo, 2018, p. 8

ha marcado toda sus historias: el horizonte colonial de la modernidad. Esto es, la lógica histórica impuesta por la colonialidad del poder”⁵³⁹.

La colonialidad para Mignolo involucra una doble dirección, por un lado “el concepto que me permite *conectar* mi discurso con otros semejantes producidos o referidos a la historia de Asia, África o Europa”⁵⁴⁰ y por otro como “el concepto que *articula* la lógica y la genealogía conceptual (por ejemplo, el pensamiento crítico-social en América latina a partir de José Carlos Mariátegui) de mi propio discurso”⁵⁴¹. Un *paradigma otro* de discontinuidades y rupturas con la historización de la modernidad occidental.

Desde el punto de vista de Mignolo la concepción moderna del conocimiento se apoya en el cristianismo del siglo XVI-XVIII junto con las tres ideologías seculares de la segunda modernidad, conservadurismo, liberalismo y socialismo: el occidentalismo en resumidas cuentas. Si la modernidad/colonialidad dispuso una política del conocimiento unitaria, a esto se le tendría que anteponer precisamente el *paradigma otro*, si “*la colonialidad del poder* es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial”⁵⁴² tendría que ser descubierta y trascendida con otros preceptos epistemológicos plurales y diversos, aun cuando exista una crítica de la modernidad interna ésta ha contribuido a delinear las políticas del conocimiento, ya se trate de Bartolomé de las Casas o Marx todos terminan por centralizarse en el marco epistémico occidental⁵⁴³.

⁵³⁹ Walter Mignolo, “Prefacio a la edición castellana. ‘Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”, en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan Madariaga y Cristina Vega (tdr.), Akal, Argentina, España, México, 2018, p. 23

⁵⁴⁰ *Ibíd.*, p. 24

⁵⁴¹ *Ibíd.*

⁵⁴² *Ibíd.*, p.39

⁵⁴³ Mignolo a diferencia de Dussel, hace una crítica a Bartolomé de las Casas ya que supone que éste materializó una contribución clave al imaginario racial del mundo moderno/colonial cuando describe las cuatro clases de bárbaros en su *Apologética Historia Sumaria*. Citamos en extenso: ‘la primera de las cuatro clases de ‘bárbaros’ correspondía a los grupos humanos con conductas extrañas o violentas y cuyo sentido de la justicia, la razón, los modales o la generosidad era aberrante [...] El segundo significado es más acotado: todos los pueblos cuya lengua carecía de una ‘locución literal que respondiera de la misma manera que nuestras locuciones en latín’ (el autor cita un pasaje de las Casas) [...] la tercera clase de bárbaros eran los que no contaban con un sistema básico de gobernabilidad [...] la barbarie definida de esta tercera forma se refiere específicamente a la carencia de derecho y Estado [...] el cuarto criterio incluía a aquellos que eran racionales y tenían un estructura de derecho pero eran infieles o paganos por no ‘tener

La afirmación es polémica, porque da la impresión de ser un anacronismo y generalización: se juzga al pasado con los valores del presente. La colonialidad como la cara oculta de la modernidad creó los principios del conocimiento, la aniquilación epistémica y la colonización económica, política e ideológica. La raza, la clase y el género fueron el paradigma que hasta inicios del siglo XVIII fomentaron los niveles de la explotación humana como nunca antes en la historia. La colonialidad del poder es el ámbito que:

...está atravesado [en el ámbito de la dominación, el explotación y el conflicto y en cualquiera de los cuatro dominios sociales en que esto se entretajan (trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad)] por la idea de 'raza', y la idea de raza consiste, básicamente, en una clasificación y, por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior o superior⁵⁴⁴.

Estos tres componentes que Mohanty y Puwar critican como el "mantra" que ciertas izquierdas utilizan para "estar siempre" del lado de los oprimidos, son para Mignolo un imaginario que al mismo tiempo que oprimía generaba la crítica como exterioridad.

una religión verdadera ni abrazar la fe cristiana', incluso si eran 'filósofos y políticos sabios y pulidos'. Esta clasificación legitima el orden de cosas que se estableció tras la conquista. Dice que después de que las Casas define estas cuatro formas, va a plantear una quinta, que se refiere a la barbarie contraria. Esta clasificación, a diferencia de las cuatro anteriores, que eran aplicables a cuestiones específicas, podía aplicarse a cualquiera, pues tenía en la mira a todos aquellos que se dedicaban activamente al 'debilitamiento' del cristianismo. Esta barbarie contraria respondía al odio que sentían los 'barbaros' por la fe cristiana. Con este sistema de clasificación, las Casas pudo sostener que los indios eran en efecto racionales, pero que habría que ubicarlos en la segunda y la cuarta clase, aunque también en la quinta, pues existía un peligro 'real' de la disidencia que se negaba a aceptar al dios cristiano. De acuerdo con Mignolo, el proceso de reordenamiento de lo social, respondía a una conquista no sólo en el terreno de lo físico y de los cuerpos sino también a la colonización de los saberes. La jerarquía racial daba por supuesto el conocimiento elevado de los europeos y el conocimiento obsoleto de los indios. Esta nueva configuración moderna fue uno de los pilares fundamentales en la idea de América; fue una invención europea que eliminó las denominaciones y estructuraciones dadas por los pueblos que habitaban esta parte del mundo muchos siglos antes de su llegada. Mignolo refiere que el fenómeno ha sido definido como 'deculturación', 'desposesión' (material y espiritual), y en épocas más recientes, como 'colonización del saber' y 'colonización del ser'. Véase Walter Mignolo, *La idea de América latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007 y "Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra", en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, pp. 297-326

⁵⁴⁴ Op. Cit. Mignolo, 2018, p. 49

Insistimos que no hay tabula rasa sino disputas que terminaban por ser subsumidas en la dinámica de la modernidad/colonialidad pero no absolutamente borradas.

Si los *locus* develan la geopolítica del conocimiento⁵⁴⁵ universal y abstracto, el *pensamiento otro* sería un espacio de producción epistemológica abierta al *des-cubrir* la violencia mítica de la modernidad/colonialidad, toma conciencia de la colonialidad, del privilegio del universalismo occidental y avanza hacia una gnosis fronteriza⁵⁴⁶. La gnosis fronteriza parte de una interacción dialógica con la epistemología unitaria desde una condición colonial, desde los conocimientos que fueron subalternizados en la conquista y colonización que no coincidían con la visión monotípica de la modernidad/colonialidad.

Pero para Orellana, Mignolo no tiene interés alguno en la “especificidad de los regímenes discursivos en que, por ejemplo, se podrían insertar respectivamente *La nueva crónica* de Poma de Ayala o *El evangelio americano* de Francisco Bilbao, sino la densidad de una historia que vincularía a estos y otros textos como discurso subalternos, oponiéndolos al espacio y el tiempo de la modernidad europea”⁵⁴⁷, lo que lleva a establecer, dice, no una afirmación del universal, sino una dicotomía entre episteme fronteriza y episteme eurocentrada, de nueva cuenta un binarismo que des-historiza las particularidades en la producción de conocimiento.

⁵⁴⁵ Walter Mignolo, “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: conversación con Catherine Walsh”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, p. 191-220

⁵⁴⁶ La elección del autor de la gnosis se da porque fue desplazada del mundo académico y subsumida por la hermenéutica y la epistemología. La gnoseología formó parte del mundo moderno colonial temprano mientras que la epistemología es un concepto ilustrado de la filosofía de la ciencia y la filosofía analítica. ‘Siguiendo la configuración previa del campo del conocimiento en la memoria occidental, emplearé *gnoseología* como el discurso sobre la gnosis y entenderé *gnosis* como conocimiento en general, incluida la doxa y la episteme’, en lo esencial critica la epistemología derivada desde Platón en la distinción doxa-episteme. Apela a una gnoseología fronteriza concebida en la intersección ‘conflictiva del conocimiento producido desde la perspectiva del colonialismo moderno (retórica, filosofía, ciencia) y del conocimiento producido desde la perspectiva de las modernidades coloniales en Asia, África, las Américas y el Caribe’. Véase Walter Mignolo, “Introducción. Acerca de la gnosis y el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial”, en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan Madariaga y Cristina Vega (tdr.), Akal, Argentina, España, México, 2018, p. 70

⁵⁴⁷ Op. Cit. Orellana, 2020, p. 74

Cabe resaltar que gnosis fronteriza busca desplazar el universalismo abstracto, revirtiendo el “epistemicidio occidental” desde la exterioridad y critica a las modernidades coloniales, o las modernidades subalternas que “han construido un marco y una concepción del conocimiento basados en la distinción entre epistemología y hermenéutica y, al hacerlo, han convertido en subalternos otros tipos de conocimiento”⁵⁴⁸. La intención de Mignolo es extirpar la hermenéutica y la epistemología desde una exterioridad radical en el espacio de la frontera: superar la distinción entre sujeto y objeto, entre epistemología y hermenéutica.

En este punto, la crítica de Enrique de la Garza Toledo es muy clarificadora y contundente, refiriéndose a la neocolonialidad (decolonialidad) señala que al afirmar la episteme occidental como una sola: “oscurece las grandes disputas entre saberes que se han dado en toda la historia de los pensadores occidentales; basta mencionar las disputas entre empiristas y racionalistas; entre positivistas y hermenéuticos; entre marxistas occidentales, positivistas, y hermeneutas”⁵⁴⁹ y queriéndolo o no, al no definir la especificidad de la crítica del positivismo asemejándola a la racionalidad moderna hacen una simplificación de la historia de la epistemología.

Para nosotros, la premisa de Mignolo resulta interesante pero confusa, modelar lo humano por negación es universal en cualquier cultura, si sabemos que el ser humano hace y rehace su mundo y éste al mismo tiempo lo hace a él, es asumir que el distanciarse del objeto es parte necesaria del proceso dialéctico de la vida, que occidente haya sintetizado esto no le resta sentido de verdad y validez, no la hace pensamiento provincial ni no coincidente con otras cosmovisiones.

Decir que no hay distinción entre doxa y episteme abre las puertas para que cualquier *locus* sea igual al otro y hace apología de la ignorancia pues sin esta distinción cualquier

⁵⁴⁸ Walter Mignolo, “Introducción. Acerca de la gnosis y el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial”, en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan Madariaga y Cristina Vega (tdr.), Akal, Argentina, España, México, 2018, p. 72

⁵⁴⁹ Enrique de la Garza, “Poscolonialidad y buen vivir: crítica epistemológica y de factibilidad”, en *Crítica de la razón neocolonial*, Enrique de la Garza Toledo (coord.), UAM, UMEST, CLACSO CONICET, Buenos Aires, 2021, p. 29

cosa (incluida la parte más negativa) es válida, al mismo tiempo se fragmenta a tal nivel que termina por situarse en lugares única y exclusivamente personales, des-historizados y presentistas, para muchos críticos, lo decolonial al ser un extremo puede llegar a tocarse con lo que precisamente intenta desterrar⁵⁵⁰.

De este modo de la Garza afirma que el diálogo entre saberes no es una invención del poscolonialismo: “al menos desde el giro lingüístico es ampliamente aceptado en Occidente que no puede haber un criterio tajante de demarcación entre ciencia y pensamiento cotidiano, que hay un continuum”⁵⁵¹ y del mismo modo alude que lo decolonial se equivoca al afirmar que existe un método único en el pensamiento occidental pues si el método hipotético deductivo es la propuesta positivista no es el de todas las corrientes, de modo que el resultado de la teorización decolonial es un supuesto crítico de la modernidad pero que es realmente una crítica al positivismo:

...de una manera o de otra, si algo aportaron las epistemologías occidentales fue la necesidad de la prueba fundada en la teoría. Esta cuestión no está presente sistemáticamente en los saberes tradicionales. El conocimiento científico no sólo debe probarse en la práctica, sino que debe fundarse en teorías que lo expliquen y no que sólo constaten pragmáticamente su existencia en el mundo empírico, sin saber por qué. Esta es la diferencia entre ciencia y pensamiento cotidiano, no la postulación de leyes universales, ni un método único para la ciencia en todo espacio y tiempo.⁵⁵²

Por lo que se refiere a otro de los fundamentos del *pensamiento otro*, el concepto de doble crítica (de Khatibi retomado por Mignolo) es muy importante, marca el distanciamiento entre el movimiento lineal occidental frente a la confluencia de dos

⁵⁵⁰ La gnosis fronteriza toma en cuenta la diferencia colonial y se mueve ‘rearticulando las fronteras interiores vinculadas a los conflictos imperiales y rearticulando las fronteras exteriores dotando a la diferencia colonial de nuevos significados’, fueron las conexiones del mediterráneo con el atlántico las que sostuvieron las bases de la modernidad y la colonialidad y su aparición en el 1492. De este modo, ‘el occidentalismo fue una construcción transatlántica precisamente en el sentido de que las Américas pasaron a conceptualizarse como la expansión de Europa’. Véase Walter Mignolo, “Pensamiento fronterizo y diferencia colonial”, en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan Madariaga y Cristina Vega (tdr.), Akal, Argentina, España, México, 2018, p. 121

⁵⁵¹ Op. Cit. De la Garza, 2021, p. 30

⁵⁵² *Ibíd.*

vertientes del mundo colonizado, a saber: una doble articulación de ser y estar y al mismo tiempo no-ser y no-estar. En Khatibi es el momento en que confluye lo occidental y lo islámico, un estar dentro pero al mismo tiempo fuera, (la frontera en Anzaldúa o bien lo evanescente en Echeverría), una crítica al historicismo hegeliano que recae en una historia lineal. La doble crítica (desde la gnosis fronteriza) confronta al tiempo-espacio de ese diseño global para darle un nuevo sentido a lo local, tanto desde lo interno como desde lo externo.

La doble crítica al ser un espacio de indeterminación (como la crítica subalterna) encuentra su límite en que la liberación viene determinada por los diseños globales (*la batalla perdida* de Chakrabarty). Lo que puede surgir de esa doble crítica es una cuestión radicalmente novedosa pero radicalmente igual, como una modernidad alternativa. Sostenemos así que no existe una exterioridad absoluta sino más bien una relativa, la liberación residiría en cuestionar el imaginario vigente desde el imaginario vigente, no hay exterioridad absoluta sino multiplicidades que disputarían la hegemonía pero como otro universal.

Siguiendo a Kathibi desde la lectura de Mignolo, la doble crítica no conduciría a una epistemología occidental sino a una redistribución de las geopolíticas del conocimiento, sin ello no hay gnosis fronteriza, la clave está en "*pensar a partir de conceptos dicotómicos en lugar de ordenar el mundo en dicotomías*". En otras palabras, el pensamiento fronterizo es, lógicamente, *un lugar dicotómico de enunciación* y se ubica históricamente, en la frontera (interior-exterior) del sistema-mundo moderno/colonial⁵⁵³, sostiene Mignolo que la condición espacial (física y simbólica) es epistemológica, no ontológica, pero nosotros observamos que se mueve en ambos espectros, sin el elemento ontológico, de la condición de *no-ser*, los nortes y sures no tendrían sentido, es una contradicción irresoluble: al ser dicotómica el resultado de un proceso simbiótico entre ambas.

⁵⁵³ *Ibíd.*, p. 150

Aquí el aspecto lingüístico adquiere relevancia; el *locus* relacionado con el lenguaje da el entendimiento de la cultura, las condiciones para disputar tendrían que detenerse en las formas, -como alude Mignolo- cambiar los términos de la conversación no la conversación misma. Asimismo, la lengua y la literatura quedarían en una suerte de homogeneización lingüística y cultural ya que “una de las armas más eficaces para la construcción de comunidades imaginadas homogéneas fue la creencia en una lengua nacional, ligada a una literatura nacional y que contribuía, en el campo de la lengua, a la cultura nacional”⁵⁵⁴, la epistemología occidental recrea la formación de los conocimientos válidos y el desplazamiento de los no válidos, la lengua figura como el dispositivo más seguro de la colonización: si la violencia mítica imponía el lenguaje, desde la colonialidad, la violencia simbólica encumbraba a la cultura occidental como la más acabada.

Si la geopolítica del conocimiento en el *sistema-mundo moderno/colonial* primero cristianizó, luego civilizó, después modernizó y en el siglo XX mercantilizó, la gnosis fronteriza ha atravesado cada uno de esos momentos fracturando las lenguas dominantes y haciendo resurgir las lenguas ancestrales. Si el conocimiento está ligado a las lenguas imperiales monotópicas, el mundo contemporáneo haría frente a partir de la gnosis fronteriza pluritópica, en una transculturación, “que está más allá de la lengua y las literaturas nacionales y también más allá de los estudios comparativos que presuponen esas lenguas y literaturas nacionales”⁵⁵⁵.

En el postulado de Mignolo todo conocimiento es igual de válido y no habría distinción entre ciencia, literatura, filosofía, arte, etc., es decir, que los campos del conocimiento occidental, son unos entre muchos otros y tendrían el mismo valor y al parecer no serían “tan importantes”. A partir del examen literario pretende crear un marco donde no se le conciba “como objeto de estudio (estético, lingüístico o sociológico), sino como producción del conocimiento teórico; no como ‘representación’ de algo, sociedad o ideas, sino como reflexión específicamente propia sobre los problemas humanos e

⁵⁵⁴ Walter Mignolo, “Una lengua otra: mapas lingüísticos, geografías literarias, panoramas culturales” en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan Madariaga y Cristina Vega (tdr.), Akal, Argentina, España, México, 2018, p. 292

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, p. 295

históricos”⁵⁵⁶, desde la frontera se develaría que las lenguas no fueron sometidas absolutamente al control del poder hegemónico (como ya hemos indicado, esto es una contradicción con la creencia de tabula rasa, muy presente en lo decolonial), como expresa: cuando tratamos con las lenguas al interior de la modernidad/colonialidad lo primero que descubrimos son condiciones plurilingües que entraron en conflicto, punto muy cercano con *Malitzin la lengua* de Bolívar Echeverría.

Mignolo sugiere que la lengua fue suprimida por la artificialidad de la ideología monolingüe de la modernidad. Si su unión con el territorio creó el escenario para esa subsunción, el “bilenguaje” lo cuestionaría. Por bilenguaje entiende que no se trata de un bilingüismo en donde ambas lenguas “se mantienen en su pureza pero al mismo tiempo en su asimetría. [El bilenguaje] no es una cuestión gramatical sino política, en la medida en que el propio foco del bilenguaje está reenderezando la asimetría de las lenguas y denunciando la colonialidad del poder y el conocimiento”⁵⁵⁷, no existiría una localización geográfica territorial de la lengua y la escritura, porque no se pueden limitar las fronteras⁵⁵⁸.

Si el bilenguaje se enlaza con la frontera y ésta es difusa, la globalización lingüística contribuirían a hacerlas aún más difusas, por ende, escribir en cualquier idioma no tendría que ver ya con el imperialismo en la lengua, sino con la primacía política del lenguaje. Coincidimos en que la lengua adquiere ventaja si viene de los países imperiales, aunque

⁵⁵⁶ *Ibíd.*, p. 297

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, p. 305

⁵⁵⁸ Cuando anota los desplazamientos entre quienes escriben en español y están en Estados Unidos y quienes escriben en inglés y no están en Estados Unidos, intenta justificar las razones que lo motivan a escribir en inglés. La principal razón que arguye es que el inglés al ser lengua imperial si es tomada en cuenta, toma visibilidad. Para él, su actitud es bilenguajeante, piensa desde el sur escribiendo desde el norte, una inversión de los términos de la conversación. Intuimos que excluye el elemento de transculturación (referido más arriba) en los espacios físicos ateniéndose exclusivamente a los espacios simbólicos, cuestión problemática ya que ambos coexisten, habitar un lugar, habitar una lengua, es en última instancia dialéctica de tiempo-espacio, pasarlo por alto es un determinismo. Así, su justificación no se mantendría en la frontera, asume el punto de vista de la lengua imperial, así lo que importaría es el contenido de la conversación y no los términos, contradicción con su propio postulado. El criterio es indeterminado, sabe que no puede escribir en otra lengua que no sea la imperial porque la disputa por el universal sería infructuosa, lo que nos lleva a pensar que a pesar de que la corriente decolonial niega ser una lucha por la hegemonía sí lo es, por lo consiguiente la pluriversalidad no es una opción epistémica sino un nuevo universal.

no queda claro hacia donde se tendría que dirigir la lucha, si indica que no hay que confundir lengua con territorialidad, pero territorialidad tiene un sentido simbólico, no habría ninguna justificación más que una elección personal para escribir en inglés o en español, es por eso que su obra (mucho de ella) deba ser traducida al español (la escribe en inglés), lo que se incrusta en la tradición epistemológica que está poniendo en cuestión, en este sentido:

...la llamada neocolonialidad es -como la poscolonialidad- un relativismo; más que perspectivas contrapuestas en su núcleo constituye una variante de la misma poscolonialidad, con fuerte énfasis en el lenguaje como vía principal de dominación y marginación de otras relaciones. En esa medida, es también un poscolonialismo cognitivo: la realidad que más interesa es la discursiva, a pesar de qué autores como Quijano traten de matizar esta conclusión.⁵⁵⁹

En el examen de Mignolo, el bilenguajeo celebra la ruptura de una globalización donde las historias locales quedaron subsumidas por los diseños globales, lo que ofrece el bilenguajeo es mostrar la ideología de la modernidad/colonialidad y su interés incesante por homogeneizar la cultura en pro de una sola: la occidental. El bilenguajeo es la condición necesaria de comunicabilidad de la gnosis fronteriza, quienes se mueven al interior-exterior de la frontera asumirían dicha lengua, que son todas y ninguna a la vez, el bilenguajeo “como forma de vivir las lenguas en un mundo transnacional, como proyecto educativo y epistemológico, descansa sobre una crítica de la razón, de las estructuras disciplinarias y de la cultura académica cómplice de las lenguas nacionales imperiales”⁵⁶⁰, la pregunta que nos suscitan esto es: en dónde se encuentra la frontera, quien la habita, somos todos sujetos fronterizos, en qué condiciones diríamos eso, cómo saber si estoy o no en la frontera.

Ahora bien, señalar quienes son los sujetos bilenguajeantes es igualmente nebuloso, si se dicta desde lo externo se convierte en una prescripción que colocaría a unos entre los

⁵⁵⁹ Op. Cit. De la Garza, 2021, p. 35

⁵⁶⁰ Walter Mignolo, “El amor bilenguajeante: pensando entre lenguas”, en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan Madariaga y Cristina Vega (tdr.), Akal, Argentina, España, México, 2018, p. 350

que saben y a otros entre los que no saben y por el contrario, si es una elección meramente individual (aun siendo colectivizada) se corre el riesgo de que algunos asuman una postura sin compromiso político⁵⁶¹. Sostenemos que el razonamiento de descolonización decolonial necesita redefinir los términos y los contenidos de la conversación en estrecha relación con la propia formación occidental, antes de una superación habría que asumir aquello que nos ha constituido y nos constituye, ya que como señala De la Garza:

...el poscolonialismo, que coloca como eje de las desigualdades entre colonizador y colonizado, oscurece el dominio del gran capital en el nivel internacional, desvía las luchas hacia combates discursivos, en los que es más importante la raza que la explotación y, sobretodo, equipara la lucha con la evasión del pensamiento tradicional y del buen vivir hacia los márgenes. En esta medida, la poscolonialidad resulta funcional al capitalismo al plantear luchas puramente discursivas y, a la vez, la salida en falso de las formas tradicionales del pensar y de producir.⁵⁶²

La modernidad/colonialidad apostó por el establecimiento de pautas culturales homogeneizantes que a lo largo de más de quinientos años ha tomado diferentes formas que han desplazado otros conocimientos. La lengua hegemónica fue uno de los dispositivos que más efecto ha tenido en la ideología y el *ethos*. La gnosis fronteriza no funciona como contracultura sino como “negación de la negación de la ‘barbarie’; y no una síntesis hegeliana, sino la absolución de los principios ‘civilizadores’ en la ‘civilización de la barbarie’: una ‘fagocitosis’ de la civilización por los bárbaros, más una conquista de la civilización por los bárbaros”⁵⁶³, es la barbarie negando tal condición pero asumiéndola como un propósito liberador ya no emancipador, la exterioridad en su absoluta radicalidad.

⁵⁶¹ Lo que opinamos una sociedad hipercrítica: reducto de la crítica donde todos somos víctimas absolutas o victimarios absolutos, lo que termina por desmembrar las luchas. El interrogante que surge: cuál o cuáles luchas son más importantes o cuál o cuáles deberían ser primero, lo que nos lleva al debate de la fragmentariedad.

⁵⁶² Op. Cit. De la Garza, 2021, p. 49

⁵⁶³ Walter Mignolo, “Globalización, mundialización: procesos de civilización y reubicación de las lenguas y de los conocimientos”, en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan Madariaga y Cristina Vega (tdr.), Akal, Argentina, España, México, 2018, p. 382

Hasta este punto hemos intentado discutir con el autor las premisas que creemos tendrían que repensarse en el ámbito de la descolonización, tocaría caminar hacia lo propiamente decolonial en los núcleos del debate. La cultura y lo epistemológico, a nuestro parecer el elemento sustancial de su crítica, razones que llevarían a los pensadores decoloniales a interpretar que lo académico intelectual de occidente son los espacios por disputar, la preguntas que surgen son: quiénes podrían disputar esas esferas, habría que salir de ellos, reformarlos o desaparecerlos absolutamente (más adelante estudiaremos a Catherine Walsh para entender este punto).

La creación de la academia y su llegada a esta parte del mundo significó los grandes desplazamientos de las sabidurías de los pueblos sometidos en pro de la racionalidad institucionalizada, desde su lectura de Chakrabarty, Mignolo destaca que el desplazamiento es una subalternización del conocimiento. Epistémicamente se importaría un método que debió ser rediseñado en términos de la diferencia colonial. La gnosis fronteriza develaría esta diferencia y aboliría la disciplinarización de las ciencias:

...partiendo del problema en lugar de partir del método, asumiendo la diferencia colonial como genealogía conceptual en lugar de la genealogía de las ciencias sociales (o la cultura académica en general), libera al conocimiento de las normas de las disciplinas. Pero sobretodo, hace visible que la producción de conocimiento desde la diferencia colonial tiene que afrontar los 'silencios' de la historia y la 'diferencia' de la colonialidad, es decir, la diferencia colonial⁵⁶⁴. [Recurriendo a una diversidad o diversalidad, lo que denominamos la aspiración universal decolonial]

1.4 A vueltas con las preguntas ¿qué es lo decolonial?

La corriente decolonial ha tomado mucha relevancia en el mundo académico y es un punto nodal en muchas disertaciones sobre descolonizar el mundo. Esta investigación se enfoca en observar ciertos elementos de sus hipótesis, no creemos que el desdén o la cancelación sea una herramienta legítima, tampoco pensamos sea un tendencia de moda, sino que buscamos establecer un diálogo crítico que pueda confluir con otras

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, p. 385

perspectivas si es que es posible. En la lectura que hemos venido realizando pensar lo decolonial resulta en un tarea algo compleja en la medida en que no se trata de una cuestión homogénea, sino más bien muy abierta.

Lo decolonial disputa la geopolítica y corpopolítica⁵⁶⁵ del conocimiento, es una búsqueda por la desaparición unitaria de la modernidad/colonialidad, un escenario distinto del universalismo abstracto y de la epistemología monotópica, una perspectiva política que distingue “entre ‘el pensamiento descolonial’, que puede ser estudiado y analizado sin necesariamente pensar descolonialmente, y el ‘pensar descolonial’, que es una manera de pensar el mundo y la disciplinas que tratan de explicarlo”⁵⁶⁶.

El pensar decolonial no dice cuál es mejor, es una *opción* entre las muchas existentes, una *opción* que cuestiona la epistemología monotópica (que en última instancia es una de las grandes aportaciones de Mignolo a lo decolonial y al debate de la descolonización). “Para comprender el pensamiento descolonial es imperativo dejar de lado la idea de que hay sólo una lógica en el mundo, aquella que la modernidad, y que no hay otra manera de pensar que pensar modernamente, lo que supone de entrada universales abstractos opuestos”⁵⁶⁷.

No es que el inconveniente sea que sólo existe un pensamiento moderno porque realmente no es uno solo, sino que éste atraviesa a las otras formas de pensar, trascender absolutamente la epistemología moderna es prácticamente una imposibilidad, un pensar interdisciplinario o transdisciplinario posibilitaría marcos epistémicos donde la diversidad confluye, el resultado es relativo y no absoluto, no estamos seguros por ejemplo de que exista una distinción fundamental entre el *locus* académico y práctica

⁵⁶⁵ Enfatiza Mignolo: ‘la biopolítica es un análisis, posmoderno, del control de los cuerpos implementado en la construcción de la idea de modernidad; corpolítica, por su parte, remite a la otra mitad de la ecuación: la que hacen los cuerpos que no se dejan controlar por la biopolítica. La corpopolítica es un concepto descolonial; la biopolítica es un concepto posmoderno’. Véase Op. Cit. Mignolo, 2015, p. 147

⁵⁶⁶ Walter Mignolo, “Pensamiento descolonial y desoccidentalización: conversación con Francisco Carballo, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, p. 82

⁵⁶⁷ *Ibíd.*, p. 84

política, en el caso de la investigación que nos compete y bajo los argumentos de Mignolo, realizamos un análisis decolonial (una teoría) pero no una forma de pensar el mundo (una práctica).

Construir un proyecto de descolonización relacionado con otras opciones, (éstas pueden ser marxistas, económicas filosóficas, etc.) es el fin último decolonial, de ahí que la red modernidad/colonialidad esté conformada por expertos de diversas disciplinas que buscan cuestionar sus principios epistemológicos. La geo y corpopolítica del conocimiento son aperturas sin esencialismos ni determinismos: opciones que parten de del reconocimiento de la colonialidad, “el pensamiento decolonial es eminentemente geo y corpolítico. Ambos están ligados en los procesos de descolonización del saber y del ser. Son dos aspectos fuertemente interdependientes a través del racismo y del patriarcado”⁵⁶⁸. Estas condiciones nos llevan a reafirmar que lo decolonial es una teoría del conocimiento dentro del paradigma moderno, que ciertamente lo cuestiona pero no lo trasciende en absoluto⁵⁶⁹.

En la historización de Mignolo, el pensar decolonial no surge en la teorización que aparece a mitad del siglo XX sino en las resistencias desde el inicio de la modernidad/colonialidad, experiencias invisibilizadas por la academia humanista del renacimiento y que en el mundo contemporáneo tienen dos dominios de manifestación distintos. Por un lado “el conocimiento generado por los movimientos sociales, como el Taky Onkoy de ayer, el zapatista de hoy, los movimientos de liberación en Asia y África en la segunda mitad del siglo XX o el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas en los últimos años”⁵⁷⁰, dominio de las éticas y políticas desde la geo y corpopolítica del conocimiento.

⁵⁶⁸ *Ibíd.*, p. 104

⁵⁶⁹ La crítica epistemológica de la modernidad es una crítica del eurocentrismo que debe partir de la exterioridad para quitarle precisamente su eurocentrismo, si el *sistema-mundo*, los estudios poscoloniales y la posmodernidad son críticas eurocéntricas del eurocentrismo, lo decolonial parte de la geo y corpopolítica del conocimiento y no ya de la ego y biopolítica porque estos elemento aun siendo críticos no toman en cuenta la colonialidad lo que haría que se ubicaran en un espacio critico pero eurocéntrico.

⁵⁷⁰ *Op. Cit.* Mignolo, 2015, p. 152

Por el otro, “un conocimiento escolarizado e intelectual (definido como alta educación), asociado a la universidad y a la prensa, que no siempre fue producido en la universidad”⁵⁷¹ y que para Mignolo representaría la pluriversalidad y las opciones del conocimiento como crítica del universalismo y afirmación de los conocimientos subalternizados por el eurocentrismo entendido como ontología legitimada por el mito de la modernidad que fundaron “los principios y la acumulación del conocimiento/significado que fueron fundados y elaborados en griego y latín y traducidos a las seis lenguas imperiales europeas (italiano, español, francés, portugués, alemán e inglés)”⁵⁷².

El pensar decolonial no es un universal abstracto que se presenta como única verdad (aunque como ya hemos visto, todo lo que no se ciña a la colonialidad termina por ser ontología) sino como una opción. Expresar desde la egopolítica del conocimiento es partir de la suspensión “tanto de la sensibilidad como de la localización geohistórica del cuerpo. Fue precisamente esa supresión lo que hizo posible que la teopolítica y la geopolítica del conocimiento se proclamaran universales”⁵⁷³, este *locus* oculta la diferencia colonial del mundo pero no deja de ser como otras historias locales:

...a diferencia de la descolonialidad, el punto de origen de conceptos tales como *modernidad* y *posmodernidad*, de las rupturas epistémicas y los cambios paradigmáticos, fue Europa y su historia interna. Estos conceptos no son universales; ni siquiera son globales. Son regionales y, como tales, tienen el mismo valor que cualquier otra configuración y transformación regional del conocimiento. La única diferencia estriba en que las historias locales de los conceptos europeos se convirtieron en designios globales⁵⁷⁴.

Decir que todos los conceptos que sean decoloniales o pluriversales tienen el mismo valor y que cualquier concepto puede disputar la hegemonía nos lleva a la pregunta ¿todas las culturas son lo mismo?, la ambigüedad manifestada por Mignolo relativiza la

⁵⁷¹ *Ibíd.*

⁵⁷² *Ibíd.*, p. 149

⁵⁷³ Walter Mignolo, “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: sobre descolonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, p. 177

⁵⁷⁴ *Ibíd.*, p. 184

generación de conocimientos y los *ethos* culturales, si todo tiene el mismo sentido de validez y adquiere un valor de verdad igual, cualquier cosa que se genere es legítima, este relativismo intenta desaparecer las contradicciones internas en la producción epistemológica subsumiendo unas y enalteciendo otras y recayendo en la contradicción porque si todas las culturas son “igualmente buenas” porqué la occidental es inherentemente mala.

Por ejemplo, es imposible negar que el adelanto en materia de derechos humanos desarrollado por occidente es hoy un universal que se ha construido a lo largo del tiempo y que en la práctica se está aún lejos de llegar al punto de su respeto irrestricto pero que nadie diría que no son necesarios o que hay que eliminarlos, sostenemos que el valor de los conocimientos producidos por el pluriverso cultural es muy importante y necesita ser introducido a los distintos espacios educativos y al mismo tiempo afirmamos que hay culturas que han tenido un proceso de desarrollo mucho más efectivo que otras⁵⁷⁵.

Quisiéramos discutir algunas opiniones complejas en Mignolo. Primero, dice que no es necesario pasar por la modernidad para pensar, lo espinoso reside en que no se trata de aceptar que así han sido las cosas y no las podemos cambiar sino de asumir que lo moderno es nuestro y que es imposible, al menos en nuestro contexto, no pensar “modernamente”, que los despliegues y los matices son necesarios para no caer en la trampa esencialista, que la crítica no es borramiento y que lo decolonial es una opción abierta que puede integrarse por muchas cosas.

Segundo, las modernidades alternativas o subalternas no son una opción, al reclamar “su derecho a existir reafirman el imperialismo de la modernidad occidental disfrazado de modernidad universal”⁵⁷⁶, si retomamos las nociones de Bolívar Echeverría (la

⁵⁷⁵ La generalización apresurada desdeña el aporte de un conocimiento regional, esto es muy complejo en la medida en que coloca ciertos avances científicos a la par de otros que no han podido desarrollar modificaciones en la vida concreta de los sujetos. Por ejemplo, decir que la medicina occidentalizada está en el mismo nivel que el chamanismo es riesgoso en tanto qué si bien el chamanismo puede intervenir en ciertos padecimientos lo cierto es que es limitado en la salvaguarda de la vida con respecto a padecimientos más complejos, no decimos que no tenga valor epistémico y político, pero esencializarlo como epistemología del mismo nivel nos parece un equívoco.

⁵⁷⁶ Op. Cit. Mignolo, 2015, p. 185

modernidad no es un periodo de tiempo particular sino uno que a lo largo de la historia humana ha tenido diversos despliegues) el problema reincide en distinguir entre esencia de la modernidad y modernidad realmente existente (modernidad capitalista), sin esta distinción la modernidad se abstrae y hay contradicción al decir que no se busca eliminar la modernidad porque ésta no sería otra cosa que colonialidad.

Tercero, si modernidades alternativas o subalternas son opciones, éstas “niegan e intentan impedir el desarrollo del pensamiento fronterizo y de la opción descolonial”⁵⁷⁷, antagonismo binario donde la razón de ser de otros planes no decoloniales es impedir que éste se despliegue en su totalidad. Asume una actitud cuasi esencialista al decir que “nada impide que un cuerpo blanco en Europa Occidental pueda sentir cómo la colonialidad opera en los cuerpos no europeos. Comprenderlo consiste en una tarea racional e intelectual, no experiencial”⁵⁷⁸, esto resulta extremadamente complejo, parece que concreta los sentires *a priori*: pensar descolonialmente es siempre sentir la herida y “pensar modernamente” es sólo pensar racional; representa el binarismo que critica, como ya lo había descrito Mónica Espinoza.

Si para Mignolo la localización es un elemento fundamental en la producción de conocimiento su alusión a un pensamiento fronterizo fuerte y uno débil abona a la distinción entre los que pueden y no pueden “pensar” ya sea por dentro o por fuera de la modernidad. Para Castro Orellana estos elementos potencian al mismo tiempo un déficit y un valor suplementario ya que “por una parte, estaría la carencia constitutiva de todo pensamiento comprometido, aunque deslocalizado, la ausencia de la marca del dolor que nace del lugar desde el que se habla”⁵⁷⁹, es decir, sin herida no habría posibilidad de pensar desde una gnosis de frontera, lo que limita a los hablantes de una u otra geografía.

“Por otro lado, se encontraría la paradójica potencia del desheredado, el ‘blues’ de legitimidad que otorga hablar en primera persona de la violencia y la exclusión”⁵⁸⁰, es

⁵⁷⁷ *Ibíd.*

⁵⁷⁸ *Ibíd.*, p. 186

⁵⁷⁹ *Op. Cit.* Castro Orellana, 2020, p. 80

⁵⁸⁰ *Ibíd.*

decir, nadie si no es un subalterno puede decir nada con respecto de ello, pues o se busca neocolonizar el discurso o vaciar de contenido, en cualquier caso quien no “posea la herida” y no sea subalterno tendría que callar o bien asumir que su pensamiento es cerrado. Pero como observamos en la reflexión de Césaire y Fanon, el colonizador también está atravesado por esa herida.

Ahora bien, esto tiene una consecuencia epistémica y política importante puesto que no ya no sólo se trataría de una diferencia teórica, sino que “aquello que permite discriminar la fortaleza o la debilidad del *pensamiento fronterizo* representa una estructura étnico-racial que es modelada por el lugar y condiciona el valor superior de una perspectiva. De esta forma, *la colonialidad del poder*, como un principio constitutivo del *sistema-mundo moderno*, ha quedado completamente invertida y reproducida al interior del proyecto decolonial”⁵⁸¹ y de esta manera afirma Orellana, estas diferencias entre pensamiento débil y fuerte emergen aun dentro de la propia perspectiva decolonial lo que, nuevamente, más allá de ser una perspectiva distinta deja entrever que:

...si la diversidad del pensamiento único occidental posee como principio operativo común la violencia, la exclusión y el ocultamiento de la misma, y si la perspectiva *decolonial* se caracteriza por ser la expresión discursiva única de la *herida colonial*, es necesario concluir que el *pensamiento fronterizo* dispone de un *privilegio epistémico* real frente al pretendido e ilusorio privilegio de la ratio europea. Mignolo sería más honesto intelectualmente si lo reconociera de forma explícita: el *border thinking* se fundamenta en el privilegio de la víctima para denunciar la *herida colonial*⁵⁸².

Con todo, la opción decolonial se presentaría en dos terrenos: el de las ciencias sociales y el de las opciones políticas dominadas por las estructuras hegemónicas. En la primer manifestación, anular la objetividad de la ciencia (la que piensa en el objeto, la que se dirige al enunciado y no a la enunciación) “se vuelca hacia el sujeto enunciante; se desprende de la fe en que el conocimiento válido es aquel que se sujeta a las normas disciplinarias, esto es, al conocimiento por gestión empresarial mediante las reglas

⁵⁸¹ *Ibíd.*, p. 81

⁵⁸² *Ibíd.*, p. 83-84

impuestas por el grupo de seres humanos que aceptan jugar ese juego”⁵⁸³, en la segunda se trasciende el hecho político de ser de izquierda, no se localiza en el tiempo de la modernidad/colonialidad y no hay por tanto un presente poscolonial, no parte teóricamente de Platón o Aristóteles, sino de Guamán Poma o de lo indígena; “el potencial epistémico y descolonizador está ya presente en la ‘nueva corónica’. Guaman Poma miraba y comprendía desde la perspectiva del sujeto colonial y no del sujeto moderno que en Europa comenzó a pensarse a sí mismo como sujeto en y a partir del Renacimiento”⁵⁸⁴.

Nuestra deferencia es que la relectura de Mignolo sobre el origen de (s) colonial es un anacronismo que hace una ontología (aunque afirme lo contrario): si Platón o Aristóteles no son parte de nuestra “tradicción”, si el cogito cartesiano no puede representar⁵⁸⁵ a la parte colonizada al constituirse en la premisa de la conquista y la ciencia natural sólo sirve a los intereses de la dominación, “lo occidental” no podría ser nuestro y nada tendrían que ver con lo colonizados, no creemos que “cambiar” los términos de la conversación y ahora colocar en el centro a las figuras ocultadas por la epistemología monotópica de la modernidad a pensadores “protodecoloniales” que sí pudieron pensar el mundo más allá de la modernidad sea el camino a seguir, pues solo sería un inversión y hemos analizado que pasa cuando los términos se invierten.

Esto además resulta problemático, no en el sentido de que no debemos leer y traer al debate a pensadores de la resistencia, sino en asumir que los anacronismos son parte fundamental de la descolonización, queda claro por qué Guamán Poma es un liberador y Bartolomé de las Casas un filósofo eurocéntrico. Para Orellana la diferencia que Mignolo establece entre ambos pensadores es que “aunque ambos autores escriban desde el soporte intelectual del cristianismo y lo hagan para reivindicar la subalternidad

⁵⁸³ Walter Mignolo, “La opción descolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, p. 253

⁵⁸⁴ *Ibíd.*, p. 269

⁵⁸⁵ Walter Mignolo, “Pensamiento fronterizo y representación: conversación con María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, pp. 369-396

indígena, el primero dispondría del privilegio de pertenecer a la cultura amerindia y el segundo padecería del ‘déficit epistémico’ de no ser un desheredado”⁵⁸⁶. Así, metodológicamente se establece una analogía entre modernidad y decolonialidad, el riesgo radica en que se pierde rigurosidad tanto en lo histórico como en lo político: que todo cambie para que se mantenga igual, se reproduce el marco de la ciencia occidental (no habría indisciplina), sólo se cambiarían las fuentes.

Si lo decolonial no es una perspectiva disciplinaria nueva, ni una ciencia social, sino una “nueva (pero tradicional) forma de resistir el mundo”: una moderna revestida de no moderna. Destruir la colonialidad como diría Aníbal Quijano, involucraría una desobediencia epistémica y una gramática de la descolonialidad, la pregunta es en dónde se hallaría esa nueva gramática, si para Mignolo es la herida colonial lo que especificaría el rumbo de las nuevas políticas liberadoras: arte⁵⁸⁷, educación (aunque es muy interesante ver como Freire es apenas mencionado en la mayor parte de la postura decolonial, Mignolo apenas le dedica una página) ciencia, política, etc., tendríamos que repensar si el pensamiento de Mignolo construye un “nuevo canon académico, con una jerga específica, unos autores referenciales y un aparato conceptual propios, para insertarse preferentemente en el espacio de circulación del conocimiento dentro de las universidades norteamericanas”⁵⁸⁸, o como señala Silvia Rivera Cusicanqui:

...sin alterar para nada la relación de fuerzas en los ‘palacios’ del Imperio, los estudios culturales de las universidades norteamericanas han adoptado las ideas de los estudios de la subalternidad y han lanzado debates en América Latina, creando una jerga, un aparato conceptual y formas de referencia y contrarreferencia que han alejado la disquisición académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes. Los Mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio, recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalternidad India y de

⁵⁸⁶ Op. Cit. Orellana, 2020, p. 81

⁵⁸⁷ Véase Walter Mignolo, “Aesthesis descolonial”, “Activar los archivos, descentralizar las musas: el Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas de Singapur” y “Estéticas descoloniales: conversación con Francisco Carballo”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, pp. 399-455

⁵⁸⁸ Op. Cit. Castro Orellana. 2020, p. 88

múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización⁵⁸⁹.

1.5 ¿Cómo no hablar desde el eurocentrismo?

Para finalizar este apartado quisiéramos discutir con el autor su perspectiva gramatológica y la desobediencia epistémica⁵⁹⁰. Desobedecer involucra romper las reglas, es un no-hacer lo que parece estamos obligados, una pelea con lo establecido, una separación y en última instancia una confrontación. Ante la pregunta de si la opción decolonial desobedece epistémicamente la respuesta es ambivalente, es una postura que ha venido a colocar temas muy profundos de la condición de colonialidad. Lo que ha generado la polémica es por qué se mantienen en la hegemonía academicista que pretenden destruir, mucho se ha observado la contradicción performativa de criticar la universidad como institución ilustrada pero escribir desde ese *locus*, la crítica no es que estén ahí sino que su hacer termina legitimado por la epistemología monotópica.

Si la tarea más apremiante de la opción decolonial es separarse epistémicamente, la colonialidad tendría que abrirse a la reconstrucción y “restitución de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados por la idea de Totalidad definida bajo el nombre de modernidad y racionalidad”⁵⁹¹, con ello vendría un *delinkig* que supone las distancias entre lo decolonial, lo posmoderno y lo poscolonial. Lo decolonial se convierte en “*desprendimiento* epistémico en la esfera social (también en el ámbito académico, por cierto, que es una dimensión de lo social), mientras que la crítica post-colonial y la teoría crítica son proyectos de transformación que operan y operaron

⁵⁸⁹ Silvia Rivera Cusicanqui, “Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en *Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Retazos, Tinta limón ediciones, Buenos Aires, 2010, pp. 57-58

⁵⁹⁰ Walter D. Mignolo, “La revolución teórica del zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015, pp. 339-368

⁵⁹¹ Walter D. Mignolo, “Desprendimiento epistemológico, emancipación, liberación, descolonización”, en *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010, p. 14

básicamente en la academia Europea y Estadounidense. De la academia desde la academia”⁵⁹².

La perspectiva decolonial parece “disociada” de la dimensión social académica, está pensando por fuera de sus márgenes (cosa que como ya dijimos es performativamente contradictorio) pero escribe precisamente desde el espacio académico. Cuando los referentes son autores o activistas heridos colonialmente pensamos una forma de proyección de una subjetividad como exterioridad interna, decir que se toma al objeto como sujeto no necesariamente es un desprendimiento. Si la producción epistémica se da en el mismo espacio puede o no, tener injerencia en lo social pero definitivamente está circunscrito a un tipo de discursividad que termina por ser acotado a los marcos de su propia reproductibilidad. Es un locus limitado a la esfera que pretende desobedecer.

La desobediencia es confusa, en ocasiones resulta forzado colocar a los pensadores en la lupa decolonial, si pensamos en el concepto de emancipación, una gramática decolonial lo rechazaría por pertenecer al ámbito cerrado, a diferencia del concepto de liberación, no sabemos en qué medida se puede hacer la inversión si ambos fueron generados por la retórica de la modernidad. Siguiendo a Mignolo el acento se pone en la liberación cuando la emancipación excluye la cuestión de la raza, el género y la clase, sostiene que “los textos del Aimée Césaire y Franz Fanon pueden ya considerarse fundadores de los discursos de liberación y del pensamiento descolonial”⁵⁹³. Que los procesos de descolonización de Aimé Césaire y Frantz Fanon tengan una vinculación con lo decolonial hoy, es más bien la lectura y relectura que se le da a estos textos al contextualizarlos en la actualidad, no es el texto en sí mismo, forzarlo es un retorno sesgado, no haríamos teoría a partir de la realidad sino lo contrario.

⁵⁹² *Ibíd.*, p. 15

⁵⁹³ Walter Mignolo, “La retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad”, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010, p. 23

La búsqueda por distanciarse del concepto de emancipación⁵⁹⁴ se alinearía en una ética y política del conocimiento que surge de las ruinas que los procesos de colonización dejaron, la geo y corpolítica del conocimiento harían frente a la violencia mítica de la modernidad y la descolonización decolonial apelaría a que “nadie detenta la razón y verdad absoluta y, por lo tanto, ninguna persona (ningún colectivo, ninguna iglesia ni ningún gobierno) de izquierda de derecha, puede ofrecer una solución para la población del planeta en su conjunto”⁵⁹⁵.

Podemos inferir que la pluriversalidad tiende hacia una fragmentación de la verdad, si nadie detenta la razón y la verdad, la pérdida del sentido de universalidad pondría de manifiesto que no se puede luchar por la hegemonía y mucho menos buscar alternativas a la modernidad. En cada fragmento y paradigma no habría condiciones de disputar el poder sino simplemente desplazarlo, la afirmación se convierte en un equívoco: si afirma que nadie tiene la verdad, la afirmación se relativiza, por lo tanto es falsa.

De este modo, Mignolo orienta su atención en la figura representativa que llevaría a cabo la descolonización como ya ha acontecido en el proletariado de Marx o el subalterno en Guha o el pobre en Dussel, será el damné (en los términos de Fanon) quien encumbra la lucha por la liberación. El dilema con estas afirmaciones es que terminan en ontologías de la opresión, a saber: o se es absolutamente oprimido o se es absolutamente opresor, los puntos medios no existen, lo mismo ocurrió con lo subalterno, con el concepto de poder en Foucault, con el hombre unidimensional de Marcuse.

⁵⁹⁴ El distanciamiento decolonial sobre el concepto emancipación se encuentra en la idea de que sólo funciona como elemento constitutivo e interior de la propia modernidad/colonialidad, es decir, la emancipación no contendría el hecho de la liberación en tanto que no apela a un orden radicalmente novedoso, no se concentraría en trascender la modernidad y no cuestionaría el hecho colonial. Para la decolonialidad, la emancipación en tanto concepto es eurocentrado porque si bien busca un cambio, éste no sería estructural, siendo así que sólo funciona como momento necesario interno y lo que las exterioridades están o estarían en búsqueda sería de una libertad no moderna, que en este sentido, es una exterioridad por su potencia ontológica de la vivencia opresiva, por tanto, al no experimentar la vida moderna ‘en cuanto tal’, para la ‘víctima’ la emancipación sería realmente un nuevo límite, de ahí que la liberación como concepto desde la exterioridad es el horizonte.

⁵⁹⁵ Op. Cit. Mignolo, 2010, p. 30

Encumbrar una figura impoluta lleva, o bien a rechazar radicalmente o a afirmar radicalmente, ambas posturas recaen en un neocolonialismo donde los matices de las identidades culturales se eliminan de la ecuación. Cuando Mignolo afirma, “la descolonialidad, entendida como conjunto de procesos ética y epistémicamente orientados, políticamente motivados y económicamente necesarios, encuentra en el *damné* la figura política y filosófica central”⁵⁹⁶, entendemos que sitúa en un sujeto particular la lucha, en el paradigma fragmentario cualquiera podría serlo, he ahí la relativización.

Si estas geo y corpo-políticas del conocimiento llevarían a fracturas en los marcos de reproducción de la ego y teopolítica del conocimiento, la hipótesis es que no todo el conocimiento se encuentra en lo estrictamente académico o disciplinar, lo que generaría, –según lo entiende Mignolo– la reescritura de la historia con gramáticas distintas a la modernidad y con lenguajes que signifiquen más allá de lo que la colonialidad ha aplicado como paradigma o visión del mundo.

Lo decolonial parte de lo pluriversal, de una *paradigma otro*, del desprendimiento de la tradición clásica pero también de la crítica de la modernidad. Este paradigma invertiría esa ego política del conocimiento desde la frontera, desde una gnosis distinta a la epistemología, la descolonización del saber y del ser caminarían “desde abajo hacia arriba, de la sociedad civil activa y la sociedad política radical, hacía el control Imperial de la autoridad y la economía. Es en este sentido que la gramática de la descolonialidad está funcionando, tiene que funcionar, desde abajo hacia arriba”⁵⁹⁷, el cuestionamiento sigue siendo el mismo, cómo replantear los sitios de los arriba y los de abajo.

Esto como nos indica Castro Orellana lleva a Mignolo a no advertir que “al asumir bajo el rótulo de ‘racionalidad eurocéntrica’ las distintas modalidades de crítica interna de la propia modernidad, abandona, al mismo tiempo, una de las aportaciones de dicha crítica,

⁵⁹⁶ *Ibíd.*, p. 31

⁵⁹⁷ Walter Mignolo, “Prolegómeno a una gramática de la descolonialidad”, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010, p. 112

esto es: la superación de las dicotomías elaboradas por un pensamiento con pretensiones de universalidad”⁵⁹⁸

Refiere Mignolo con respecto de sus críticos “dichas alternativas no son simples fantasías o la imaginación de otra utopía. La liberación y la descolonización están actualmente siendo enunciadas (en los escritos o de forma oral, por lo movimientos sociales de toda índole; por intelectuales-activistas, por artistas-activistas, etcétera) desde núcleos de los espacios/tiempos (historias locales) que han sido marginalizados por las diferencias coloniales de espacio/tiempo”⁵⁹⁹, la cuestión sería: en qué condiciones lo están siendo esas otras alternativas, parece que su separación es radical y absoluta de occidente, no es que no se puedan imaginar otros mundos sino en qué condiciones se da esa imaginación, porque si se desconoce “que las reivindicaciones indígenas contemporáneas serían impensables sin un sustrato de derechos o ideas como las de igualdad o libertad, que son una herencia indiscutible de las tradiciones del pensamiento moderno”⁶⁰⁰ el uso de las mismas se convierte en maniqueo al situarlas, como “naturalmente” opuestas a occidente.

Por ello, la experiencia resulta un concepto clave en Mignolo; desde ahí entenderíamos los distintos *locus*, *prácticas otras*, *estéticas otras*, etc., con la gnosis fronteriza –que es en última instancia la gnosis de una pretensión de descolonización de gran alcance–, la libertad es el horizonte; “una emancipación abstracta universal de los humanos’, en cualquiera de sus vertientes, de derecha o de izquierda, no deja de ser la enunciación de un proyecto universal y por lo tanto imperial”⁶⁰¹ pero que “no por tener dicha convicción se abandonan inmediatamente las ideas y los conceptos que obedecen a la tradición moderna”⁶⁰², sino que los frentes de lucha no tendrían que apelar exclusivamente a la experiencia fronteriza o al pensamiento trans-moderno, de ser así se tendría que afirmar

⁵⁹⁸ Op. Cit. Castro Orellana, 2020, p. 90

⁵⁹⁹ Op. Cit. Mignolo, 2010, p. 113

⁶⁰⁰ Op. Cit. Castro Orellana, 2020, p. 91

⁶⁰¹ Op. Cit. Mignolo, 2010, p. 126

⁶⁰² Op. Cit. Castro Orellana, 2020, p. 98

que el saber decolonial “debe necesariamente constituirse como una subjetividad autocontradictoria”⁶⁰³.

Partíamos del cuestionamiento: cuál es la propuesta decolonial, concluimos que esto es una falsa pregunta; plantearla así nos llevaría a colocarnos epistémicamente en el privilegio, lo decolonial está sumido en una espiral que teóricamente puede ser positivo pero la cuestión es que esta pluriversalidad no puede estar solamente determinada en los espacios de producción académica e intelectual, lo que engendraría que lo decolonial se posicione como el dador de las voces a los que no los tienen.

Si los proyectos de descolonización vienen determinados por los intelectuales, no solamente reproduciríamos la egopolítica del conocimiento sino que se enmascararía como gnosis de frontera, habría que asumir que en este punto el papel decolonial es un trabajo de abstracción de esas nuevas formas que se están gestando en el mundo. La perspectiva decolonial puede abonar a pensar estas nuevas formas pero no puede en ningún sentido ser prescriptivo. Lo argumentado a este punto son las consideraciones más problemáticas que encontramos en Mignolo.

⁶⁰³ *Ibíd.*

2.- Reflexiones críticas en torno a la conceptualización de la colonialidad, el eurocentrismo y la epistemología [decolonial] de Ramón Grosfoguel

El siguiente apartado tiene el objetivo de reflexionar críticamente el aporte teórico de Ramón Grosfoguel otra de las voces más visibles en el pensamiento decolonial. Pondremos en cuestión algunos de sus principales postulados para dar cuenta de la necesidad de abonar a la discusión no sólo en el ámbito del proyecto de descolonización sino en las bases teóricas de la propuesta decolonial. Estos elementos tienen que ver con el eurocentrismo, el racismo/sexismo y el extractivismo epistémico conceptos que son reiteradamente expuestos en su trabajo intelectual y que consideramos tienen contradicciones que hasta el momento no han sido reelaboradas por el autor y que ya diversos estudiosos han apuntado.

La construcción del corpus se centra en sus artículos producidos en el periodo comprendido entre 2006 y 2018 pues ahí encontramos una suerte de “sistematización” de su teoría. Nuestro proceder metodológico está centrado en la propuesta de Nirmal Puwar en torno a convertir en sujeto-objeto de estudio la “tradición”, “disciplina” o “epistemología” a la cual el investigador se adhiere. Tomar postura política implica mirar los marcos de reproducción de la realidad social que investigamos para entender cómo podemos transitar hacia un estudio más complejo. En ningún sentido intentamos prescribir soluciones teóricas sino más bien problematizar un campo que hasta el momento se encuentra en disputa en el terreno académico.

2.1 Analizar desde las poses y los melodramas: hacía una metodología crítica

El trabajo de la estudiosa poscolonial británica Nirmal Puwar será nuestro referente principal en cuanto al análisis que pretendemos realizar. En su examen sobre cómo se ha constituido al cuerpo de la mujer subalterna como texto, alude a que es allí donde se inscriben toda una serie de fantasías y ansiedades académicas. A través de la figura del *melodrama* Puwar define cuatro momentos para entender la figura de la mujer subalterna en estas discursividades, de esta forma “un gran número de conceptualizaciones y composiciones oscilan entre los extremos de la victimidad y la heroicidad, la compasión

y la glorificación, aunque se sitúen en orientaciones teóricas distintas y de hecho rivales”⁶⁰⁴.

En palabras de la autora estos serían los modos en que la ansiedad academicista utiliza para calmar la incertidumbre que genera el trabajo con el otro, piensa que es preciso “considerar nuestras propias posicionalidades de un modo mucho más complejo que la ya acostumbrada exposición del ‘yo’ en el habitual mantra ‘raza’, clase y género”⁶⁰⁵. En este sentido, la figura del académico parece que se encuentra por fuera de la producción epistemológica que realiza, la propuesta que presentamos parte de las interrogantes ¿cómo es que se constituyen y construyen los entramados de significación social en el trabajo de Grosfoguel?, y ¿cómo es que en nuestras observaciones las relaciones de poder también nos constituyen?

Como asevera Puwar “al dar fe de los males y alegrías del mundo, debemos mantenernos asimismo alerta respecto de los *sujetos* (en el sentido de figuras) a los que damos vida con nuestras afirmaciones”⁶⁰⁶, pues de ello depende enteramente que éstas puedan ser sustentadas para construir un mundo más allá de las propias fronteras que el academicismo ha construido y que bajo este supuesto la crítica de Puwar al feminismo es extensible a la argumentación de Grosfoguel porque sus postulados no cuestionan su lugar de la enunciación; ni sus ideas la construcción social dentro de la modernidad/colonialidad.

La figura propuesta por el autor en torno a los oprimidos del sistema-mundo explora de manera general las condiciones de su existencia. Esto se releva en la medida en que estos textos exponen la angustia de “quien asume la ‘noble’ tarea de devolver las imágenes hasta el momento ‘deshonradas’ de las mujeres surasiáticas a su correcta imagen ‘santificada’ como obreras y luchadoras. Y el inconveniente es que ‘deshonra y

⁶⁰⁴ Nirmal Puwar, “Poses y construcciones melodramáticas”, en *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*, Sandro Mezzadra (coomp), Traficante de Sueños, Madrid, 2008, p. 239

⁶⁰⁵ *Ibíd.*

⁶⁰⁶ *Ibíd.*

santificación pertenecen al mismo orden simbólico, el de la idealización”⁶⁰⁷, no es que la construcción de la imagen sobre quién lucha, cómo lucha y para qué lucha sea el dilema, lo que resulta inconveniente es la idealización que sobre ello recae, es decir, una construcción idealizada sobre el cómo, el quién y el para qué; esto es un riesgo en la medida en que se puede esencializar el papel de los actores en la construcción de su mundo de vida. En todo caso las construcciones idealizadas:

...permiten que los estudiosos académicos ocupen una posición de sujeto que:, (1) asume la noble tarea de remarcar la situación de las mujeres subalternas en las metrópolis de Gran Bretaña; y (2) esperar generar un cambio social a través de esta ilustrada tarea, mientras las huellas de la filantropía social permanecen selladas entre las páginas de la investigación, (3) al aliarse con los subalternos de Occidente, se crean, entre aquellos compañeros suyos que se resisten al género y la raza, una posición de sujeto cuya radicalidad se considera mayor que la del más radical de los marxistas⁶⁰⁸.

Por lo consiguiente, la posición política sería un tipo de adhesión que siempre es externa y que termina por exotizar lo otro, ya sea a través de la victimización absoluta, donde los engarces entre las diversas figuraciones de ser y estar son básicamente eliminados o a través de una proyección discursiva que termina por estar anclada en un *locus* de enunciación diferenciado radicalmente. La tesis principal que proponemos se sitúa en que por más que los investigadores (en este caso decoloniales) “a diferencia del turista medio, declaren ser sensibles a las vidas que analizan (ya sea en las calles, los clubs de las metrópolis, en pueblos remotos o en textos culturales), su mirada también pretende viajar, ‘mirar’, ‘escuchar’ y ‘probar’⁶⁰⁹, de allí que este enaltecimiento no sería más que una manera de encubrir la exotización antropológica clásica de observar de manera abstracta: el *otro* funcionará como un dispositivo de las propias angustias.

Bajo estos supuestos es que pretendemos realizar una lectura de lo propuesto por Grosfoguel, asumir que nuestra posición política es muy cercana con la teorización

⁶⁰⁷ *Ibíd.*, p. 247

⁶⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 247-248

⁶⁰⁹ *Ibíd.*, p. 253

decolonial y que si nos suscribimos a ella no implica que no podamos realizar este ejercicio; no basta con simpatizar con una teoría como lo sostenía Hall, sino entrar en conflicto con ella nos develaría las posibilidades que tiene de ser más extensiva, problematizarla para construir marcos epistemológicos más sólidos en tanto busquemos un proyecto descolonizador más abarcativo. Como recalca Puwar, tenemos que convertir el mundo académico en objeto de estudio.

2.2 Dialogar con la filosofía occidental ¿es siempre una trampa eurocéntrica?

Uno de los aspectos más interesantes en la producción teórica de Ramón Grosfoguel es la lectura que realiza sobre Descartes, Hegel y Marx, para el autor *grosso modo*, estos son los representantes más fieles del eurocentrismo. En las propuestas filosóficas de estos tres autores (y en la de otros) se encontraría el proyecto epistemológico que va a encubrir los saberes del mundo *no-occidental*. Esta diferenciación le sirve como base para señalar a estas posturas como las responsables de lo que acontece en la vida social desde la emergencia del sistema-mundo moderno/colonial. Para Grosfoguel, Occidente erigió como el fundador del pensamiento moderno a René Descartes; a través de su máxima *pienso luego soy* dirá que el conocimiento se universaliza al ser eterno y al estar más allá del tiempo y el espacio, una equivalencia con la mirada de Dios en el medioevo. Pero para poder fundar esta mirada desde el ojo de Dios:

...era fundamental desvincular el sujeto de todo cuerpo y territorio, es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacio temporal. De ahí que el dualismo sea un eje fundamental constitutivo del cartesianismo. El dualismo es lo que le permite situar al sujeto en un 'no-lugar' y en un 'no-tiempo' que le posibilite hacer un reclamo más allá de todo límite espacio-temporal en la cartografía de poder mundial.⁶¹⁰

Era necesaria una abstracción total del sujeto desde un diálogo constituido realmente como monólogo sin ninguna relación con otros seres humanos; un sujeto autogenerado. Esto tuvo como consecuencia que el sujeto de la enunciación quedara borrado, una

⁶¹⁰ Ramón Grosfoguel, "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial", en *Tabula Rasa*, No. 9, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá-Colombia, 2008, p. 201

filosofía del punto cero, refiriéndose a lo propuesto por Santiago Castro-Gómez⁶¹¹. Según el autor esto configuró el mito epistemológico de un sujeto que tiene acceso a la verdad universal por fuera del tiempo-espacio y sólo a través de sí mismo.

Quisiéramos discutir su siguiente afirmación: “lo que va a perdurar como una contribución más permanente del cartesianismo hasta hoy en día es la filosofía sin rostro del punto cero que será asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico”.⁶¹² El autor no está discutiendo la filosofía cartesiana sino que está asumiendo una posición dada con anterioridad a través de la crítica al solipsismo. El cartesianismo sería la extrapolación hacia la forma en que Occidente ha constituido las producciones de saber, observamos que esto conlleva cortes y saltos cuantitativos muy importantes, desde la máxima *pienso luego soy* en el siglo XVII se va hasta la ciencia en el siglo XIX en relación casi directa y como ya revisamos en la crítica de la Garza, esto es no la crítica a un sistema epistemológico sino a una sola de sus formas.

Lo que no queda claro es si los pretendidos elementos axiológicos y de objetividad del sujeto que produce conocimiento vienen exclusivamente determinados por el racionalismo cartesiano ya que el autor olvida mencionar el determinismo empirista que estará en pugna con el racionalismo durante al menos dos siglos y que también constituye esa objetividad axiológica. Su proceder no explica por qué la filosofía de Descartes se erige como exclusiva en la construcción de conocimiento, sino que sólo enuncia el “conflicto” que hemos heredado del *cogito* cartesiano, sin decirnos tampoco cómo se constituye el eurocentrismo.

Para Ariel Petruccelli lo expuesto por Grosfoguel se ubicaría en la generalidad de afirmaciones de las cuáles se podrían extraer dos conclusiones: “la primera es que la clave del dominio occidental es epistémica (antes que económica, tecnológica, política o

⁶¹¹ Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.

⁶¹² Op. Cit. Grosfoguel, 2008, p. 202

militar). La segunda, derivada de la anterior, es que para poner fin a la colonialidad es indispensable una ruptura con los marcos epistémicos ‘occidentales’: practicar un ‘desprendimiento epistémico’, para decirlo en sus propios términos”⁶¹³, es decir, que sin especificidad, se dirige básicamente a un nuevo reduccionismo epistémico que podría explicar absolutamente todo. A este respecto Grosfoguel advierte que el concepto de universalidad quedará impreso en la filosofía occidental como universalismo abstracto en dos sentidos:

...el primer tipo, en el sentido de los enunciados, un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y el segundo tipo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial desde el cual produce conocimientos para así proponer un sujeto que produce conocimiento con pretensión de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo⁶¹⁴.

Probablemente la discusión que existe de fondo es la pregunta por la verdad, si se busca generar conocimiento para un sentido relativo (relativista) caemos en la imposibilidad de generar conocimiento verdadero, porque aún en las apuestas subalternas o más radicales hay una pretensión de verdad. Lo que no menciona el autor es que esta pretensión no es propia de Occidente sino de todas las culturas. A través de estas verdades se da el entendimiento, la construcción y el mundo de la vida⁶¹⁵, la particularidad de Occidente es el expansionismo que se hace mundial, no que ella inaugure el sentido mismo de la verdad universalizante.

Ahora bien, en el siglo XIX Hegel va a revolucionar la filosofía occidental de dos maneras fundamentales. La primera “va a cuestionar el solipsismo para situar el sujeto de

⁶¹³ Ariel Petruccelli, “Teoría y práctica decolonial: un examen crítico”, en *Crítica de la razón neocolonial*, Enrique de la Garza Toledo (coord.), UAM, UMEST, CLACSO CONICET, Buenos Aires, 2021, p. 58

⁶¹⁴ Op. Cit. Grosfoguel, 2008, p. 203

⁶¹⁵ Este proceder teórico y metodológico lo lleva a plantear que para Kant la razón trascendental no es una característica de todos los seres humanos sino sólo de aquellos que son Hombres, para Kant la razón trascendental sería masculina y blanca lo que constituye un racismo de tipo epistémico al no tener todo acceso a dicha razón.

enunciación en un contexto histórico universal”⁶¹⁶ y la segunda “va a superar dualismo al plantear la identidad del sujeto y el objeto”⁶¹⁷. Desde la crítica a Kant sobre la imposibilidad de conocer el fenómeno, Hegel ve a la verdad como el todo, como el movimiento dialéctico que puede captar el movimiento de la cosa misma, esto le permite determinar que el movimiento va de lo abstracto a lo concreto y que las categorías se deducen a partir de mediaciones, contradicciones y negaciones, condición que historiza las categorías filosóficas.

Asimismo “por universalismo abstracto Hegel entiende categoría simples, es decir, sin determinaciones, que no contienen dentro de sí otras categorías”⁶¹⁸ y por universal concreto “serían aquellas categorías complejas que, luego de que el pensamiento ha pasado por varias negaciones y mediaciones, son ricas en múltiples determinaciones”⁶¹⁹. Para el autor la diferencia entre Descartes y Hegel es que en el primero el universalismo es *a priori* y en el segundo es eterno a través de una reconstrucción histórica *a posteriori*.

Hasta este punto parece no haber ninguna contrariedad, lo impreciso se sitúa en las consideraciones sobre la posicionalidad de estas subjetividades. Para Grosfoguel, ni Descartes ni Hegel reconocen a todos los seres humanos, según su argumento la producción está dirigida sólo a la masculinidad blanca, de ahí que señale que Hegel se ve a sí mismo como “el filósofo de los filósofos, como el filósofo del fin de la historia”⁶²⁰. Esta opinión no tienen un sustento teórico-filosófico al subrayar una condición en dado caso psicológica de algo que realmente no podemos conocer, por tanto es más bien un prejuicio.

Si bien el androcentrismo se ha impuesto en todos los campos del saber, el autor tendría que remitir en dónde Hegel determina que el sistema va dirigido sólo a unos cuantos hombres blancos. En la *Fenomenología del Espíritu* en el apartado *A. Independencia y*

⁶¹⁶ Op. Cit. Grosfoguel, 2008, p. 204

⁶¹⁷ *Ibíd.*

⁶¹⁸ *Ibíd.*

⁶¹⁹ *Ibíd.*

⁶²⁰ *Ibíd.*, p. 205

*sujeción de la autoconciencia; Señorío y Servidumbre*⁶²¹ Hegel destaca que es el esclavo el único que puede liberarse de la opresión del amo, el filósofo alemán piensa en una conciencia oprimida, una conciencia que a través del trabajo (como creación) y al transformar la naturaleza se libera. No nos queda claro en qué sentido un hombre blanco heterosexual sería el único que podría participar de la generación de la conciencia y la razón, si este breve pasaje lo contraponemos a la lectura que tiene Grosfoguel de la obra de Hegel vemos que no hay una problematización del sistema sino una conjetura a la condición personal del filósofo lo que resta peso a su argumentación.

Si las diversas epistemologías occidentales no se ponen bajo la lupa de la especificidad, habría entonces un discurso vacío de contenido. Cuando Petruccelli habla de la diferencia entre privilegio y asimetría epistémica ubica lo decolonial en un intersticio que pretende justificar su falta de rigurosidad histórica y filosófica; para el autor, el desprendimiento epistémico es muy riesgoso en la medida en que pasa de denunciar el privilegio a asumirse asimétricamente como la verdad porque desplaza absolutamente a occidente y lo piensa como un absoluto homogéneo, así:

...los llamados oscurantistas a desprendernos de una episteme occidental –oscurantistas porque no arrojan ni un poco de luz sobre las descomunales diferencias teóricas existentes dentro de lo que se engloba como ‘occidental’– ponen trabas al meticuloso estudio de campos tan diversos del saber, generando una falsa seguridad: aquellos que se sienten ‘desprendidos’ creen poder refutar en cuatro frases y luego de unas pocas lecturas superficiales obras y tesis de gran complejidad.⁶²²

Por ello cuando el Grosfoguel aclara que si bien para Hegel el saber absoluto: “es un universal concreto en el sentido de que es el resultado de múltiples determinaciones, solamente podía ser alcanzado por un hombre-blanco-cristiano-heterosexual-europeo y la multiplicidad de las determinaciones del saber absoluto son subsumidas al interior de la cosmología/filosofía occidental”⁶²³, quisiéramos suponer que su interpretación busca

⁶²¹ G. W. F. Hegel, “A. Independencia y sujeción de la autoconciencia; Señorío y Servidumbre”, en *Fenomenología del espíritu*, Wenceslao Roses (tdr.), FCE, México, 2012, p. 113-121

⁶²² Op. Cit. Petruccelli, 2021, p. 65

⁶²³ Op. Cit. Grosfoguel, 2008, p. 205

centrarse en una discusión conceptual, histórica, social, política o de cualquier tipo pero vemos más bien una lectura sesgada derivada del desconocimiento de la obra y para dar sustento a la idea de opresión epistémica del otro, como acabamos de decir, basta con revisar una de las figuras de la conciencia en el sistema hegeliano para demostrar que Hegel no está insinuando una condición específica de sujeto en el sentido que Grosfoguel plantea⁶²⁴.

Lo que podríamos deducir es que el autor confunde el proyecto político epistemológico del capitalismo con las personas particulares, comete falacia *ad hominem* a través de prejuicios sobre cosas que los autores no expresaron o que no se encuentran propiamente en el desarrollo de sus sistemas, la apreciación se podría desarrollar en el sentido de que esas epistemes fueron impuestas como universales y en concordancia con Petruccelli, creemos que el riesgo más latente es la de confundir y desconocer las aportaciones de la lógica y la ciencia al verlas sólo como formas coloniales, porque “conviene no olvidar que la lógica, el racionalismo y diferentes empresas de corte científico han sido desarrolladas fuera de Europa, en muchos casos de manera totalmente independiente”⁶²⁵. A esta razón pensamos en el trabajo de Susan Buck-Mors⁶²⁶ sobre Hegel y Haití quién historiza y crítica pero no desconoce el aporte.

Con respecto a la lectura sobre Marx, Grosfoguel establece un recorrido similar al expuesto con Hegel, el punto central de su discusión se encuentra en que para Marx las determinaciones de la economía política priman sobre las determinaciones conceptuales,

⁶²⁴ Cuando alega que las *filosofías otras* han sido desaparecidas y en el caso de las indígenas y africanas no son dignas de ser llamadas filosofías nunca refiere cuáles son esas filosofías, no encontramos una especificidad para contrastar la construcción de las figuras de la filosofía occidental frente a los otros saberes borrados. Asumimos que los saberes que no se encuentran enmarcados dentro de la ‘tradicición’ intelectual occidental han terminado marginados y excluidos, el reto consistiría en no sólo nombrar en abstracto sino ubicarlos, desarrollarlos y contrastarlos para poder hacer frente al eurocentrismo, si criticamos lo abstracto el examen no puede venir del mismo plano epistemológico porque caemos en una contradicción importante.

⁶²⁵ Op. Cit. Petruccelli, 2021, p. 68

⁶²⁶ La autora critica a los historiadores clásicos por pasar por alto la influencia que tuvo Hegel de la revolución haitiana en la construcción de la idea de señorío y servidumbre en la *Fenomenología del espíritu*. Su proceder metodológico aboga por una lectura decolonial de esos historiadores, problematiza la intencionalidad de los biógrafos y especialistas en Hegel por desplazar un hecho fundamental en la construcción de su sistema, va a los archivos para demostrar que ese desplazamiento no está dado por el autor, sino por la pretensión eurocéntrica de excluir esos saberes. Véase Op. Cit. Buck-Morris, 2013.

las categorías universales abstractas a través de las cuales la realidad puede ser deducida no son un punto de partida sino un punto de llegada; “de manera que para Marx el movimiento de pensamiento va, primero, de lo concreto hacia lo abstracto para producir categorías simples y abstractas y, luego, hace el retorno de lo abstracto a lo concreto para producir categorías complejas”⁶²⁷.

De esta manera puntualiza que el marco epistemológico de la producción de conocimiento en Marx es visto como el desarrollo material de las relaciones de producción: la lucha de clases. La situación de Marx es pensar concretamente en el proletariado europeo. En la lectura de Grosfoguel el error del filósofo alemán es que a pesar de partir de una realidad histórico-concreta no problematiza el hecho de que dichos sujetos sean europeos, masculinos, heterosexuales y blancos, arguye que “el proletario de Marx es un sujeto en conflicto con el interior de Europa, lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental”⁶²⁸, por tanto Descartes, Hegel y Marx sería filósofos eurocéntricos, aunque como ya lo hemos referido y como indica Martín Cortes, “ni el discurso más presuntamente homogéneo en torno a la modernidad lo es, hurgando un poco más allá de superficie siempre encontraremos huellas dispersas de heterogeneidades que lo componen”⁶²⁹.

De ahí que el “racismo epistémico” ejercido por los filósofos europeos se vuelve vago pues no se analiza en profundidad los marcos epistemológicos del universalismo europeo. Los mecanismos racistas que se han constituido a lo largo de la historia del *sistema-mundo moderno/colonial* quedan supeditados a una configuración única y homogénea, en este sentido el autor plantea que “si la razón universal y la verdad solamente puede partir de un sujeto blanco-europeo-masculino-heterosexual y si la única tradición de pensamiento con dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico”⁶³⁰.

⁶²⁷ Op. Cit. Grosfoguel, 2008, p. 206

⁶²⁸ *Ibíd.*, p. 207

⁶²⁹ Martín Cortés, “Una pobre ontología del origen y la pureza. Sobre Marx, marxismos y crítica decolonial”, en *Piel blanca, máscaras negras, Gaya Makaran, Pierre Gaussens (coord.)*, UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020, p. 158

⁶³⁰ *Ibíd.*, p. 208

Es importante examinar la perspectiva del “racismo epistémico” para evitar la trampa de la generalización. Si entendemos al racismo de manera general como una práctica de discriminación, negación y segregación, a través del lente de Grosfoguel toda la producción epistémica europea es racista. Lo espinoso con este tipo de argumentación es que al ubicar todo en un mismo espacio-tiempo termina por ser racista todo aquello que deje fuera de sí una perspectiva teórica o política, no importa si es del centro o de la periferia, si es del Norte o sur global. Ello implicaría que su deconstrucción de los filósofos europeos se convierta en una lógica discriminatoria (no racista) desde la generalización de la obra se acusa no sólo al contenido de la misma sino a la persona, lo que termina por convertirse en un espacio de *segregación epistémica*.

2.3 Decolonialidad como la “única” lectura que puede dar cuenta del eurocentrismo

Una de las confusiones más comunes con respecto de la teorización decolonial es que se suele pensar que son lo mismo que los estudios culturales o los estudios poscoloniales. Si bien lo decolonial se nutre de ambas perspectivas hay un distanciamiento con respecto de la metodología y la teoría, pero sobre todo la bibliografía, como ya lo habíamos anotado. Para Grosfoguel el grupo de estudios subalternos reproduce un esquema epistémico de los estudios de área en Estados Unidos: *escribir desde el norte global produce pensamiento eurocéntrico*.

Grosfoguel sustenta que se han producido estudios *sobre* la subalternidad más que *con* y *desde* una perspectiva subalterna, sitiando de esta manera a los estudios poscoloniales. Para el autor un error grave sería que en el trabajo poscolonial no se privilegian perspectivas étnicas o nacionales sino autores occidentales. La preeminencia de Foucault⁶³¹, Derrida, Gramsci y Guha los lleva a ser reproductores del eurocentrismo pues “el principal proyecto del grupo surasiático de Estudios Subalternos es una crítica a

⁶³¹ En el trabajo de Diego Soto se muestra como Grosfoguel realiza una lectura sesgada de Foucault. El autor señala que el sociólogo decolonial lee parcialmente la obra del filósofo francés pues ‘revisa’ una cantidad muy específica de páginas para argumentar que éste no toma en cuenta al colonialismo al construir su conceptualización del racismo. Esto es falaz, pues como demuestra Soto, Foucault si toma al colonialismo como parte de su conceptualización, lo que deja al descubierto la intención de Grosfoguel por omitir esas reflexiones. Véase “Síntomas (de) coloniales: “Grosfoguel como lector de Foucault”, en *Tabula Rasa*, No. 19, julio-diciembre, Colombia, 2013, pp. 59-77

la historiografía colonial de Europa Occidental sobre la India y a la historiografía nacionalista eurocéntrica India del país. Pero al usar una epistemología occidental y privilegiar a Gramsci y Foucault, constreñían y limitaban la radicalidad de su crítica al eurocentrismo⁶³², serían representantes pasivos dentro del proyecto descolonizador del Sur global.

El punto del argumento reside en que si se quiere realizar una crítica teórica tomando como referentes a los autores “eurocéntricos” esta no puede ser menos que vaga. Al escribir desde el Norte, aun simbólicamente hablando, no existe la posibilidad de ser “leídos” desde el Sur porque su teoría es ya desde siempre eurocéntrica-racista; como señala Petruccelli, “una propuesta teórica no puede ser evaluada por las consecuencias que produce (porque puede producir diferentes consecuencias en distintos lugares y circunstancias). Es indispensable, pues, evaluar sus propuestas sustantivas, con relativa independencia de los usos que se hagan o puedan hacerse de ellas⁶³³ y por ende del lugar en donde se producen. Para Gaya Makaran y Pierre Gaussens:

...cabe recordar que las coordenadas espaciales de una obra no son más que un epifenómeno, pues no interviene en el sentido geopolítico del texto. Éste último se ubica más bien en las condiciones sociales de producción de la obra, es decir, en la posición social (dominante o dominada) que ocupa quien las produce en los espacios sociales a los cuales se destina su producción.⁶³⁴

Aunque tampoco podríamos decir que no influye nada porque la geografía impacta en el momento de la producción, pero entendiendo geografía en un nivel más complejo que la simple delimitación fronteriza de nacer en tal o cual lugar. De esta manera no suscribimos el argumento de Grosfoguel pues aun dentro de la estructura epistemológica de los saberes en Occidente los autores no necesariamente están hablando desde el Norte.

⁶³² Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales”, en *Tabula Rasa*, No. 4, enero-junio, Colombia, 2006, p. 20

⁶³³ Op. Cit. Petruccelli, 2021, p. 80

⁶³⁴ Gaya Makaran, Pierre Gaussens, “Autopsia de una impostura intelectual”, en *Piel blanca, máscaras negras*, Gaya Makaran, Pierre Gaussens (coord.), UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020, p. 22

Pensamos que la cuestión que hay de fondo recae en ¿cuál es la lectura que se les da a los autores? ¿Toda lectura de un autor europeo es eurocéntrica?, si ello es verdad ¿qué deberíamos leer? Esto tiene como base una revisión esencializada que no posibilita un ejercicio integrador de la diversidad epistemológica, apuesta por una cancelación de la producción epistémica de lo que él denomina el Norte global, por una que se centre exclusivamente en el Sur global. Cuestionamos al autor en el sentido de por qué existe una necesidad en la lectura impositiva de autores que son pensados como subalternos frente a autores “eurocéntricos”, si no queda clara la intención política la sentencia termina siendo esencialista porque “al criticar un universalismo supuestamente europeo, sus escritos se sostienen en formas ocultas y aún más perversas de universalismo”⁶³⁵.

En este orden de ideas y para matizar su razonamiento, el sociólogo portorriqueño dice que su postura no “es una crítica esencialista, fundamentalista, antieuropea. Es una perspectiva crítica de los fundamentalismos, el colonialismo y el nacionalismo eurocéntricos del Tercer Mundo”⁶³⁶, a pesar de ello su análisis recalca reiterativamente qué es eurocéntrico y qué no lo es, esto le permite dejar fuera la posibilidad de un debate de mayor alcance pues de entrada ya se han definido cuáles son las lecturas eurocentradas, a pesar de que ciertas posicionalidades se sitúan en lo relacionado con la libertad.

Interpretamos que para el autor en tanto no sea una producción epistémica del Sur global siempre existirá una frontera con respecto de estos elementos epistemológicos⁶³⁷, de esta manera nos preguntamos si sería pertinente recriminar a los autores europeos que piensen y escriban desde y sobre su realidad; suponemos que en la tentativa de imponer una visión sobre las otras es en donde operaría el etnocentrismo (eurocentrismo)

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 26

⁶³⁶ *Op. Cit.* Grosfoguel, 2006, p. 20

⁶³⁷ Cuando señala que no se trata de algo esencialista o fundamentalista no queda claro por qué no lo es; al no elaborar ningún tipo de argumentación al respecto. Para nosotros lo central sería que pudiese aclarar por qué lo poscolonial es eurocéntrico, si se trata solamente de una creencia o de una opinión personal no tiene la posibilidad de disputar la lógica hegemónica del conocimiento occidental, se convierte en una discusión estéril lo que a fin de cuentas nos lleva a la trampa de las prescripciones.

observando así, la tendencia de los autores no-europeos decoloniales de copiarlos acríticamente.

Este modo de plantear la problemática deja entrever el nivel de generalización con respecto a cómo se pueden generar diálogos con las perspectivas del mundo occidentalizado y del mundo *no-occidentalizado* como él llama a este entramado epistemológico que al final recae en el binarismo cartesiano que critica. Lo que él intenta argumentar es que “todos los conocimientos están ubicados epistémicamente en el lado dominante o subalterno de las relaciones de poder y que esto tiene que ver con la geo y la corpo política del conocimiento”⁶³⁸ con este argumento entendemos que la disputa se da en función de los antagonismos específicos de la producción epistémica del Norte frente a la producción epistémica del Sur.

Entonces, para poder ubicarnos de lado del subalterno es necesario solamente recurrir a la producción epistémica del Sur. En su apreciación sobre los estudios poscoloniales y el análisis del sistema-mundo advertirá que estos tienen la necesidad de una intervención decolonial. Esta tesis nos llama la atención puesto que no pone en duda, ni pone discusión lo que sería una intervención decolonial, da por sentado que ya existe. Ello de alguna manera cierra las posibilidades de articular un debate más amplio sobre cómo deberían definirse o cuáles serían las condiciones con respecto a lo que es decolonial o no decolonial. Mientras los estudios poscoloniales y las teorías del sistema-mundo necesitan intervenciones, lo decolonial no necesita descolonizarse. Para esta intervención dice, es necesario un nuevo lenguaje descolonial para no depender del viejo lenguaje liberal:

...debemos hallar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje para dar cuenta de la compleja imbricación de las jerarquías de género, raciales, sexuales y de clase en procesos globales geopolíticos, geoculturales y económicos del sistema mundo moderno/colonial donde la incesante acumulación de capital se ve afectada por estas jerarquías, está integrado por ellas, es constitutivo de ellas y está constituido por las mismas⁶³⁹.

⁶³⁸ *Ibíd.*, p. 22

⁶³⁹ *Ibíd.*, p. 33

Habría que salir de nuestros paradigmas y enfoques disciplinarios porque “el antiguo lenguaje de las estructuras sociales es un lenguaje de sistemas cerrados, es decir, de una sola lógica abarcante que determina una jerarquía única”⁶⁴⁰. Entendemos que esto se define en función de los conceptos generados desde el liberalismo económico y político del siglo XIX. Ahora bien, decir que es una lógica única es aventurado porque justamente no permite ver los matices que se gestaron al interior de esta proyección política. Pareciera entonces que se determinó una idea única y específica de ser y estar y eso se implantó a todo el mundo de manera generalizada⁶⁴¹ y si bien esto puede ser relativamente cierto, la realidad es que las mediaciones de los actores involucrados en esta geopolítica también definieron y han redefinido los papeles de estos proyectos políticos⁶⁴², no se han mantenido estáticos, se han transformado a lo largo del tiempo.

De todo esto se desprende que la universidad occidentalizada será el lugar desde donde el canon hegemónico ha podido echar a andar las elites e intelectuales que sirven a los intereses del sistema, por ello sin “sin la globalización de la universidad occidentalizada, sería muy difícil para el sistema-mundo reproducir sus múltiples jerarquías de dominación y explotación global”⁶⁴³.

Cabe resaltar algunas de las interrogantes ¿cómo es que estas jerarquías de dominación encuentran su vinculación y su correlato para el ejercicio de la dominación y explotación global?, y ¿cómo es que al mismo tiempo y desde el mismo espacio se puede producir

⁶⁴⁰ *Ibíd.*

⁶⁴¹ Creemos que la consideración del autor es una abstracción, puesto que del lado dominante existe una jerarquía única sin más, mientras que por el lado subalterno se la aceptó sin mediación alguna a lo largo de los más de quinientos años de colonialismo. Lo que no desarrolla son las resistencias de los colonizados que han logrado modificar cierto tipo de pautas políticas y de la vida social para hacer efectiva esa resistencia; de este modo lo subalterno no existe como algo puro sino en constante interacción con lo hegemónico.

⁶⁴² Lo que habría que determinar y definir es que, si bien el eurocentrismo y las ideologías liberales del siglo XIX conformaron una lógica específica de *poder/saber*, tampoco es que se hayan definido sin mediaciones al interior mismo de los procesos político-económicos, culturales y sociales. Si ello no fuese así, el autor no podría desarrollar sus argumentos, puesto que todo el pensamiento impuesto sería tomado como una verdad única aceptada por todos.

⁶⁴³ Ramón Grosfoguel, “Izquierdas y otras izquierdas entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas descoloniales”, en *Tabula Rasa*, No. 11, julio-diciembre, Colombia, 2009, p. 10

pensamiento decolonial? si de entrada nos plantea que este sistema sirve para la dominación y todo lo que allí se produce sirve a los intereses mercantiles.

Si bien el autor ha indicado que este tipo de estructuras son las que han dominado a lo largo de todo el capitalismo histórico, otra pregunta que nos hacemos se centra en ¿cómo es que el proceso de transformación hacia un proyecto descolonizador tendría cabida dentro de la propia estructura que ha gestado esta universalidad o universalismo con relación a la producción epistemológica de Occidente? Existe una contradicción en su planteamiento: si bien la universidad, como bien lo refiere, es una parte importante para el desarrollo hegemónico de la producción epistemológica eurocentrada, al interior mismo de la estructura su vertiente crítica se puede gestar⁶⁴⁴, en su crítica a Mignolo y extensible a Grosfoguel, Petruccelli dice que:

...la propuesta decolonial de 'desprendimiento' se parece mucho a un pedido de conversión. Reproduce de manera invertida la perspectiva de los evangelizadores del siglo XVI: si para éstos los 'indios' debían dejar de ser 'indios' para ser plenamente humanos en la tierra y para conseguir la salvación en el cielo, para Mignolo al menos no hay salvación ni posibilidad de respeto intercultural si no nos des-occidentalizamos de manera integral"⁶⁴⁵.

Como lo apunta Claudia Zapata, en el desconocimiento o negación de una tradición crítica anticolonial que los decoloniales rechazan o pasan por alto, se encuentran otras posibilidades de hacer frente al poder hegemónico de occidente. Así, en su análisis sobre Silvia Cusicanqui, Ochy Curiel y Aura Cumes observa al menos dos dimensiones críticas sobre el principal problema decolonial: el primero, es la falta de reconocimiento de los campos teóricos desarrollados en el siglo XX; el segundo, que poseen un profundo colonialismo académico porque se han erigido como discursos totalizantes en torno a los subalternos generando proyectar más visibilidad en ellos que en los propios subalternos.

⁶⁴⁴ Si tomamos como ejemplo las condiciones de investigación en los centros universitarios se siguen usando los parámetros específicos de ese proyecto de universidad que tanto se critica, encontramos una contradicción performativa en tanto no se logra desvincular su posición como un proyecto descolonizador, sino más bien que se limita a enunciar las figuras en que la universidad occidentalizada ha reproducido las lógicas hegemónicas de la producción epistémica desde los mismos campos analíticos de la ciencia moderna.

⁶⁴⁵ Op. Cit. Petruccelli, 2021, p. 86

De ahí que “al hablar de pueblos situados en el ‘origen’ se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un status residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza”⁶⁴⁶. La consecuencia es preocupante en la medida en que no hay un diálogo con los oprimidos, son más bien objetos académicos de investigación y al mismo tiempo:

...esta omisión es moneda corriente en disciplinas y campos de estudios que mantienen una fuerte carga eurocéntrica y un desconocimiento supino sobre lo que se ha producido a nivel de teorías en América latina y el Caribe, sin embargo, este hecho se agrava cuando quienes incurren en la omisión (o tergiversación) de estas tradiciones son quienes enarbolan las banderas del combate al eurocentrismo⁶⁴⁷.

2.4 Racismo/sexismo: la implantación de las desigualdades sociales en el mundo moderno/colonial

Para Grosfoguel la expansión europea origina un tipo de geocultura e ideologías globales que van a constituir los imaginarios de todo el sistema-mundo hasta nuestros días. Dos aspectos fundamentales resaltan en su producción académica: el racismo y el sexismo, no sólo en su sentido epistémico sino también en el social. El autor propone entender que las relaciones estratificadas a partir del inicio de la modernidad han originado una serie de binarismos que deberíamos comenzar por cuestionar para después trascenderlos a través de un proyecto decolonizador de gran alcance.

El análisis que proponemos en este sentido no se da en relación con ello sino con el planteamiento que lleva a la victimización y esencialización de unas culturas por sobre otras. Uno de los mayores inconvenientes que encontramos en su planteamiento es la condición de las culturas dominadas y el tipo de relaciones gestadas en la modernidad/colonialidad, por ejemplo:

⁶⁴⁶ Op. Cit. Cusicanqui, 2010, p. 59

⁶⁴⁷ Claudia Zapata, “El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina”, en *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, No. 21, enero-junio, 2018, pp.68-69

...para la mayoría de los indígenas en las Américas las relaciones homosexuales forman parte normal de sus prácticas sexuales cotidianas. Fue la colonización europea la que patologizó dichas relaciones como parte de una estrategia de racialización para mostrar la inferioridad racial de las poblaciones indígenas y la necesidad de convertirlos al cristianismo para hacerlo sujetos dóciles a su incorporación en formas capitalistas de trabajo forzado⁶⁴⁸.

El discurso del autor es otra generalización apresurada al no referir una población o poblaciones particulares⁶⁴⁹, esto es un principio contradictorio con su propia propuesta al no haber una especificidad para ubicar una intervención de tipo decolonial. En este sentido nos preguntamos cuáles serían estas culturas donde la homosexualidad era vista como normalizada; en la literatura especializada no hay un consenso general al respecto: o se encuentran testimonios incompletos o la misma colonización los eliminó, no tendríamos una base sólida para suponer que así operaban la mayoría de los pueblos prehispánicos.

A pesar de ello Grosfoguel dirá que es hasta la llegada europea cuando se constituye relaciones patológicas como estrategia de racialización⁶⁵⁰, en este sentido, la crítica de Browitt cobra especial relevancia pues anota que “los decoloniales estereotipan a los pueblos originarios como necesariamente antagónicos a la modernidad occidental, con formas de organización social solidarias e igualitarias en vez de competitivas, pacíficas, generosas y holísticas por naturaleza”⁶⁵¹.

⁶⁴⁸ Op. Cit. Grosfoguel, 2009, p. 14

⁶⁴⁹ En el trabajo de Richard C. Trexler, *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*, Ed. Cornell University Press, 1999 se desarrolla una exposición sobre algunas particularidades a este respecto en el contexto específico de las poblaciones en América.

⁶⁵⁰ Para ‘matizar’ su argumento opina que no es que el patriarcado naciera en Europa, sino que en muchos lugares del mundo no había patriarcado, por lo tanto, las relaciones o eran matriarcales o igualitarias. A pesar de este matiz, los estudios históricos han mostrado que el lugar de la mujer en el mundo ha estado subsumido al poder masculino, prácticamente desde el inicio de las civilizaciones, como enseña Rita Segato. Indicar un sentido de mayoría llevaría a la necesidad de estudiar con detenimiento cómo se gestaban las relaciones afectivas al interior de los pueblos y cómo es que se trastocaron a partir de los procesos de conquista y colonización, lo que le hace falta es un estudio en profundidad que permita ubicar cómo es que fue posible que dentro de la lógica de los pactos patriarcales la colonización impuso estas relaciones heterosexuales. Véase Breny Mendoza, “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, en Aproximaciones críticas a las prácticas teórico política del feminismo latinoamericano, *Yuderkis Espinosa (ed.)*, La frontera, Buenos Aires, 2010, pp. 19-36

⁶⁵¹ Jeff Browitt, “La teoría decolonial: buscando identidad en el mercado académico”, en *Piel blanca, máscaras negras*, *Gaya Makaran, Pierre Gauseens (coord.)*, UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020, p. 110

Para Grosfoguel, estas formaciones patológicas, como las llama, serán efectivas en lo que ha denominado las zonas del ser y las zonas del no-ser (problematización que ya había expresado Fanon y que proviene de la filosofía de Parménides), éstas son dos espacios simbólicos y en ocasiones geográficos dónde unos sujetos viven privilegios de raza, clase y género y donde otros viven opresiones en los mismos términos. En esta experiencia diferenciada: “la zona del ser y no ser no es un lugar geográfico específico, sino una posición en las relaciones raciales de poder que ocurren a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurren en la escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados”⁶⁵².

Este argumento es problemático porque las fronteras simbólicas se modifican constantemente de ahí que no se puede hacer una división tan tajante pues su constitución está siempre abierta a los contactos y las formas relacionales entre los individuos que componen dichas zonas. Es cierto que esto de alguna manera plantea el asunto de la hibridación de las culturas en lo argumentado por Canclini⁶⁵³, pero en esta hibridación parece que el sentido de la identificación con una u otra zona es más bien por una elección y no por un proceso de estratificación.

Nos resulta complicado entender que si la posición en estas zonas está determinada sólo por el poder estratificante, cómo es que algunas personas se posicionan del lado del poder y otras no, es decir, si no es una cuestión de elección, pero tampoco una cuestión de imposición, caemos en una ambigüedad y no tenemos otra salida más que fijar quienes están por fuera y quienes por dentro desde una mirada abstracta, pareciera que en esta racialización entre los privilegiados y los no privilegiados lo complejo es la posibilidad individual de entrar o salir de dicha zona, al no encontrarse correspondencias en la construcción de estos simbolismos tendríamos dos polos absolutamente opuestos,

⁶⁵² Ramón Grosfoguel, “El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser?”, en *Tabula Rasa*, No. 16, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, 2012, p. 95

⁶⁵³ Néstor García, Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989

unos siempre vivirán el privilegio otros siempre la opresión, esto no es más que una naturalización de las relaciones binarias.

Así, en el análisis que propone el autor sobre los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI va a exponer una lectura sobre cómo se da la configuración del racismo en la modernidad/colonialidad. En el caso de la conquista del Al-Ándalus dirá que la humanidad de las víctimas era puesta en cuestión derivada de su identidad religiosa. Para el autor esta discriminación (pureza de la sangre) se sustenta en que “fue una forma de discriminación religiosa que aún no era plenamente racista porque no pone en duda de manera profunda la humanidad de sus víctimas”⁶⁵⁴, queda poco claro a qué se refiere con que no era plenamente racista, suponemos que se trata de una interpretación sobre los grados en que una sociedad es racista, haría falta cuestionar el papel de esta pureza de la sangre en la confirmación de un orden simbólico sobre la raza, más allá de ubicarla en “grados”.

Esta supuesta discriminación “no racial” en la Al-Ándalus permite al autor hacer una conexión con los métodos empleados en América en el proceso de colonización, evidencia que esto fue de vital importancia en la mente de los conquistadores españoles, al grado de señalar que Hernán Cortes confundió los templos sagrados con mezquitas⁶⁵⁵. Esto va de la mano no sólo del exterminio de la población sino con el epistemicidio: el exterminio del conocimiento de los otros.

De esto se deriva que los modelos de “racismo” aplicados en la Al-Ándalus fueron extrapolados y “en el continente americano el genocidio y epistemicidio fueron de la mano en el proceso de conquista tanto en el continente americano como Al-Ándalus”⁶⁵⁶, el

⁶⁵⁴ Ramón Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios de largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, No. 19, julio-diciembre, Bogotá-Colombia, 2013, p. 41

⁶⁵⁵ No es que los confundiera en un sentido de desconocimiento, sino que hizo una equiparación pues al tratar al asunto de la religión verdadera y al observar el “paganismo” de los pueblos mexicas necesitó realizar una vinculación para legitimar el alegato del cristianismo en tanto religión única y verdadera. Véase William Mejías López, “Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión Azteca en el contexto de la situación de los conversos y moriscos”, en *Bulletin Hispanique*, Tomo 95, No. 2, pp. 623-646

⁶⁵⁶ Op. Cit. Grosfoguel, 2013, p. 42

método por extrapolación no desarrolla el correlato específico del acontecer histórico del momento puesto que lo que está haciendo es explicar por similitud. Con en este proceder metodológico cualquier proceso histórico de cualquier espacio-tiempo puede ser traído para analizar la racialización en América, y sabemos que, todo el debate desde principios del siglo XVI, sobre la conquista y el destino de los indígenas evidencia la excepcionalidad de la situación.

El autor nos muestra un ejemplo de lo que llama racismo/sexismo/epistemicidio a través de la lectura que hace de Nelson Maldonado-Torres y la declaración de Cristóbal Colón en torno a la gente sin secta. Este elemento le posibilita argumentar que la relación entre la conquista del continente americano y del Al-Ándalus se centra en los métodos donde uno influía en el otro. En función de lo interpretado por Colón, en el Al-Ándalus se cuestionaba el tipo de religión que se practicaba pero en el caso de las personas en América era que no había religión (la cristiana), esto para el autor significó un imaginario radicalmente distinto porque no tener secta era equivalente a no tener alma, a ser expulsado del reino de lo humano: “el significado de la ‘pureza de sangre’ tras la conquista del continente americano con la aparición del concepto de ‘personas sin alma’, cambió de una cuestión teológica sobre profesar la ‘religión equivocada’ a una cuestión sobre la humanidad del sujeto que practicaba la ‘religión equivocada’⁶⁵⁷.

Así, el debate en torno a la “guerra justa” entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda se centraba en una disputa sobre el lugar que ocuparían los indígenas dentro de las nuevas estructuras sociales, no en el aspecto sobre si tenían alma o no como lo refiere Grosfoguel⁶⁵⁸. La forma en que plantea su argumento nuevamente incurre en

⁶⁵⁷ Op. Cit. Grosfoguel, 2013, p. 45

⁶⁵⁸ El trabajo que a este respecto propone Federico Navarrete estudia la figura del indígena en los intersticios de la colonización. La pregunta de partida se sitúa en ¿cómo se gestaron las relaciones políticas entre dominadores y dominados? El indio funcionaba como categoría de poder colonial y el cristiano nuevo como categoría excluyente de subordinación. Estas figuras van a potenciar la idea del indio como ignorante, tiranizado y sometido, por eso la cultura occidental no se definiría en términos de la nueva religión sino de la razón, por tanto la colonialidad y el poder de la transformación cultural no buscaba eliminar la diferencia sino acentuarla para la explotación. El curso del examen de Navarrete se centra en analizar si el indígena a través del discurso del poder estaba preparado para asumir una posición entre iguales desde una definición étnica. De ahí que la evangelización supuso un imperativo ético sobre el costo-beneficio que definía al pagano y al bárbaro desde lo negativo culturalmente hablando. Véase Federico Navarrete, *Hacia*

grande saltos históricos como cuando señala que “esas lógicas racistas institucionales de ‘no tener alma’ en el siglo XVI o ‘no tener la biología humana’ en el siglo XIX devinieron el principio organizador de la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial”⁶⁵⁹, realiza vinculaciones que no desarrolla, no hay una manera de establecer la conformación de estas relaciones si es que las hay.

Al mismo tiempo nos parece desfasado colocar en el mismo plano epistémico a Sepúlveda y a Las Casas. Dice que “tanto Las Casas como Sepúlveda representa la inauguración de los dos principales discursos racistas con consecuencias perdurables que serán movilizados por las potencias imperiales occidentales durante los siguientes 400 años: los discursos racistas biológicos y los discursos racistas culturalistas”⁶⁶⁰, es decir, acusa de racista a Bartolomé de las Casas por no tener un proyecto decolonial, esto es en el mejor de los casos una lectura anacrónica porque la figura de Bartolomé implica un hecho fundamental en la discusión y defensa del indígena, trabajos innumerables se han hecho a este respecto⁶⁶¹.

Asimismo expone que es el discurso racista biológico de Sepúlveda lo que va a devenir en la secularización científicista en el siglo XIX, nuevamente crea vinculaciones directas sin matices que permitan ubicar el proceso de estas transformaciones, ello queda manifestado cuando asienta que “lo mismo sucedió con el discurso de Bartolomé de Las Casas. El discurso teológico de De Las Casas de ‘barbaros a cristianizar’ en el siglo XVI, se transmutó con el ascenso de las ciencias sociales en un discurso racista cultural antropológico sobre ‘primitivos a civilizar’”⁶⁶², estos saltos históricos le permiten decir que prácticamente nada ha cambiado desde que se inició la colonización de América, un anacronismo carente de rigor y científicidad⁶⁶³.

otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas, Introducción de Berenice Alcántara Rojas, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2018

⁶⁵⁹ Op. Cit. Grosfoguel, 2013, p. 47

⁶⁶⁰ *Ibíd.*

⁶⁶¹ Véase Op. Cit. Sotelo, 2010.

⁶⁶² Op. Cit. Grosfoguel, 2013, p. 47

⁶⁶³ Podemos observar en este mismo pasaje otra generalización cuando explica la conquista de las mujeres indoeuropeas. Para Grosfoguel este genocidio se da porque las mujeres dominaban el conocimiento indígena desde tiempo atrás en áreas como la astronomía, la medicina, la biología etc. Plantea que había un empoderamiento de las mujeres lo que las convertía en líderes de sus comunidades. El argumento es

2.5 Extractivismo epistémico, ¿la academia en contra de la descolonización?

Antes del año 2013⁶⁶⁴ el análisis de Ramón Grosfoguel se situaba en al menos cuatro planos: los estudios étnicos en Estados Unidos⁶⁶⁵, la crítica al eurocentrismo, el racismo/sexismo, la modernidad/colonialidad y el extractivismo epistémico. En este último punto quisiéramos centrar nuestra atención. En una entrevista realizada en el mismo año el autor lanza un fuerte cuestionamiento a sus principales referentes en estos temas; Aníbal Quijano y Walter Mignolo⁶⁶⁶, esto se sustenta en un trabajo realizado por Silvia Rivera Cusicanqui donde la socióloga boliviana acusa a los mencionados autores de ser reproductores de un discurso excluyente y colonizador que más que abonar a la descolonización contribuye a ella.

débil porque a través de la historización que han realizado diversas especialistas en el tema hemos podido estudiar el papel que la mujer. Grosfoguel está diciendo que las mujeres antes de la conquista y colonización eran libres y autónomas y que este patriarcado fue el único en desplazarlas, dice que 'la persecución de estas mujeres comenzó a finales de la época medieval, pero se intensificó en los siglos XVI y XVII con el auge de las estructuras de poder modernas/coloniales capitalistas/patriarcales'. El proceder metodológico del autor se sustenta en el trabajo realizado por Silvia Federici y si bien la obra de la autora no conecta los cuatro procesos en relación con el genocidio/epistemicidio en el siglo XVI engarza la caza de brujas contra las mujeres en los siglos XVI y XVII con la esclavización de africanos y la conquista del continente. A diferencia de la lectura de Grosfoguel nosotros creemos que en el trabajo de Federici se elabora el argumento de que la cacería se intensifica en el siglo XVI no que inicia allí, una diferencia que parece menor pero que es realmente sustancial. Véase Ramón Grosfoguel, "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios de largo siglo XVI", en *Tabula Rasa*, No. 19, julio-diciembre, Bogotá-Colombia, 2013, p. 45. Silvia Federici, *Caliban y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficante de Sueños, España, 2010. Silvia Federici, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Traficante de Sueños, España, 2018.

⁶⁶⁴ Ramón Grosfoguel, "Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad", en *Metapolítica*, Año. 17, No. 83, octubre-diciembre, Universidad Autónoma de Puebla, México, 2013, pp. 38-47

⁶⁶⁵ En este trabajo no nos centraremos en este aspecto, consideramos que es de los mejores elaborados y con una propuesta interesante. Véase Ramón Grosfoguel, "Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales, en *Universitas Humanistica*, No. 63, enero-junio, Bogotá, 2007, pp. 35-47. Ramón Grosfoguel, "Los latinos, los migrantes y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI", en *Tabula Rasa*, No. 9, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá-Colombia, 2008, pp. 117-130. Ramón Grosfoguel, "Los estudios étnicos en Estados Unidos como estudios decoloniales al interior del sistema universitario global occidentalizado", en *Ra Ximhai*, Vol. 9, No. 1, enero-abril, Universidad Autónoma Indígena de México, México, 2013, pp. 17-34.

⁶⁶⁶ No es extraño encontrar antes de esa fecha diversos trabajos en colaboración con Mignolo, la cercanía en sus planteamiento los denota en el artículo Ramón Grosfoguel, Mignolo Walter, "Intervenciones decoloniales: una breve introducción, en *Tabula Rasa*, No. 9, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá-Colombia, 2008, pp. 29-37

El principal inconveniente que vemos en el examen de Grosfoguel a estos autores no es otro que el de la citación. Más allá de que utiliza los temas del momento para producir textos académicos acorde con la corrección política de la coyuntura, situamos el punto de su discusión en quién lo dijo primero ya que en ese sentido puede señalar quién es decolonial y quién no lo es. Amén de que su posición trasciende el hecho intelectual, es muy tendiente a “mostrar” la “condición cultural/racial” de los otros para insinuar que debido a esa condición les es imposible pensar de manera decolonial, por ello los califica como “extractivistas epistémicos”.

Antes de la mencionada entrevista Grosfoguel argüía que: “siguiendo las propuestas del sociólogo peruano, Aníbal Quijano, podríamos conceptualizar el presente sistema-mundo como una heterogeneidad-histórica estructural con un específico patrón de poder que él llama la ‘colonialidad del poder’ o el ‘patrón de poder colonial’⁶⁶⁷, el desarrollo del concepto colonialidad del poder fue trabajado por Quijano a partir de los noventa, continua al respecto: “en mi lectura de Quijano, y aplicando la noción de la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento, conceptualizo la ‘colonialidad del poder’ como un sistema enredado de múltiples y heterogéneas formas de jerarquías/dispositivos sexuales, políticas, epistémicas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales de dominación y explotación a escala mundial”⁶⁶⁸ en su proceder construye un concepto propio a partir del aporte del autor, además sostiene que: “una de las varias innovaciones de la perspectiva de la colonialidad del poder es cómo la idea de raza y el racismo constituyen el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema mundo”⁶⁶⁹.

Estas ideas fueron trabajadas por el autor durante un largo tiempo en su producción intelectual. Posterior a la entrevista va a advertir que Quijano es un extractivista epistémico igual que los autores del Norte global dado que la conceptualización de la colonialidad “no es original de Quijano, se trata de una idea que ha estado presente en

⁶⁶⁷ Ramón Grosfoguel, “Descolonizando los paradigmas de la economía política transmodernidad pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en *Diálogos Cotidianos*, 2010.

⁶⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁶⁹ *Ibíd.*

muchos autores y autoras antes de que Quijano terminará por aceptarla en los años noventa”⁶⁷⁰. Cuando el autor refiere las cuestiones sobre la originalidad del concepto plantea que el punto no es aceptarlo sino reconocer la originalidad de quién lo dijo por primera vez, lo que deja por fuera el trabajo realizado por el sociólogo peruano pues si bien el concepto pudo haberse nombrado antes, el trabajo de sistematización y complementariedad es lo que le da la originalidad a quién lo está trabajando, un autor no se reivindica probando cuándo lo dijo sino el impacto que en las reflexiones posteriores sobre el mundo tiene, de este modo Grosfoguel entiende como extractivismo epistémico:

...el extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico trata de una mentalidad que no busque el diálogo, que conlleve la conversación horizontal de igual entre los pueblos, ni entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer ideas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y episteme occidental⁶⁷¹.

Esto tiene como consecuencia que la producción de conocimiento sea mercantilizada y convertida en capital económico pero sobre todo simbólico cosa que harían Quijano y Mignolo. La pregunta sería cómo no ser un extractivista, bastaría con citar, con indicar la originalidad del concepto y dejarlo intocado para no contaminarlo. Nuevamente observamos un esencialismo porque entonces cualquiera puede apropiarse y quitarle el valor “esencial” y “primigenio” porque estaría problematizando esa conceptualización. ¿No podrá ser Grosfoguel un extractivista al tomar otras epistemologías para entender su *locus* aunque haya citado a quién lo dijo por primera vez?, si para su análisis él mismo extrae cosmovisiones, paradigmas, etc., olvidando que la apropiación mestizada es transitar culturalmente.

⁶⁷⁰ Ramón Grosfoguel, “Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales, pensar más allá del proceso civilizatorio de la Modernidad/colonialidad”, en Encuentros descoloniales. Memorias de la primera escuela de pensamiento descolonial nuestroamericano, José Romero Lascano (*coomp.*), Fundación Editorial El Perro y la Rana, Venezuela, 2018, p. 69. Presentado por primera vez, en *Tabula Rasa*, No. 25, julio-diciembre, Colombia, 2016, pp. 153-174

⁶⁷¹ Ramón Grosfoguel, “Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico”, en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, No. 4, abril-mayo 2016, p. 38

Si partimos de este supuesto ello implicaría colocarse en una posición donde yo tomo el conocimiento de otro para configurar mi propia idea cosa que no vemos problemática. El conflicto radica entonces en que la lectura (de Grosfoguel) es la única que tiene la posibilidad de entender realmente qué es esa cosmogonía, ese pensamiento o esa episteme. A partir de la lectura sobre Cusicanqui, Grosfoguel va a decir que:

...para el extractivismo epistémico, la teoría que se apropian aparece 'produciendola' en su 'originalidad' el norte global, mientras que los pueblos del sur global se limitan a producir insumos, experiencias que luego son apropiadas en el norte y devueltas como teorías elaboradas [...] Cómo bien alerta Silvia Rivera Cusicanqui, podemos ver formas de extractivismo epistémico volviendo a colonizar de manera perversa los conocimientos del sur pero esta vez a nombre de la descolonización epistémica⁶⁷².

A partir de esto el autor intenta desvincularse de Mignolo y Quijano, al asumir como propia la opinión de Cusicanqui, plantea que el trabajo de ambos autores reproduce el extractivismo epistémico de Occidente, critica su falta de seriedad y que al dejar de lado la aportación de otros intelectuales terminan despolitizado la teoría y se dedican exclusivamente a la acumulación de capital simbólico. Esta disyuntiva (la de Grosfoguel no la de Cusicanqui) no se centra en un aspecto epistemológico sino más bien de distanciamiento tal vez político o personal porque es muy reiterativo en calificar como "intelectual mestizo"⁶⁷³ a Aníbal Quijano o como burguesa mestiza occidental por criticar a Evo Morales. Afirmamos que esto no tiene ningún peso en términos de las conceptualizaciones, no es que no se pueda girar teóricamente sino las condiciones en que se darían esos giros y sobre todo las intenciones como lo señala Spivak.

De esta manera su acometida no es a la contribución teórica sino hacia su condición de "persona occidental" (otro esencialismo), lo mismo sucede con Mignolo pues a éste lo va a acusar de ser un intelectual latinoamericano del Norte. Este conflicto conlleva, dentro de la propia narrativa del autor, a también escribir desde el Norte global pero situarse como un "intelectual diferente". Lo que nos preguntamos es por qué busca una

⁶⁷² *Ibíd.*, p. 39

⁶⁷³ *Op. Cit.* Grosfoguel, 2013, p. 43

separación tan radical de sus influencias, qué lleva a Grosfoguel a afirmar constantemente discursos que le son afines con respecto de lo políticamente correcto⁶⁷⁴.

Pensamos que la coyuntura política sirve como corolario para que el autor puede realizar este distanciamiento y en ese sentido conservar de manera casi pura su lectura decolonial. Si algo nuevo aparece rechaza lo anteriormente dicho para crear una “nueva episteme” que realmente es vaciada de contenido y termina por convertirse en cooptación y/o apropiación de otros conocimientos y en desarticulador de las luchas anti-hegemónicas.

2.6 Otros problemas en el planteamiento

Una de las tesis que más conflictos ha generado en la teorización decolonial es la que tiene que ver con 1492 y el inicio de la modernidad. Para algunos estudiosos esta tesis es imprecisa en tanto la modernidad necesitó una germinación previa antes de poder expandir su dominio sobre todo el mundo. Para Grosfoguel: “la ‘Modernidad’ es la civilización que se crea a partir de la expansión colonial europea en 1492 y qué se produce en la relación con la dominación de ‘occidente’ sobre ‘no-occidente’⁶⁷⁵. Lo que pasa por alto es que la posibilidad de ese expansionismo económico-político de Occidente se deriva de la acumulación originaria. Por ello la modernidad no puede ser vista como una entidad inamovible y esencializada, sino como una construcción en constante movimiento que, como ya lo había dicho Marx, es siempre contradictoria en su base.

⁶⁷⁴ Por ejemplo, acusa a Wallerstein de no desarrollar el concepto de sistema-mundo por fuera del eurocentrismo, esto llevaría a que ‘la modernidad ha construido y privilegiado la sociedad sobre la comunidad, practicando el destructivo comunitaricidio para meternos a todos en sociedades ficcionalmente llamadas nacionales. El autor señala la gran importancia que tiene Wallerstein con respecto al desarrollo de la teoría pero para él cuando la epistemología racista/sexista de las ciencias sociales eurocéntricas atribuye el origen de la teoría del sistema-mundo a un hombre occidental como Wallerstein y no a otros autores del tercer mundo, que previamente habían originado el concepto se convierten en eurocéntricos. Para Grosfoguel lo central es el reconocimiento, pero no un reconocimiento como práctica política sino uno que señale que en Occidente no se ha producido nada, que todo ha sido cooptado y extraído de otras latitudes, cosa por demás simplista.

⁶⁷⁵ Op. Cit. Grosfoguel, 2018, p. 71

Cuando sostiene que “el colonialismo es constitutivo del capitalismo. Uno es inherente al otro. De manera que no habitamos en un sistema puramente capitalista. Habitamos en un capitalismo histórico que es inherentemente colonial y, por tanto, racial”⁶⁷⁶, lo constitutivo sería el expansionismo a través del colonialismo. El capitalismo histórico se constituye a partir de esa expansión, esta formación es propia de Occidente pero también está presente en otras culturas anteriores a ésta, incluso en aquellos pueblos que hoy la teoría decolonial plantea como la posibilidad de “extraer” su cosmovisión para configurar un mundo diferente, lo novedoso sería dejar en claro que este expansionismo es mundial por primera vez en la historia, por eso el colonialismo sería constitutivo y no derivativo.

En el análisis sobre el extractivismo (revisado anteriormente), éste será situado en todos los polos de la vida de los sujetos, ya vimos cómo es que incluso aquellos que se han pronunciado y trabajado en pro de la descolonización si no parten de un fundamento decolonial se convierten en cómplices eurocéntricos. El desacuerdo con esta argumentación es que cae en enunciaciones que pierden el sentido analítico. Por ejemplo, cuando reflexiona sobre la explotación de recursos naturales dice: “el extractivismo sigue al pie de la letra el concepto occidentalocéntrico de ‘naturaleza’. El problema con el concepto de ‘naturaleza’ es que sigue siendo un concepto colonial porque la palabra está inscrita en el proyecto civilizatorio de la modernidad”⁶⁷⁷.

Si bien es cierto que para el extractivismo la naturaleza es puro medio, observamos aquí el reiterado apuro de la generalización. Vía comparativa intenta sustentar: “en otras cosmogonías la palabra ‘naturaleza’ no aparece, no existe, porque la llamada ‘naturaleza’ no es objeto sino sujeto y forma parte de la vida en todas sus formas (humanas y no humanas). Entonces, la noción de naturaleza es de suyo euro-céntrica occidentalocéntrica y antropocéntrica”⁶⁷⁸. Lo que el autor no elabora es que si la palabra “naturaleza” no existe en otras cosmogonías, cómo se definen las subjetividades en esas “otras culturas”, aquí se olvida de lo que Browitt señala puntualmente:

⁶⁷⁶ Op. Cit. Grosfoguel, 2016, p. 35

⁶⁷⁷ *Ibíd.*, p. 36

⁶⁷⁸ *Ibíd.*

...los pueblos indígenas no están necesariamente opuestos a la modernización, sino que buscan que ésta les sea más favorable y menos adversa. Además, los indígenas no constituyen un bloque homogéneo ni tienen un solo punto de vista al respecto, sino que entre ellos compite una diversidad de proyectos políticos que puede entrar o no en contradicción con la modernización capitalista. Algunos quieren ‘indianizar’ la modernidad, cuando otros pretenden modernizar lo indígena⁶⁷⁹.

Si el punto nodal radica en que el antropocentrismo ha constituido un sujeto que se opone a la naturaleza para revestirla de medio, ello no implica que todas las subjetividades occidentales sean una sola, así como tampoco el hecho de que si en otras cosmogonías (habría que saber cuáles) no existe la palabra sujeto no exista una diferenciación con la naturaleza. Ergo, el debate sobre cómo se constituye el sujeto en la teorización del autor es desfasada, al no decir cuáles son esas otras culturas donde no existe la palabra naturaleza y si no existe cómo se daría la conformación de esas subjetividades. Si definitivamente no hay sujetos y todo es naturaleza caería en una autocontradicción: si Occidente ha pensado al indígena como naturaleza Grosfoguel estaría sosteniendo básicamente lo mismo, además de generar la imagen estereotipada de lo indígena a través de la idea de “una continuidad de ocupación territorial –invariablemente rural– con una rama de rasgos étnicos y culturales que van encasillando las conductas y construyendo escenarios para un despliegue casi teatral de la alteridad”⁶⁸⁰.

Por ello cuando asegura que “la modernidad es un proyecto civilizatorio y, como dicen los pensadores (as) críticos indígenas del planeta, constituye una civilización de muerte porque ha destruido más formas de vida (humana y no humana) que ninguna otra civilización en la historia de la humanidad”⁶⁸¹ lo que entendemos es que extrapola dos posiciones antagónicas dentro del mundo occidental. En este sentido el autor no distingue la modernidad como ideario y lo realmente existente. Del otro lado, apunta hacia los indígenas que también son pensados en abstracto, pues no refiere al proyecto político de esa resistencia, ni desde dónde están haciendo sus consideraciones, no es que sea falso

⁶⁷⁹ Op. Cit. Browitt, 2020, p. 111

⁶⁸⁰ Op. Cit. Cusicanqui, 2010, p. 59

⁶⁸¹ Op. Cit. Grosfoguel, 2016, p. 36

que la modernidad capitalista haya arrasado, ni que tampoco sea verdad que haya resistencias a ese embate, la cuestión son los dos antagonismos que se están disputando el mundo: esto es la formulación binaria que no trasciende el autor⁶⁸².

Adoptando entonces “una estrategia de travestismos [que] articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. [Para producir] así una ‘inclusión condicionada’, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad”⁶⁸³

Así lo reflexiona Browitt cuando nos dice que “no se puede instrumentalizar a los pueblos indígenas y afrodescendientes, proyectando sobre ellos deseos intelectuales, y, al mismo tiempo, poner en cuarentena sus propias construcciones teóricas, sin entrar en una profunda contradicción”⁶⁸⁴, asimismo lo refiere Claudia Zapata cuando señala que: “los subalternos de los estudios decoloniales parecen constituir un bloque continuo, portadores de saberes, cosmovisiones y epistemologías estables, sin contradicciones internas, mucho menos producidas históricamente a partir de relaciones de poder que estos pueblos también poseen en su fuero interno”⁶⁸⁵.

Desde este locus, Grosfoguel lanza una serie de ideas en torno a una realidad imaginada y en ocasiones pura señalando de manera indiferenciada el extractivismo y el extractivismo epistémico: “el extractivismo y el asimilacionismo van juntos. En la visión

⁶⁸² Estos antagónicos se observan en el trabajo del autor de manera reiterativa, por ejemplo cuando dice: ‘Los chips de cobre para las computadoras o los iPhone, los materiales de oro para las joyas y los conductores de información son todos objetos cuyo disfrute no está al alcance masivo de los sujetos humanos que producen en las zonas del no ser mineras’, en la zona del no-ser no hay nada más que exterminio, los afortunados de la tierra serían entonces aquellos consumidores de chips, iPhone y computadoras que se benefician del trabajo explotado de los otros. Esto es relativamente cierto pues si la posibilidad de adquirir este tipo de objetos se encontraría en la zona de los afortunados, cómo entenderíamos a los sujetos que acceden a ellos pero que pertenecen a la zona del no-ser, dónde los podríamos ubicar. ¿Si yo poseo alguno de estos objetos me ubico en la zona del ser y me convierto en extractivista? En este sentido no discute cómo se dan las relaciones de producción/consumo al interior de ambas zonas se asume a priori la localización de las subjetividades. Op. Cit. Grosfoguel, 2016, p. 36

⁶⁸³ Op. Cit. Cusicanqui, 2010, p. 60

⁶⁸⁴ Op. Cit. Browitt, 2020, p. 116

⁶⁸⁵ Op. Cit. Zapata, 2018, pp. 61-62

del mundo extractivista todo se transforma en recurso a extraer para vender como mercancía por una ganancia en el mercado mundial”⁶⁸⁶ además, “el extractivismo como forma de ser y existir extrae/elimina/sustra los sentidos y las culturas indígenas para resignificar/asimilar todo dentro de las formas de ser, sentir y pensar occidentalocéntricas”⁶⁸⁷. La dificultad surge cuando destaca que:

...los artefactos y objetos que se extraen tienen un sentido dentro de contextos culturales específicos. Una canoa, una planta, un tambor, todos tienen sentidos éticos, políticos y espirituales para los pueblos con tradiciones ancestrales. Pero cuando son transferidos, la canoa se convierte en mercancía, la planta en sustancia alucinógena, y el tambor en ritmo sin espiritualidad⁶⁸⁸.

Esto es la mercantilización de la vida dentro de la modernidad capitalista, ahora bien, no deja de ser confuso el planteamiento sobre la función de los objetos dentro de una cultura específica. No sabemos cómo puede interpretarse que “todos” estos adquieren un sentido ético, político y espiritual por el hecho de no ser occidentales, atribuye una serie de características que se extrapolan a través de una generalización apresurada donde si no es occidental entonces sí es ético. De este modo pensamos que el autor manifiesta que en Occidente no existe un sentido ético ni político y mucho menos espiritual con respecto de los objetos ya no sólo fabricados sino “apropiados”, como si los objetos por sí mismos pudieran producir esas significaciones, pareciera que sólo unas culturas pueden significar y simbolizar una planta, un tambor o una canoa mientras que en los otros la única posibilidad que tienen los objetos es de ser mercantilizados, generando así una idea de culturas monolíticas, unas esencialmente significando otras siempre mercantilizando.

Insistimos, la vida mercantilizada al interior de la modernidad capitalista es una realidad, es un *ethos* que intenta despolitizar las formas simbólicas por la forma de valor, pensar que las significaciones estén predeterminadas en unos o en otros nos parece peligroso, pues terminaría por esencializar no sólo a las culturas no occidentales, sino a todo el

⁶⁸⁶ Op. Cit. Grosfoguel, 2016, p. 43

⁶⁸⁷ *Ibíd.*

⁶⁸⁸ *Ibíd.*

mundo que no esté dentro de una determinada lógica de producción epistémica. Por eso cuando expresa que el: “el epistemicidio y existencialicidio consiste en destruir los conocimientos y formas de vida asociadas a los artefactos, saberes y objetos extraídos para asimilarlos a la cultura y forma de ser y existencia occidentales”⁶⁸⁹ olvida que la resignificación de los objetos no es exclusiva de una cultura.

Creemos que en su interpretación está otorgando una esencialidad al objeto, es decir, propiedades y características que no vienen determinadas por las personas que los utilizan sino que en sí mismas ya con tienen esa forma (los observa de manera absolutamente fetichizada). Lo cierto es que los objetos se resignifican constantemente para darle un sentido a la vida de las personas, ello no es propio solamente de las culturas no-occidentales sino de todas las culturas. Para Pablo Stefanoni:

...la pose de autenticidad ancestral puede ser útil para seducir a los turistas revolucionarios en busca del ‘exotismo familiar’ latinoamericano [...] Pero no parece capaz de aportar nada significativo en términos de construcción de un nuevo Estado, de puesto en marcha de nuevo modelo de desarrollo, de discusión de un modelo productivo viable o de nuevas formas de democracia y participación popular⁶⁹⁰.

Lo que hemos desarrollado en este apartado tiene la intención de abonar a una discusión que no está terminada, debemos redefinir el papel que la teoría decolonial está teniendo en la conformación de un proyecto descolonizador que no sólo se dedique a señalar o a prescribir fórmulas para salir de la opresión, situar nuestro locus de enunciación y ponerlo en cuestión para articular un diálogo más enriquecedor con aquello que históricamente nos ha constituido. Saltar las barreras de la generalización y la abstracción para que el sentido ético-político de nuestra reflexión se vea reflejado en algo más que acusaciones. Tenemos una labor muy importante con los otros, sería injusto no construir puentes, no abonar a un diálogo descolonizador de gran alcance, no rescatar nuestra historia intelectual, redefinirla, reelaborarla, reconstruir y deconstruir conceptualizaciones, pero

⁶⁸⁹ *Ibíd.*

⁶⁹⁰ Pablo Stefanoni, “¿Adónde nos lleva el pachamamismo?”, en *Tabula Rasa*, No. 15, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2011, p. 261

esto no llegará de ningún académico o teoría desvinculada, sino en una “dialogicidad” horizontal, como lo había pensado Freire⁶⁹¹.

⁶⁹¹ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 2010

3.- De la teoría sin disciplina a la educación decolonial. ¿Hacia dónde se dirige lo epistemológico?

3.1 Exterioridades epistemológicas. Lo que no puede ser cooptado por la epistemología monotópica de la modernidad

Afirmábamos que la corriente decolonial es una teoría del conocimiento que busca responder a las preguntas: ¿qué conocemos?, ¿cómo conocemos lo que conocemos? y ¿podemos realmente conocer lo que conocemos?, y desde este punto hemos pretendido entender la exterioridad al sistema en lo que Mignolo denominó la modernidad monotópica. Sostenemos que la teoría decolonial se antepone epistémicamente para desmarcarse de occidente, algo como lo que Descartes desarrolló en su *Discurso del Método*.

En este apartado intentaremos discutir los tránsitos hacia la *indisciplina* de las ciencias (sociales y las humanidades) y de los *conocimientos otros* para subvertir la epistemología occidental y analizar el pensamiento crítico latinoamericano en su devenir decolonial. Hacia el año dos mil, *Teoría sin disciplina e Indisciplinar las ciencias sociales*, son a nuestro juicio los textos que van a construir la reflexión de los sistemas teóricos surgidos en los años ochenta a partir del trabajo de Said, Guha y Spivak, nos referimos a los estudios poscoloniales y subalternos.

Desde el contexto latinoamericano se comienza a proyectar la teoría de los márgenes en los centros de producción hegemónicos y su diálogo constante con otras voces que por medio de la lógica de colonialismo, compartían con la mayoría de las periferias. Este dialogar crítico giraba en torno a “traer” lo poscolonial y lo subalterno a esta parte del orbe (hasta antes de ese tiempo lo propiamente decolonial no había hecho su aparición pero ya estaba presente en las ideas).

La indisciplina (o decolonización) de las ciencias sociales en el contexto contemporáneo nos remite a preguntarnos ¿qué significa indisciplinar o decolonizar?, ¿cómo podemos indisciplinar?, ¿quién o quiénes pueden o no realizar dicha práctica?, y lo más importante

¿en dónde (qué espacio) se puede indisciplinar? Habría que decir que no sólo se trata de la interpelación a lo monotópico sino a lo político, con respecto de qué intereses se mueven o desplazan; si ya con Dussel y Mignolo revisamos lo *trans-moderno* y la *gnosis fronteriza* habría que ir un paso atrás para tratar de analizar en qué *locus* se hallaría la indisciplinación y su realización.

Localizar las producciones del conocimiento involucra su asociación con los patrones económico-políticos del capitalismo a lo largo de su historia, la epistemología de occidente –bajo la lectura decolonial– produjo casi desde su emergencia una subalternización de lo que llaman los *conocimientos otros*: saberes que más que desplazados fueron negados como episteme, en el mejor de los casos doxa o bien entendimiento mítico. Al inicio del siglo XXI ya eran suficientes voces las que reclamaban el “fracaso” de occidente frente a los nuevos modos epistemológicos alejados del patrón global de poder: la poscolonialidad y subalternidad comenzaron a ser discutidas desde América Latina como conectores de las experiencias coloniales de las diversas latitudes por vía de un análisis de la globalización y sus efectos en los distintos contextos sociales, de ahí que “las teorías poscoloniales articulan, en cambio, al interior de contextos postradicionales de acción, es decir, en localidades donde los sujetos sociales configuran su identidad interactuando con procesos de racionalización global y en donde, por lo mismo, las fronteras culturales empiezan a volverse borrosas”⁶⁹².

Más adelante, lo decolonial articularía su crítica poscolonial y su adhesión a las fronteras difusas en donde los conocimientos “apropiados” estarían siempre en el límite. Por ejemplo, el debate de la posmodernidad sería una crítica interna necesaria pero insuficiente: la colonialidad quedó intocada al no cuestionar la epistemología occidental. Consideramos que el fondo de la indisciplinación sería el método, creemos muy complejo “salir” absolutamente de la episteme, no hablamos de negar las nuevas estructuras pero aun lo más novedoso toma siempre algo de lo que pretende desprenderse. Hace más de veinte años, aun cuando lo decolonial no aparecía, se propuso una reflexión con respecto

⁶⁹² Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, “Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización”, en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 8

de la indisciplina, en este contexto creemos haber hallado una clave crítica que podría aplicar casi de manera directa a la epistemología decolonial en el contexto contemporáneo y que por alguna razón se ha olvidado⁶⁹³. Con respecto de la indisciplina:

...de lo que se trata no es, por ello, de proclamar un ámbito de exterioridad frente a occidente (el 'tercer mundo', los pobres, los obreros, las mujeres, etc.) o de avanzar hacia algún tipo de 'posoccidentalismo' teórico legitimado paradójicamente con categorías occidentales. Ello no haría otra cosa que reforzar un sistema imperial de categorizaciones que le garantiza al intelectual el poder hegemónico de hablar por o en lugar de otros. De lo que se trata, más bien, como lo enseña Spivak, es de jugar limpio; de poner las cartas sobre la mesa y descubrir qué es lo que se quiere lograr políticamente con una determinada interpretación⁶⁹⁴.

El desprendimiento decolonial de lo poscolonial estaría ubicado en lo epistemológico: tanto de manera disciplinar (el método) como en un distanciamiento político (la aplicación del método), aquí la distancia se marca en lo expresado por Mignolo quien afirma que la distinción con lo poscolonial radicaría en que:

...para los pensadores en América Latina, el cruce y superposición de poderes imperiales se concibió no tanto en términos de colonización si no de occidentalización. Es por esta razón que 'posoccidentalismo' (en vez de 'posmodernismo' y 'poscolonialismo') es una palabra que encuentra su lugar 'natural' en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como 'posmodernismo' y 'poscolonialismo' lo encuentra en Europa, Estados Unidos y en las ex-colonias británicas, respectivamente⁶⁹⁵.

En otras palabras, las condiciones de producción de conocimiento que teorizaría posteriormente la decolonialidad se unen con la experiencia de la occidentalización más que de la colonización, la distancia con lo poscolonial sería el tiempo-espacio de su

⁶⁹³ Cuando nos referimos a un olvido no es que no esté escrito o dicho sino que se omite al teorizarlo. Se podría decir que un texto no es anti-occidental pero bajo las premisas y argumentos que esboza termina por concluir que sí. No se modifica el planteamiento inicial sino que se sigue afirmando para que políticamente no pierda peso. A ese tipo de omisión es a la que hacemos y hemos hecho referencia durante toda esta investigación.

⁶⁹⁴ Op. Cit. Castro-Gómez, Mendieta, pp. 13-14

⁶⁹⁵ Walter Mignolo, "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina", en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 26

confrontación política y epistemológica con el poder y el desprendimiento sería su “radicalidad” epistémica de traer al frente todo lo que no sea “occidental”. En esta distinción existe un componente para entender la indisciplina en el giro decolonial: el desplazamiento de la población a los centros de poder y su correlación con las fronteras como *conocimientos otros*.

En su crítica a los estudios de área norteamericanos, Moreiras dice que éstos al no ser un proyecto crítico anti-global terminan por ser parte del *status quo* que niega que la migración al norte mueve las bases de estas disciplinas que estudiaban lo otro, “el imaginario inmigrante debe por lo tanto afectar y modificar las prácticas de conocimiento antes basadas en la necesidad nacional-imperial de conocer al otro, dado que tal otro es ahora en buena medida nosotros mismos o una parte considerable de nosotros mismos”⁶⁹⁶, comenzar a crear y recrear conocimientos que articulan una práctica epistémica anti-global en la construcción del centro de poder hegemónico y epistemológico occidental. Es precisamente ahí dónde la indisciplina comienza a disputar el conocimiento que en lo decolonial es la parte más visible de su política.

Una epistemología indisciplinada va marcada por las pautas del capitalismo global, existe al mismo tiempo una frontera que se habita pero no de la misma manera en la que enseña Mignolo y Dussel, a saber: si no se puede salir del sistema, hablar de una exterioridad funciona más como metáfora o estética interna buscando su propia acepción de exterioridad. El inconveniente de salir de ninguna manera hablaría de una derrota sino de las condiciones reales por disputar el universal epistemológico occidental.

Si el poscolonialismo latinoamericano transitó hacia la decolonialidad ésta desde su inicio necesitó políticamente desplazar la idea de que no hay exterioridad, afirmar la exterioridad como condición necesaria para existir, bajo sus premisas, los haría distinguirse y marcar su horizonte aun cuando no fuese claro hacía donde debería

⁶⁹⁶ Alberto Moreiras, “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 51

dirigirse, de esta manera pensamos que la realización decolonial se da *in situ* más que en perspectiva histórica.

En concordancia con la crítica de Gregory Pappas, uno de los puntos de discusión de la teorización decolonial se sitúa en el problema de que éstas son meta narrativas, el autor expone un punto sustancial: que los decoloniales al atribuirse un poder explicativo más amplio están ya determinando qué posturas críticas son las verdaderas, al hacer esto su teoría no puede ser falseada, porque al “abarcar demasiado, se vuelven infalsificables, es decir, carentes de fundamentos empíricos contrastables”⁶⁹⁷, lo que lleva entonces al peligro de la simplificación. El problema que ve Pappas es que al no establecer la posibilidad de la falsación el problema va de un orden epistémico hacia uno político porque de alguna manera la gran meta narrativa decolonial incentiva el mantenimiento de ciertas injusticias sociales al no ofrecer soluciones específicas derivado de esa gran narrativa.

Por ello, lo decolonial (teóricamente hablando) es una epistemología la cual todavía no tenemos claro cómo podría ponerse en práctica. El punto de su realización sería la teoría emparentada con lo social que puede o no apostar por una decolonización pero que sigue siendo objeto de estudio por y para esa epistemología. Así mismo Moreiras es consciente de que los exteriores del sistema no son absolutos, “un sueño extra sistémico” recae en una fantasía no concretizable derivada de las condiciones y complejidades que no pueden ser reducidas a un solo movimiento con entidades *ontologizadas* capaces de transformar por sí mismas todo un sistema y tampoco de una interioridad que no se abra.

Observamos que en las grietas que el capitalismo ha ignorado se localizarían los otros conocimientos pero puede resultar muy complejo: al considerarse epistemes de un espacio-tiempo situado lo que nos interroga es ¿en qué condiciones se puede “apropiar” de dichos conocimientos sin vaciarlos de contenido?, es decir, ¿en qué medida los

⁶⁹⁷ Gregory Pappas, “Limitaciones y peligros de los estudios decoloniales: lecciones del zapatista Luis Villoro”, en *Piel blanca, máscaras negras, Gaya Makaran, Pierre Gaussens (coord.)*, UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020, p. 182

conocimientos otros pueden abrirse a nuevas subjetividades?, y ¿en qué medida esas subjetividades podrían re-significar otra cosa que no sea un paradigma ya establecido?.

Nos encontramos una dificultad fundamental: ¿los *conocimientos otros* deben salir de sus marcos de producción y re-producción o deben resguardarse para no ser cooptados y mercantilizados por el capitalismo?, si no salen seguirían marginalizados al no *des-cubrir* su virtud alteradora, pero si al salir son “convertidos o desfigurados” por quién “no entiende” el rumbo de su existencia ¿se estaría adecuando a la situación concreta o sería ya otra cosa?

En su reflexión sobre los neo-latinoamericanismos, Moreiras señala que los potenciales transfiguradores corren el riesgo de invertirse en una “producción neotradicional de diferencia que ya no podrá ser interpretada como poseedora de carácter desmitificadorio”⁶⁹⁸ sino como extensión de la modernidad monotópica y es precisamente ese riesgo que la epistemología decolonial ignora o pasa por alto; la complejidad del asunto es que tiene muchas aristas para entender el fenómeno y no se puede reducir a un único fenómeno decolonizador.

Lo cual nos lleva a apuntar nuevamente, a quién o quiénes constituyen esos paradigmas de conocimiento distintos de los que occidente estableció como norma. Considerar a una clase o grupo como las “voces únicas” es a nuestro juicio un equívoco. Por ejemplo, para Ileana Rodríguez lo subalterno es un límite determinado por una negación, para Dussel el sujeto decolonial es una fuerza positiva, ambas figuras son controversiales al deducirlas con ciertas cualidades inherentes a su ser, lo que se traduce en un esencialismo, según Rodríguez “la subalternidad se constituye así en un lugar epistemológico presentado como límite, negación, enigma”⁶⁹⁹, pero el espacio de esta producción será un contratiempo que en lo poscolonial se hizo presente de manera temprana y que en lo decolonial no logra resolverse.

⁶⁹⁸ Op. Cit. Moreiras, 1998, p. 65

⁶⁹⁹ Ileana Rodríguez, “Hegemonía y dominio: subalternidad un significado flotante”, en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 87

Bajo la fundamentación del pobre, el condenado de la tierra, el afrodescendiente, el indígena etc., éstos con su mera presencia están realizando un acto de resistencia, imagen mitificada como una estetización de lo otro designada por una entidad intelectual⁷⁰⁰, queda expresado cuando Rodríguez refiriéndose a Chandra dice que, “la mera presencia del subalterno tiene la virtud de cambiar los signos y sus significados culturales; cómo, en el momento en el que el subalterno transgrede su lugar asignado, empieza a ejercer su poder epistemológico; y cómo solo las narrativas contra-estatales reconocen su agencia”⁷⁰¹

Bajo este esquema argumentar que todo es un espacio de producción de conocimiento es un axioma que puede ser desdoblado en al menos dos cuestiones: ¿cuál es la dirección de esa producción? y ¿de qué manera esa producción va a determinar nuestra significación de la situación? Estamos hablando de un entramado dialéctico que se construye desde diversos tiempos y espacios; en efecto, la irrupción de lo *otro* cuestiona una visión muy rígida y reconoce que existen otros mecanismos de acercamiento al entorno, pero lo que no podemos perder de vista es hasta qué punto llegaría ese nivel por sí mismo.

La epistemología decolonial afirma constantemente que los *conocimientos otros* están demostrando la falsa idea universalista del conocimiento occidental generalizando la organización del conocimiento y ficcionando las epistemes para sostener el argumento de la absolutez de dos visiones irreconciliables: por un lado un pensamiento original, desmarcado de todo vicio occidental que va a liberar y por otro el conocimiento monotópico de la modernidad/colonialidad como uno que sólo ha servido para someter⁷⁰².

⁷⁰⁰ Los lugares de lo otro, de la *epistemología otra* o de una *gnosis* remite a los actores y sus prácticas en torno a la descolonización. Si la crítica de lo poscolonial es que no se desprende de la episteme moderna, nos preguntamos: ¿quién determina el *locus*?, estar *en* el norte no es condición de estar *con* en el norte, lo mismo que estar *en* el sur no es estar *con* el oprimido. Aunque parezca una obviedad, no lo es, ya que al ignorarse lo político de la decolonización, tenemos la impresión de que la tesis de fondo es que *es necesario estar absolutamente en un lugar*, de aquí puede provenir la visión de que lo académico es una completa maquinaria de alienación y que los conocimientos ‘verdaderos’ están en la calle, con las ‘personas reales’, cuestión sin argumento de peso, debido a que la mera presencia sin acción no significa mucho.

⁷⁰¹ Op. Cit. Rodríguez, 1998, p. 89

⁷⁰² Eduardo Mendieta afirma que posmodernidad y modernidad no son más que un mismo proyecto, el de la cristiandad: ‘si en la cristiandad el sujeto cartesiano se arroga el privilegio de nombrar la historia y el tiempo, en la modernidad tan sólo los más modernos (es decir, los tecnológicamente aptos y socialmente

Para Castro-Gómez entender el discurso de lo poscolonial y su influencia en la perspectiva decolonial nos conduce a lo que ya se ha definido como el *locus* de la enunciación: desde qué lugar físico y simbólico se está hablando, luego, la importancia de “indisciplinar” las ciencias sociales y las humanidades, es reflexionar sobre si éstas se consolidaron a mediados del siglo XIX, como nos enseña Wallerstein⁷⁰³, es apropiado decir que fueron del mismo modo impulsadas por el capitalismo, que su función en la estratificación de las relaciones sociales fue definitoria pero que contienen la fuerza de evolución de ellas mismas y hacia afuera.

Antes de que lo decolonial estuviera en el centro de las discusiones, la crítica se proyectaba hacia los enfoques anticolonialistas que tendían a mirar la estructuración social con los prismáticos que heredaron del binarismo occidental, Castro Gómez leyendo a Spivak nos indica que, “las narrativas anticolonialistas, con su juego de oposiciones entre los opresores y los oprimidos, los poderosos y los desposeídos, el centro y la periferia, la civilización y la barbarie, no habrían hecho otra cosa que reforzar el sistema binario de categorizaciones vigente en los aparatos metropolitanos de producción del saber”⁷⁰⁴.

Las herencias epistemológicas de occidente se sostendrían siempre en el colonialismo y todo lo que conocemos poseería la marca colonial o lo que Mignolo denomina la herida colonial, esto tiene un impacto profundo en la enseñanza bajo los esquemas disciplinarios y epistemológicos de la historia universal occidental que se presentarían como la única y verdadera.

privilegiados) pueden anunciar el momento histórico global. En la posmodernidad, en cambio, nadie puede nombrar el tiempo, en la medida en que la historia, el hombre y la metafísica están finiquitados. De este modo, la posmodernidad perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso auto-reflexivo (que en cierto modo es el meollo de la metafísica). Véase Eduardo Mendieta, “Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo, en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 110

⁷⁰³ Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, UNAM, Siglo XXI, México, Buenos Aires, Madrid, 2006.

⁷⁰⁴ Santiago Castro-Gómez, “Latinoamericanismo, modernidad globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 129

Este *locus* llevaría a los intelectuales del “tercer mundo” a cuestionar ese universal al percatarse que los programas de estudio responden a una activa hegemonía del conocimiento, ponen bajo la lupa los contenidos epistémicos para generar una crítica del método, por eso en la epistemología decolonial esta idea es clave para la denominada *gnosis fronteriza* pero este cuestionamiento no llega a asumir que del universal hegemónico hemos obtenido una parte de ese energía. Como expresa De la Garza: “no se refieren al relativismo y al anti-fundacionalismo de los poscoloniales, sino que plantean un diálogo de saberes entre ciencia y sentido común, y no igualan discurso con realidad”⁷⁰⁵ siendo así, abstracción de la abstracción

Por ejemplo, al reducirse como “mera praxis”, lo teórico se desdibuja en la idea de que de occidente sólo hemos recibido opresión. En la discusión que Castro-Gómez establece con Beverly este punto es analizado: si se ha descubierto la complicidad entre lo académico y la política económica, se debe criticar la actitud intelectual mesiánica que busca salvar lo que considera *lo otro absolutamente oprimido*. Lo que Castro-Gómez reclamaría a lo poscolonial es su punto de vista con respecto de los otros lugares coloniales, como si el colonialismo pudiera expresarse de una sola manera y que con un sólo movimiento deconstructivo pudiera trasladarse a otras latitudes sin más, asume la crítica al paradigma hegemónico epistemológico pero vuelve a criticar el método de los poscoloniales, “ciertamente, las teorías poscoloniales tienen razón al mostrar que el conocimiento científico de la modernidad se encuentra directamente vinculado con la expansión del colonialismo; pero incurren, a mi juicio, en el mismo gesto colonialista criticado por Bhabha y Spivak: creer que Latinoamérica ha sido una simple ‘víctima’ del occidentalismo, un elemento enteramente pasivo en el proceso de globalización”⁷⁰⁶

Por esta razón colocamos a Castro-Gómez en una especie de *in between*, en un desplazamiento entre la teorización decolonial y lo universal, si bien en su *Crítica de la Razón Latinoamericana* asume la decolonialidad como una de las salidas al

⁷⁰⁵ Enrique de la Garza Toledo, “¿Epistemologías del Sur? Crítica de Boaventura de Sousa Santos”, en *Crítica de la razón neocolonial*, Enrique de la Garza Toledo (coord.), UAM, UGEST, CLACSO CONICET, Buenos Aires, 2021, p. 180-181

⁷⁰⁶ Op. Cit. Castro-Gómez, 1998, p. 140

occidentalismo, termina por dar una vuelta de tuerca ya que no se desprende de la lucha por un universal, el no hacerlo posicionaría a lo decolonial en el lugar que está criticando; no habría una víctima en abstracto, si lo miramos de esta manera solamente se hace una inversión del binarismo occidental.

Nos preguntamos, ¿qué se puede disputar del *ethos* de la modernidad? Si no se apela a un universal que contrarreste lo capitalista se corre el riesgo -hoy más visible que nunca- de que las movibilidades queden subsumidas bajo acciones tan individuales que dejarían de tener impacto y fuerza en el reacomodo y configuración de una globalización que no se precie de ser capitalista. No es el rechazo a la globalización en tanto globalización, como ya lo había destacado Fátima Mernisi⁷⁰⁷ y Sheyla Benhabib⁷⁰⁸, sino más bien el desafío de una globalización radicalmente distinta, no es que la ideología venga determinada solamente por la superestructura sino que “abajo” emerge ideología y desde una perspectiva más general una salida podría ser una ética universal y racional.

Ahora bien, para Castro-Gómez en el conocimiento moderno se ubica el problema de la representación, dice que al ser un fenómeno preponderantemente geográfico lo que está en juego es la cultura europea y su capacidad de representarse a sí misma y a lo otro, bajo ese matiz entender la globalización ha entrañado una permanente re-territorialización de la vida social: al tiempo que occidente busca homogeneizar la vida cultural irrumpen las resistencias a ese paradigma como re-anclaje cultural, a saber: “la globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales) y las inserta en mecanismos des-territorializados de acción, pero también provee a los sujetos de competencias reflexivas que les permiten re-territorializar esas acciones en condiciones locales (postradicionales) de tiempo y lugar”⁷⁰⁹ generando la necesidad de una crítica permanente hacia sus propios preceptos y conocimientos considerando que, “los efectos globalizantes de la occidentalización y la configuración de los estados nacionales provocaron una dilatación espacio-tiempo que separó las relaciones sociales

⁷⁰⁷ Véase, Fatema Mernissi, *Un libro para la paz*, El Alpeh Editores, Barcelona, 2004.

⁷⁰⁸ Véase, Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz Discusiones, Buenos Aires, 2006.

⁷⁰⁹ Op. Cit. Castro-Gómez, 1998, p. 145

de sus contextos 'originarios' de interacción, pero crearon también los recursos institucionales para una reinscripción cultural de las identidades desplazadas"⁷¹⁰.

Es a nuestro juicio una actitud indisciplinada revelar estas formaciones que permanecieron silenciadas en las ciencias sociales y que hay que traer constantemente al presente, pareciera un debate caduco pero en lo decolonial sigue siendo un mecanismo fuerte de discusión: no queda claro si debemos deshacernos de todo el aparato occidental e ir a la raíz de "lo nuestro", si es una confluencia o un desplazamiento, Castro-Gómez sostiene que "el 'proyecto de la modernidad' no puede ser visto, por ello, como un elemento 'extraño' a las dinámicas internas de la(s) cultura(s) latinoamericana(s), sino como parte integral de las mismas"⁷¹¹, existiría entonces una interioridad que lucha desde el *locus* negado, redefine su papel en la historia y encarna la liberación recurriendo a la dialéctica.

Su realización no es una inconclusión como lo señaló Habermas sino que es devenir permanente, su ciclo terminaría únicamente con la desaparición de lo propiamente humano, de lo histórico. En su crítica al poscolonialismo pero sobre todo al latinoamericanismo Castro-Gómez apunta "quisiera hacer plausible una interpretación respecto a los lugares en los que se ha venido construyendo históricamente la verdad sobre nosotros mismos"⁷¹², critica a los esencialismos y determinismos, es lo que nosotros entendemos como construir la propia historia.

3.2 Indisciplinar las ciencias sociales: los lugares de la enunciación son contradictorios

La reflexión que presentamos en el apartado anterior intentó explorar una crítica previa al paradigma decolonial mostrando cómo algunas de las inquietudes que en su momento se manifestaron en el pensamiento poscolonial se heredaron de alguna manera y hoy en día este debate se abre nuevamente. Decíamos que al considerar lo decolonial como

⁷¹⁰ *Ibíd.*, p. 146

⁷¹¹ *Ibíd.*, p. 147

⁷¹² *Ibíd.*, p. 151

epistemología los *locus* tomaban un lugar central, desprendiéndose una nueva manera de concebir el conocimiento. Comenzaremos por decir que lo decolonial no asume esa herencia, estimamos que su crítica no es a la descolonización como ideal u horizonte sino a la realización de qué otra cosa que no sea lo *propiamente decolonial* (descolonización decolonial) pueda ser la vía para poder alcanzar tal empresa.

Trataremos de reflexionar sobre la indisciplina desde el lugar que enfrentaría a la colonialidad del poder, saber y ser, pero que no estaría exenta de sus propias contradicciones. Asumimos la idea de que lo nuestro (en tanto episteme) es todo lo que nos ha llevado a este punto de la historia, nuestra originalidad está determinada por la colonización, la resistencia, las epistemologías negadas, la epistemología occidental, la vida política en los sistema-mundo, por lo comunitario así como por las codigofagias que son a fin de cuentas los mestizajes producidos a lo largo de la historia de la humanidad, pero que adquirieron un matiz muy exclusivo en la modernidad capitalista.

Esta modernidad capitalista, como ya lo dijimos, crea y recrea *locus* de enunciación que se posicionan del lado hegemónico con el fin de generar representaciones que serían el asunto fundamental con respecto de la posición decolonial, pero que la lógica no indicaría que es un absoluto sin su contraparte, de este modo ya no es posible pensar independientemente de las tramas conceptuales de la epistemología occidental como lo analiza Nelly Richard. A primera vista pudiera parecer otro determinismo pero creemos es un escenario objetivo que no indica que no podamos razonar desde otros *locus*, sino que éstos son contradictorios: al tiempo que se cierran, se abren las posibilidades en torno a la liberación.

Al hablar de la academia, Richard sostiene –no es que la academia sea el único espacio para producir conocimiento pero para el caso que nos ocupa el ejemplo es pertinente–: “sabemos que no basta con que las teorías postcoloniales incorporen la figura de la Otridad a su nuevo discurso anti-hegemónico para que el otro real –el sujeto concreto formado por tramas históricas y sociales de censura y exclusión– llegue a participar con

voz propia en el debate metropolitano”⁷¹³. De esta manera el *locus* académico⁷¹⁴ trae consigo el reconocimiento de que las voces que pudieran simpatizar o que simpatizan abiertamente con lo subalterno no están exentas de reproducir un nuevo lugar de poder que esté desplazando a esas voces, para Richard “la autoridad conceptual implicada en el hablar sobre Latinoamérica desde la academia internacional, se ejerce a través de una división del trabajo que, en el inconsciente de muchos de los discursos del Latinoamericanismo, suele oponer teoría y práctica: razón y materia, conocimiento y realidad, discurso y experiencia, mediación e inmediatez”⁷¹⁵.

Tenemos la impresión de que lo decolonial podría entrar en un *locus* hegemónico revestido de “exterioridad” que opone praxis y teoría para moverse políticamente como práctica decolonizadora. Siguiendo a Richard, “la primera serie de esta cadena de oposiciones (razón, conocimiento, teoría, discurso, mediación) designa el poder intelectual de abstracción y simbolización que define la superioridad del Centro, mientras que la segunda serie (materia, realidad, práctica, experiencia, inmediatez) remite a América Latina a la espontaneidad de la vivencia”⁷¹⁶, desprenderse epistémicamente sería rechazar absolutamente a occidente y ser radicalmente mera exterioridad.

La praxis al ser una dialéctica contiene en sí a la teoría; si la crítica decolonial es un tipo de conocimiento no se podría afirmar que lo occidental es en sí eurocéntrico, creemos que esto constituye el punto nodal del debate. Indisciplinar es una aperturación pero el camino se tiene que abrir aún más y no cerrarse, de otro modo la exotización se hace

⁷¹³ Nelly Richard, “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural”, en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 192

⁷¹⁴ Si sabemos que la exclusión del poder se encuadra en lo epistemológico, lo académico se enlazaría en tanto que reproduce una estructura económico-cuantitativa pero al mismo tiempo surgen voces críticas que descubren estas complicidades, pero son lugares riesgosos porque la representación es algo cambiante y si las discursividades, como dice Richard, se mueven en los diversos espacios de conocimiento puede ocurrir por ejemplo lo siguiente: si sólo hay experiencia en el tercer mundo sólo hay teorización en el primero o, si se teoriza desde el tercero se busca ‘experienciar’ el primero, una paradoja irresoluble si no consideramos que ambos son dialécticamente contrarios e iguales, la crítica es a la hibridez cultural de occidente.

⁷¹⁵ Op. Cit. Richard, 1998, p. 193

⁷¹⁶ *Ibíd.*

presente y la representación de lo otro queda subsumida no en la liberación sino en lo que “deberían” ser según el esquema academicista, sea cual fuere éste. Para Richard:

...si bien lo latinoamericano parece gozar, en el nuevo contexto postcolonial, de la ventaja epistemológica de simbolizar una alternativa descolonizadora a la vez que del privilegio ético de expresar el compromiso social con los desfavorecidos, parecería también que dicha ejemplaridad sólo se radicaliza a la condición de que lo latinoamericano permanezca en una situación de conciencia preteórica o subteórica, marginado de las batallas de códigos metropolitanos que decreta y sancionan el significado de América Latina⁷¹⁷.

Al respecto: América Latina –desde cualquier *locus*– no le pertenece a un grupo exclusivo aun cuando se refieran a la marginalización y bajo la premisa de las heridas coloniales los ideales necesitan dialogar y criticarse mutuamente, si la representación es compleja, de la misma manera es “lo experiencial”. Al ser pensada como el único escenario tangible de algún modo se llega a la conclusión de que la teoría no es más que un cúmulo de elucubraciones que nada tiene que ver con la vida “real”, esta idea es un tanto extremista; en la “realidad” lo teórico se hace presente en la construcción de conocimiento.

Deducimos que lo teórico se da en diversos niveles, contiene movimientos permanentes, como demuestra Richard, desde lo epistemológico, la experiencia como valor crítico tiene la concreción de lo histórico-social, una materialidad de las subjetividades comunicantes entre sí; de esta manera pueden “viajar” al plano del saber teórico siendo su significado siempre provisorio y contingente imposibilitando su disociación y la falsa imagen de que unos son más teóricos y otros más experienciales.

Si esto ya era nebuloso en la teorización poscolonial ¿por qué se siguió reproduciendo en la epistemología decolonial? Pensamos que esta posición resulta ser una elección para echar a andar su propósito de forma institucionalizada. Como opción, lo decolonial se decanta por la crítica del sistema en su conjunto y no puede pretender una cosa distinta que la disputa por la totalidad, aunque se niegue, bajo estas premisas se hace

⁷¹⁷ *Ibíd.*, p. 196

necesaria una crítica de la crítica, indicar que no se puede ser solo experiencial: el discurso es ya una teorización⁷¹⁸.

La “evolución” de una teoría sin disciplina a un indisciplinar de las ciencias se correlaciona con una geopolítica que no se refiere exclusivamente a lo político-económico sino a la edificación cultural e identitaria que tomaron cuerpo en la colonización: el conocimiento. La teoría sin disciplina es una crítica al movimiento de descolonización venido de oriente, la indisciplinada es el terreno a partir de esa crítica pero situado en el contexto latinoamericano, como algo diferente a lo poscolonial. Esta bifurcación aunque no es total si comienza a tomar un rumbo donde la *descolonización decolonial* encuentra su razón de ser y fundamento. Se entiende que las “geopolíticas del conocimiento constituyen un diseño imperial [y] el proyecto de descolonización epistémica [...] también es una geopolítica del conocimiento”⁷¹⁹.

El esfuerzo de reconocer las epistemes silenciadas por la modernidad/colonialidad es un primer movimiento en la crítica de la epistemología occidental, en ese tránsito hallamos un punto importante que Walsh, Freya y Castro-Gómez observan: no es que los conocimientos hayan sido borrados en su totalidad sino que fueron ocultados para dar vida y mantenimiento a la geopolítica del conocimiento universalista occidental, por ello la crítica de la modernidad monotópica avanzó hasta convertirse en un *locus* para la descolonización.

⁷¹⁸ Cuando Richard reflexiona sobre los estudios culturales dice que ‘la ‘crítica de la crítica’ a la que los Estudios Culturales deberían someter su programa de reorganización del saber académico, requiere que muchas de las palabras hoy destinadas a conceptualizar el otro y lo otro (marginalidad, descentramiento, heterogeneidad, diferencia, subalternidad, híbridez) mantengan disponibles no sólo su potencial de articulación flexible, sino también su fuerza más revoltosa, su indisciplinada de lengua multiacentuada por variaciones que desajustan el resumen planificador de la academia metropolitana’. Esto sería aplicable a la opción decolonial en la medida en que se tiene que abrir la transgresión, en su sentido decolonial. Véase Nelly Richard, “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural”, en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 207

⁷¹⁹ Santiago Castro-Gómez, Freya Schiwy y Walsh Catherine, “Introducción”, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2002, p. 11

Por ejemplo, si hay unos conocimientos que pudieran ser “de nosotros” ello apuntaría a que se podría prescindir de occidente, sin embargo al dar un paso atrás encontramos que “originalmente” no se estaba encaminado en esa dirección sino que el indisciplinamiento mostraba los legados coloniales desde el siglo XIX en la instauración de la ciencia social como fragmentación del saber, recurriendo a la separación y distinción del sujeto frente al objeto; la indisciplina se ubica entre un lado y otro, entre la teoría y la práctica, entre lo que se dice que es y lo que “realmente” es, con el objetivo de configurar espacios de resistencia epistemológica que transiten en diversas direcciones. Indisciplinar significa:

...desatar las fronteras de las ciencias sociales que cercan la producción y distribución del conocimiento y las ‘regiones ontológicas’ de lo social, lo político y lo económico. Implica el reconocimiento de otras formas de conocimiento, particularmente los conocimientos locales producidos desde la diferencia colonial, y los entrecruces y flujos dialógicos que pueden ocurrir entre ellos y los conocimientos disciplinares. Además, propone romper con las tendencias modernistas de las ciencias sociales que dividen y distancian el sujeto y el objeto de conocimiento para, así, replantear la relación dialéctica entre sujeto y estructura [...] *Indisciplinar las ciencias sociales* no significa desechar las herramientas o conceptos centrales de las ciencias ni tampoco las hermenéuticas críticas de las humanidades. Más bien quiere hacerlas comunicar. También quiere incitar a repensar su utilidad o sus efectos sobre las relaciones coloniales, preguntando hasta qué punto estas herramientas perpetúan (involuntariamente quizás) la lógica vigente⁷²⁰.

Esta postura se ha mantenido vigente hasta el movimiento decolonial hoy, lo que llama la atención no es la confluencia de los distintos saberes, ni el mostrar que la epistemología occidental ha subsumido a lo largo del tiempo histórico de la modernidad a los otros saberes, sino la idea subyacente: aunque se enuncie que no se trata de suprimir la epistemología occidental hemos encontrado que metodológicamente el uso de anacronismos es constante, se lleva el presente al pasado para justificar teóricamente el momento “original” de la resistencia.

⁷²⁰ *Ibíd.*, p. 13-14

El inconveniente es que éste no puede ser original debido a que mediante el lente del presente se ha construido esa originalidad lo que desplaza el contexto del pasado para traerlo de manera comprometida e indicar que ese es nuestro pasado, al que tendríamos que remitirnos si queremos realmente salir de la experiencia de la colonialidad, es en última instancia una idea construida en el presente llevada al pasado para justificar un plan político que emerge no sólo de ese pasado “original” sino del lugar occidental. Cuando hablamos de anacronismos no es extraño y tampoco menor encontrar un reclamo epistémico a las voces críticas del pasado (como lo hemos visto en el caso de Bartolomé de las Casas por ejemplo) que termina por constreñir todo a una sola cosa: la *malevolencia* de occidente⁷²¹.

Si pensamos desde una geopolítica del conocimiento tendremos la sujeción de un tiempo pero sobre todo de un espacio que adquiere primacía a la hora de establecer los marcos de referencia con respecto a cómo la modernidad/colonialidad ha creado una figura escindida en pro de un universal provincial que a través del uso de diversos dispositivos

⁷²¹ Aníbal Quijano puntualiza que a fines de los años sesenta comenzó un decaimiento de la idea de transformación social y de la esperanza de un futuro mejor, parecía que por primera vez en la historia de la conquista asistíamos a la extinción de un horizonte utópico, parecía que habíamos llegado a un punto perdido por dos razones: primero, que ‘para muchos la extraña sensación de que las ideas, las propuestas, las promesas y las razones de cambios históricos radicales pertenecían a un pasado súbitamente remoto’ y segundo ‘el abandono, rápido, masivo e igual de repentino, de las perspectivas mentales, de las cuestiones y categorías conceptuales asociadas a aquellas que preguntaba por el poder en la existencia social y por los modos de su crisis y de su cambio radical o de su remoción definitiva. O para decirlo en fácil, lo que se reconocía como el ‘pensamiento crítico’ era abandonado sin debate’; cambios epistemológicos llegarían a diversos lugares y la aparente derrota de las perspectivas críticas. Lo que podemos resaltar es que este derrotismo es ficticio, (esta idea ya había sido elaborada por Quijano en *Modernidad y utopía en América Latina* antes de sus reflexiones decoloniales,) la derrota como ideología desmoviliza e intenta adecuar cierta homogeneidad no porque sea verdad sino porque funciona como mantenimiento del orden establecido. ¿Cómo entender el pensamiento crítico en un contexto tan complejo como el nuestro en donde las resistencias se han multiplicado y ha adoptado formas que en otros momentos no se podrían imaginar?, para Quijano la ‘derrota’ del imaginario de cambio ‘entregó a las víctimas del capitalismo, en su mayoría, a un vacío del imaginario, y a una minoría, a ingresar en los caminos conformistas del imaginario. Pero a los profesionales del conocimiento, a ellos, en su mayoría abrumadora, les llevó a fortalecerse en sus propensiones eurocéntricas y abandonar sin complicaciones sociológicas los elementos cognitivos de la perspectiva crítica de conocimiento’, nos preguntamos hoy en qué medida esta observación podría ser llevada al terreno decolonial, no es que exista en su teorización una parte eurocéntrica, pero tal vez si una postura muy limitada a su propio marco de reflexión, encerrada en sí misma y por ende sin un cambio. Véase Aníbal Quijano, “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Santiago Castro-Gómez (et.al) (eds) Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2002, pp. 45-60

de disciplinamiento y control ha mantenido a las sociedades en un estado de vulnerabilidad permanente desde hace poco más de quinientos años.

El conocimiento y su producción se entrelazan en el tiempo-espacio y adquieren significación. El espacio de hoy enfrenta dos cuestiones fundamentales a primera vista contradictorias: primero, que las fronteras son difusas y no es posible delimitarlas de manera concreta y, segundo, que a pesar de no hallar esa delimitación se han cerrado más en el aspecto económico. Estos dos escenarios son extremadamente complejos, se yuxtaponen, entran en contradicción y al mismo tiempo son definitorios de ciertas realidades. El hecho de que la frontera sea abierta y cerrada al mismo tiempo traza el espacio geográfico (físico y simbólico) como el *locus* de la condición decolonial.

Delineamos esta premisa bajo el planteamiento que nos conduce a analizar la situación del conocimiento: si la razón occidental se ha colocado como el tribunal superior de la razón que decide que conocimientos son válidos y cuáles no –como lo expresa Castro-Gómez– hacer frente a ello supondría en primera instancia interconectar las experiencias de la resistencia epistémica en múltiples espacios (geografías) que se desdoblán ya no sólo polisémicamente sino como praxis relacional y abierta, ya se trate de ciertas comunidades haciendo frente a las políticas del estado o situaciones liberales más apegadas a derechos civiles, o bien de diversas experiencias culturales; la intercomunicación abriría no sólo lo que se comparte sino, y fundamentalmente, aquello en lo que se diverge. Para Makaran y Gaussens, “lejos de buscar el conocimiento y luchar por el reconocimiento de las culturas subalternas, marginadas por los cánones académicos, los estudios decoloniales lucran simbólicamente con la miseria del mundo”⁷²².

Se hace necesaria la definición de la diferencia epistémica como sustrato decolonial sobre las cartografías del poder y su constante asedio de lo otro. “El término ‘diferencia epistémica’, alude a las luchas entre posiciones hegemónicas y subalternas que tienen

⁷²² Op. Cit. Makaran, Gaussens, 2020, p. 31

lugar en el interior de la cartografía geopolítica de las epistemes”⁷²³, de contrastes marcados y permanentes. Nos preguntamos si el *conocimiento otro* estaría en condiciones de hacerle frente a esa experiencia provincial que occidente marcó como el camino del progreso; si busca un reconocimiento sobre su existencia, en qué lugar se ubicaría, quién lo fijaría y bajo qué condiciones: “mientras que los discursos que articulan los actores sociales no sean vistos como estrategias de negociación del sentido en un espacio de confrontación epistémica con el poder dominante, entonces las identidades políticas del sur de los Andes continuarán siendo vistas como anacronismos imposibles”⁷²⁴.

Castro-Gómez y Guardiola enfatizan que el reconocimiento “es la exigencia, por parte de los sujetos subalternos, de que sus pretensiones cognitivas sean vistas como ancladas en una historia local, pero también, y al mismo tiempo, es una exigencia a los sujetos hegemónicos para que también reconozcan la vinculación global de esos conocimientos locales”⁷²⁵ ¿será que el reconocimiento estaría situado en el reconocimiento de la contradicción?, es decir, que epistemológicamente se reconozca que hay contradicciones más allá de si son locales o globales⁷²⁶.

⁷²³ Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, “El plan Colombia, o de cómo una historia local se convierte en diseño global”, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Santiago Castro-Gómez et.al (eds.) Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2002, p. 63

⁷²⁴ *Ibíd.*, p. 67

⁷²⁵ *Ibíd.*

⁷²⁶ Por ejemplo, Edgardo Lander analiza la mercantilización de los conocimientos subalternos a partir de la idea de derechos de propiedad intelectual, expresa que ‘la imposición por parte de los principales países industrializados y de las grandes corporaciones transnacionales de un régimen estandarizado de protección de la propiedad intelectual no solo de acuerdo a su propia cosmovisión, sino también de acuerdo a sus intereses comerciales y políticos inmediatos, es uno de los dispositivos más potentes de las tendencias a la concentración del poder y aumento de las desigualdades que caracteriza al actual proceso de globalización’. Cuestionamos en qué medida el reconocimiento del poder es necesario para trascenderlo sin que ello suponga la contradicción que en el fondo se trataría de subsumir. Véase Edgardo Lander, “Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Santiago Castro-Gómez (et.al) (eds) Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2002, p. 74

3.3 El pensamiento decolonial ¿puede ser una geografía crítica y de tránsito entre todos los universos posibles?

A este respecto, quisiéramos continuar con dos temas prácticos: el papel de la universidad y la pedagogía decolonial en el trabajo de Catherine Walsh, si ya hemos hablado de la función de las ciencias sociales es importante mirar el espacio de la producción de esos saberes (no perdemos de vista la importancia de la geografía en la reflexión decolonial) para analizar que “la expresión más potente de la eficacia del pensamiento científico moderno [...] es lo que puede ser descrito literalmente como la *naturalización de la relaciones sociales*, la noción de acuerdo a la cual las características de la sociedad llamada moderna son la expresión de las tendencias espontáneas, naturales del desarrollo histórico de la sociedad”⁷²⁷, emparentadas con dos dimensiones que contribuyen a esa naturalización, por un lado, las sucesivas separaciones que se dan en lo occidental y el cómo se construye conocimiento sobre la base de esas separaciones y por el otro, cómo se articula este saber con el poder, en especial en las relaciones de dominio colonial e imperial.

Para Lander no es extraño que las ciencias sociales hayan servido “más para el establecimiento de contrastes con la experiencia histórica cultural universal (*normal*) de la experiencia europea, (herramientas de identificación de carencias y deficiencias que *tienen* que ser superadas), que para el conocimiento de esas sociedades a partir de sus especificidades histórico culturales”⁷²⁸, pero “lo que los estudios decoloniales no pueden (o quieren) ver es que el problema de la producción de conocimientos desde los campos universitarios europeos no es solamente de orden cultural, sino también de orden clasista”⁷²⁹.

Según Lander, la lucha anticapitalista requiere de alternativas al modo dominante de producción de conocimiento, por tanto “la pretensión de universalidad objetiva implica la

⁷²⁷ Edgardo Lander, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (comp.), Ediciones FACES/UCV, CLACSO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires, 2000, p. 11

⁷²⁸ *Ibíd.*, p. 25

⁷²⁹ *Op. Cit.* Makaran, Gaussens, 2020, p. 33

afirmación de la superioridad de la cultura europea/occidental sobre cualquier otra cultura en el mundo. Es una expresión medular de la colonialidad del poder del sistema-mundo moderno⁷³⁰, pero obviándolo, está cuestionando la pretensión de universalidad objetiva y no la pretensión de universalidad en cuanto tal.

En este punto, aparece la relativización dado que abriría la puerta a discursividades que podrían enunciar cualquier cosa sin tener ninguna responsabilidad; consideramos que la disputa sería por un nuevo universal y no sólo por el reconcomiendo de *saberes otros*; aun cuando esta universalidad sea plural sigue teniendo esa significación de universalidad, dirigida a la totalidad, hacia ciertas éticas con ejes rectores que movilizan unos y desarticulan otros saberes. No sería un nuevo extremo sino el transitar permanente entre lo que socialmente se ha asumido pero del mismo modo se ha negado, entre lo que suprime las ideas pero al mismo tiempo las muestra, es decir, el de la contradicción inherente a la vida humana.

Bajo nuestras premisas, una concreción epistemológica decolonial no significaría solamente referir la unión de las ciencias sociales con el poder, tampoco decir que el orden epistémico es caduco y habría que ir hacia otro diferente, sino realizar una praxis distinta en la universidad⁷³¹, teniendo en cuenta que este lugar es el de una de las mayores disputas en los métodos de una corpopolítica o *gnosis fronteriza*. Si se busca una apertura, el giro podría comenzar por discurrir que la episteme occidental no es en su totalidad eurocéntrica, si la colonialidad del saber es componente matriz que atraviesa la universidad, decolonizar trascendería ese dispositivo y avanzaría hacia una pluriversalidad del conocimiento, más allá de su burocratización, de su pretensión

⁷³⁰ Edgardo Lander, "Un plante en crisis. El papel de las formas hegemónicas de producción del conocimiento", en *América Latina y el Caribe. Un continente, múltiples miradas*, Alaba Corosio, Catalina Banko (et. al) (coord.), CLACSO, CELARG, Buenos Aires, 2014, p. 274

⁷³¹ Eduardo Restrepo habla de tres planos desde dónde se ha configurado la universidad colonizada, "el primero de ellos, siguiendo a Foucault, hace referencia a que la universidad está colonizada por los sistemas científicos y el conocimiento experto en su pretensión de sistematicidad y de verdad. El segundo, desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad, tiene que ver con la universidad como dispositivo privilegiado de la colonialidad del saber, con lo cual se naturaliza su eurocentrismo. Finalmente, el tercer plano hace énfasis en cómo el establecimiento universitario se encuentra inscrito en una geopolítica de conocimiento articulada como un aspecto del sistema mundo". Véase Eduardo Restrepo, "Decolonizar la universidad", en *Investigación cualitativa emergente. Reflexiones y casos*, Jorge Barbosa y Lewis Pereira (eds.) Cekar, Colombia, 2018, p. 9

universalista e independientemente de la geografía donde se produce: sin ello el riesgo es el esencialismo, la exotización y sobre todo el mismo universalismo abstracto desmesurado que se critica.

Efectivamente se tienen que modificar los aspectos más apremiantes de una universidad que resulta excluyente pero cierto es que la universidad tampoco es una generalidad homogeneizada, cabría preguntarnos si decolonizar la universidad es también un dispositivo de control: ¿en qué medida la decolonización puede trascender el universalismo de la universidad sin considerar las condiciones objetivas de su existencia?, sobre lo educativo, ¿en qué medida “el método occidental” es disfuncional siempre?, ¿podríamos decir que la disputa es por el espacio (geografía)?

Estas interrogantes nos vienen a la mente en razón de que no se han construido las condiciones necesarias más allá de la discursividad (que sigue estando expresada en los términos de la universidad tradicional por nombrarla de alguna manera), por ello al tener más espacio de expresión al interior de las universidades la epistemología decolonial toma la batuta y ello hace ineludible prestar más atención en su articulación como alternativa⁷³² y no la continuación del universalismo abstracto, si como destaca Restrepo, se trata de dar cuenta del eurocentrismo de las universidades tampoco es posible afirmar que la universidad sea en sí misma eurocéntrica considerando que sería negarla y en consecuencia la decolonización sería inviable.

Como anota De la Garza: la razón poscolonial tuvo el mérito de mostrar la intención de la ciencia por imponer fundamentos únicos pero se equivocan porque “aunque la ciencia social empieza como ilustrada y luego positivista, tratando de aplicar las reflexiones

⁷³² Para Restrepo serían tres estrategias para decolonizar la universidad: una irrupción genealógica, el giro decolonial y la provincialización de Europa. Se explica la interrupción genealógica que ‘permite evidenciar cómo hemos llegado a ser lo que somos a partir de ciertas políticas de la verdad al trazar las luchas de las que han emergido los sistemas científicos y los conocimientos expertos sepultando unos conocimientos históricos y saberes ‘menores’, además ‘el giro decolonial como estrategia de descolonización de la universidad apunta al cuestionamiento del profundo eurocentrismo que ha descalificado a los conocimientos de los sujetos coloniales’ y por último ‘provincializar a Europa significa más bien desplazar a Europa del centro de la imaginación histórica, epistémica y política’. Véase Eduardo Restrepo, “Decolonizar la universidad”, en *Investigación cualitativa emergente. Reflexiones y casos*, Jorge Barbosa y Lewis Pereira (eds.) Cekar, Colombia, 2018, pp. 19-21

epistemológicas y metodológicas de las ciencias naturales a las sociales, muy pronto aparecen –a fines del siglo XIX, con sus antecedentes en el Romanticismo– lo que llamaremos perspectivas hermenéuticas”⁷³³ y por tanto es inexacto decir y “adjudicar a toda la modernidad la presunción de leyes universales, el eje metodológico en la causalidad o la concepción de qué el dato empírico está dado en la realidad y que es el juez universal de la verdad”⁷³⁴.

Para Zulma Palermo las preguntas en torno al conocimiento no podrían darse bajo una premisa homogeneizante; al ser pluriversales reproducen un sinfín de elementos, si decolonizar la universidad es la subsunción de la colonialidad del saber hay que salir del “panoptismo universitario”. Entendemos que resulta fundamental para la universidad redefinir su papel en la sociedad y sus vínculos con el mercado, si el modelo norteamericano es la muestra fehaciente de epistemologías neoliberales no es nada nuevo observar cómo los currículos son más especializados en la alta tecnificación desplazando cada vez más a las disciplinas de corte social.

Palermo sugiere que “el largo proyecto liberal –iniciado con la represión de los años 70– ya ha surtido los efectos deseados en el ámbito de la universidad: desmovilizada, aséptica y temerosa se encuentra incapacitada para generar un proyecto mancomunado en el que todos tengan participación en el que las expectativas den sentido a la acción”⁷³⁵ y que en este contexto se comenzaría a definir las políticas de la decolonización universitaria que hoy tiene una importante representación e influencia en las universidades latinoamericanas. Por lo tanto, el lugar de la universidad se pone en cuestión pero no queda claro si para su desaparición o para su modificación. Si bajo la observancia decolonial la universidad occidental es un todo eurocentrado, cómo se tensionaría –lo que Palermo nombra– la colonización del conocimiento.

⁷³³ Op. Cit. De la Garza, 2021, pp. 182-183

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ Zulma Palermo, “Políticas de mercado/políticas académicas. Crisis y desafíos en la periferia”, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Santiago Castro-Gómez (et. al) (eds.), Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2002, p. 173

La racionalidad occidental quedaría marcada por su impronta colonial pero no es una racionalidad en tanto subjetividad de una geografía: la razón no es exclusiva de occidente como revisamos en el capítulo dos de este trabajo. La racionalidad es la condición necesaria de la humanidad, la crítica a la racionalidad instrumental de la modernidad capitalista no puede confundirse con la crítica de la racionalidad en cuanto tal, pues se estaría cancelando la libertad y la emancipación.

Como nos enseña De la Garza, “el concepto de epistemología que ha acompañado a la modernidad ha cambiado y siempre estuvo en disputa. La versión cerrada de fundamentos únicos inalterables ya no es dominante”⁷³⁶, bajo estos parámetros, decir que la universidad es sólo el espacio de la racionalidad occidental instrumental es un equívoco y se torna en contradicción cuando Palermo observa que las relaciones entre los varios modos de conocer expresan las mismas relaciones de poder.

Palermo dice que, “un conocimiento no es más legítimo en la medida en que afecte a un espectro mayor de localidades, sino más bien puede decirse que se convierte en un conocimiento hegemónico en tanto el lugar desde el que se produce es el lugar del poder”⁷³⁷ a nuestro juicio esta expresión es compleja y relativa: entendemos que en cuanto se adquiere hegemonía lo que esa hegemonía producirá será poder, como lo ha afirmado Foucault, ahora bien, ese poder no necesariamente se traduce en relaciones desiguales, despotismo o control, pero si en este contexto el poder es visto de manera negativa –aun siendo un poder decolonial– terminaría por ubicarse en un *locus* represivo, ¿cómo podría la epistemología no caer en ese lugar?, no lo podemos decir con seguridad porque:

...la reflexión actual acerca de la epistemología no puede eludir la polémica con la respuestas positivistas sobre problemas como: qué es una teoría, qué relación habría entre teoría y dato, qué es verificar, qué es explicar, etc. No puede detenerse donde quedaron los positivistas,

⁷³⁶ Op. Cit. De la Garza, 2021, p. 184

⁷³⁷ Zulma Palermo, “La Universidad Latinoamericana en la encrucijada decolonial”, en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue, Año 1, No. 1, Argentina, 2010, p. 50

sino que tiene que incorporar las críticas hermenéuticas y relativistas y, por qué no, la mirada retrospectiva del marxismo no positivizante (diferencia entre abstracto y concreto, totalidad concreta, abstracción históricamente determinada, cara subjetiva del objeto, praxis, etc.)⁷³⁸.

Para Palermo: “los proyectos decoloniales no piensan la complejidad de los procesos dentro de los paradigmas de la modernidad y como un trabajo exclusivo del campo intelectual, sino que integran a los grupos subalternizados por ella; es acá donde el proyecto se constituye como una ética de la liberación”⁷³⁹, la afirmación es un tanto arriesgada sobre todo porque los marcos teóricos de dónde surge siguen siendo los de la universidad occidental.

Vale decir que se hace más evidente cuando la autora relaciona la profunda contradicción entre las representaciones que hace la universidad y las específicas formas históricas, da la impresión de que se quiere sacar a la epistemología decolonial de su “lugar de origen” para evitar la contradicción, dice al respecto: “esta contradicción entre lo que se dice y lo que se hace se erige como uno de los mayores obstáculos para producir al menos un principio de cambio en los procesos de producción de conocimiento, aún en aquellos actores que tienen más conciencia del nivel de colonialidad intelectual dentro del que realizan su práctica”⁷⁴⁰, termina con la idea de que lo decolonial busca siempre el plan que surge del pueblo y sus movimientos, y aunque intenta escapar de la contradicción se enfrasca y perfila a lo decolonial como un nuevo universalismo⁷⁴¹.

⁷³⁸ Op. Cit. De la Garza, 2021, p. 186

⁷³⁹ Zulma Palermo, “Desobediencia epistémica y opción decolonial”, en *Cadernos de estudos culturais*, Vol. V, Campo Grande, enero-junio, 2013, p. 243

⁷⁴⁰ Op. Cit. Palermo, 2010, p. 61

⁷⁴¹ Para Walsh el dilema fundamental reside no en abrir, *impensar* o reestructurar las ciencias sociales sino en cuestionar las bases del surgimiento: ‘refutar los supuestos que localizan la producción de conocimiento únicamente en la academia, entre académicos y dentro del cientificismo, los cánones y los paradigmas establecidos [...] Tal refutación no implica descartar por completo esta racionalidad, sino hacer ver sus pretensiones coloniales e imperiales y disputar su posicionamiento como única, de esta manera cuestiona también la supuesta universalidad del conocimiento científico que preside las ciencias sociales’, bajo su argumento unas *ciencias sociales otras* son posibles, lo que no queda explícito es el cómo, aunque se apela a la pluriversalidad, su introducción tendría que localizarse como algo ético y político. Metodológicamente la autora propone el argumento de Arturo Escobar para quien la tarea no es solucionar los problemas a partir de la modernidad sino más bien imaginar cuestiones novedosas desde las prácticas de actores sociales. Así, ‘lo que necesitamos todos/as, es un giro distinto, un giro que parta no de la lucha de clases, sino de la lucha de la decolonialidad, haciendo ver de este modo la complicidad modernidad-colonialidad como marco central que sigue organizando y orientando ‘las ciencias’ y el pensamiento académico-intelectual’, pero para Cusicanqui ‘el multiculturalismo de Mignolo y compañía es neutralizador

Para De la Garza en su crítica a Boaventura de Sousa, tanto éste como los decoloniales “no hicieron sino adaptar el agnosticismo posmoderno a la relación centro periferia. Es decir, añadir la situación colonial al giro lingüístico, al positivismo, a la hermenéutica relativista. Pero todos los elementos de relativismo ya estaban enunciados desde el Norte: poder, imposición en las relaciones sociales, en instituciones, en el lenguaje. Sólo añadieron una situación particular, la dominación poscolonial”⁷⁴².

3.4 Pedagogía decolonial: el argumento de Catherine Walsh a propósito de la interculturalidad

Sin duda el trabajo de Catherine Walsh podría inscribirse en el campo epistemológico más empírico de la corriente decolonial, sus investigaciones se han centrado en la interculturalidad, lo comunitario, lo indígena y los movimientos políticos de resistencia, hacemos esta distinción en la medida en que a la corriente decolonial se le ha criticado su falta de trabajo empírico. Como ya habíamos anotado previamente, lo decolonial es un campo epistemológico abarcativo desde diversas disciplinas sociales y en este último apartado quisiéramos reflexionar con la autora la pedagogía intercultural crítica y decolonial a través de una teorización que ha buscado ir más allá de la abstracción occidental.

La autora es muy reiterativa en la historización intercultural en Ecuador y Bolivia, se ha centrado en mostrar cómo las poblaciones indígenas y afrodescendientes hacen frente a las políticas homogeneizantes del Estado-nación, a sus propias ausencias y contradicciones para mostrar cómo la apariencia supuestamente objetiva occidental establece los modos desde los cuales las relaciones sociales mantienen las estructuras históricas de dominación o bien establecen unas nuevas. Lo intercultural se presenta como un principio político e ideológico frente a la modernidad/colonialidad, entre las

de las prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y descolonización”. Véase Catherine Walsh, “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, en *Nómadas*, No. 26, Universidad Central, Bogotá-Colombia, 2007, pp. 102-111 y Catherine Walsh, “Estudios (inter) culturales en clave de-colonial”, en *Tabula Rasa*, No. 12, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá-Colombia, 2010, pp. 209-227, y Op. Cit. Cusicanqui, 2010, p. 68.

⁷⁴² Op. Cit. De la Garza, 2021, p. 191

políticas contextualizadas y las políticas culturales de la identidad y la subjetividad, sin embargo Walsh postula que en lo intercultural existe una tensión constante, entre lo oposicional y lo hegemónico, entre una política de resistencia y una política de cooptación: que la interculturalidad pensada desde la modernidad/colonialidad ha constituido una negación de la diferencia cuando se la piensa o se la aplica desde el lugar del poder.

Cuando la interculturalidad pasa a ser ideología dominante se vacía de contenido y se apega a los valores liberales del Estado, que a partir de un mirada sesgada de la identidad indígena y afrodescendiente niega esa diferencia. “Dentro de la noción y del manejo de la diversidad en el Ecuador, ‘las culturas’ aparecen como totalidades, cada una con su contenido, tradición y costumbres identificables, mantenidos en un tiempo mítico y utópico, bajo el supuesto actual de la tolerancia e igualdad”⁷⁴³.

Cuando la autora reflexiona cómo al interior del Estado-nación ecuatoriano la noción de interculturalidad ha tomado un rumbo distinto critica la significación de lo intercultural como algo no propio: “a menudo, la interculturalidad aparece como problema y tarea de los otros y no propia, abriendo caminos y procesos étnicamente separados que, de una u otra manera, reproducen el dinamismo y la polarización: blanco-mestizo/ indígena o negro”⁷⁴⁴, cuando la interculturalidad pasa a ser parte de la política del estado hay un momento de negación en tanto colectividad y se establecen pautas individualizantes como si el punto fuese una complicación marginal, para Walsh lo intercultural sería más bien de largo alcance relacionado con que:

...los conocimientos que se comparten y se construyen dentro de estos procesos no pueden ser simplemente caracterizados como ancestrales/tradicionales o como subalternos porque no están congelados en un pasado utópico-ideal, sino que se construyen en el presente, a

⁷⁴³ Catherine Walsh, “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”, en *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Norma Fuller (ed.), Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, 2002, p. 121

⁷⁴⁴ *Ibíd.*, p. 134

partir de interpretaciones y reinenciones de una memoria histórica ubicada en subjetividades, espacios y lugares que encuentran en sentido en la actualidad⁷⁴⁵.

Estos conocimientos, según entendemos, tendrían que estar insertos en una raigambre que se pueda poner en práctica, si las políticas educativas en la universidad han contribuido a mantener la colonialidad del saber se observa que el universal es realmente local. Para Walsh, la dificultad no sería únicamente el eurocentrismo sino la autoridad que éste tiene para determinar qué es conocimiento y qué no; el interés en la crítica a la epistemología occidental se traduce en “crear, construir y apuntar caminos decoloniales que no niegan la modernidad, pero que permiten vivirla de otra manera, sin ser absorbida y controlada por ella”⁷⁴⁶.

Su postura crítica entiende las diferencias que existen al interior de las emancipaciones y descolonizaciones, atendiendo a las diferencias culturales internas y a la no reproducción de un esencialismo ni de un binarismo. Es algo interesante ver su recorrido porque en reflexiones posteriores el discurso da un viraje importante y distinto de lo aquí expresado. Relacionado con la interculturalidad, una pedagogía crítica partiría de un reconocimiento de la diferencia epistémica pero no de su inclusión como una epistemología más sino de visibilizar la colonialidad y asumir cuáles han sido nuestras prácticas pedagógicas. Walsh entiende una pedagogía decolonial como:

...aquellas pedagogías que visibilizan lo que el multiculturalismo oculta y se esconde: la operación de los patrones del poder a la vez moderno y colonial, racializado, patriarcalizado, heterosexualizado; la geopolítica del saber y la topología de ser; y las prácticas y políticas económicas, sociales, culturales, ambientalistas y de la naturaleza (ésta entendida también en relación con la espiritualidad y cosmología) -incluyendo muchas de ellas de la nombrada izquierda- que siguen alentando el proyecto neoliberal y su lógica (multi) culturalista⁷⁴⁷.

⁷⁴⁵ *Ibíd.*, p. 137

⁷⁴⁶ Catherine Walsh, “Interculturalidad, colonialidad y educación”, en *Revista Educación y pedagogía*, Vol. XIX, No. 48, 2007, p. 32. Catherine Walsh, “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”, en *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, Año II, No. 4, 2015, pp. 1-11

⁷⁴⁷ *Ibíd.*, p. 48

De este modo, la intervención política no va más allá de los mecanismos estatales que en pro de una conjeturada interculturalidad apelan a la multiculturalidad entendida como la convivencia entre culturas sin tener que realmente comprender y respetar la diferencia. Desde la lógica hegemónica, la tolerancia es un colocarse por encima, desde los parámetros del universalismo abstracto se presta de ser la cultura superior:

...mientras que la interculturalidad funcional asume la diversidad cultural como eje central, apuntalando su reconocimiento e inclusión dentro de la sociedad y el Estado nacionales (un-nacionales por práctica y concepción) y dejando por fuera los dispositivos y patrones de poder institucional-estructural -las que mantienen la desigualdad- la interculturalidad crítica parte del problema de poder, su patrón de racialización y la diferencia (colonial no simplemente cultural) que ha sido construida a función de ello⁷⁴⁸.

Bajo este esquema la pedagogía decolonial saldría de los “clásicos” sistemas de enseñanza y sería un asunto sociopolítico anclado en la diversidad de historias. Walsh propone pedagogías que:

...apunten y crucen dos vertientes contextuales. Primero y siguiendo a Fanon, pedagogías que permiten un ‘pensar desde’ la condición ontológico-existencial-racializada de los colonizados, apuntando nuevas comprensiones propias de la colonialidad del poder, saber y ser y la que cruce el campo cosmogónico-territorial mágico-espiritual de la vida misma -lo que llamé el inicio de ese texto como la colonialidad de la madre naturaleza⁷⁴⁹.

Pero, ¿quiénes son esos sujetos?, pareciera ser un particularismo extremadamente específico para que cada uno se situé en el lugar que mejor la parezca, desde lo cultural es peligroso asumir la identidad como mera elección y no como habitares, si bien tiene un componente electivo su realización y significación tiene que ver más con los lugares que se habitan, no basta nombrarme indígena, negro o afro para serlo. Bajo esta premisa, la cultura en la perspectiva decolonial es una totalización utópica y mítica como en el

⁷⁴⁸ Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir, 2009, p. 9

⁷⁴⁹ *Ibíd.*, p. 25

paradigma occidental, dos enfoques que llevados al extremo terminan por juntarse, de ahí la importancia de los matices en la postulación teórica. Al respecto expresa:

...la segunda vertiente parte de la noción de pedagogías de 'pensar con'. Pedagogías que se construyen con relación a otros sectores de la población, que suscitan una preocupación y conciencia por los patrones de poder colonial aún presentes y la manera que nos implican a todos, y por las necesidades de asumir con responsabilidad y compromiso un accionar dirigido a la transformación, la creación y el ejercer del proyecto político, social, epistémico y ético de la interculturalidad⁷⁵⁰.

Observamos un principio de adhesión o de simpatía que pierde fuerza como valor universalizable al quedar relegado a un espacio individualista. Si se dice que no se lucha por ser un universal estamos hablando de una relativización que haría válido nuestro cuestionamiento a este respecto⁷⁵¹. Si la pedagogía crítica es algo que no existe y que se tiene que construir, sus bases vendrían de una interculturalidad crítica que no se ajuste a los cánones del *establishment*, una pedagogía liberadora en los parámetros de Freire como en Walsh.

A este respecto resulta muy sugerente reflexionar la ausencia de Freire en el terreno decolonial, Walsh es sin duda quién más lo ha traído al debate y quien ha definido la práctica de la pedagogía de la libertad correlacionada con la pedagogía decolonial, la misma autora hace referencia a su trabajo personal con Freire y el por qué es importante

⁷⁵⁰ *Ibíd.*

⁷⁵¹ Dice Walsh: 'el mejor ejemplo de su esfuerzo de 'interculturalizar', tiene relación con los saberes y conocimientos. Al reconocer que la ciencia y el conocimiento no son singulares y únicos, e identificar los conocimientos ancestrales como conocimientos científicos y tecnológicos, relevantes y necesarios para todos, la Constitución ecuatoriana extiende la interculturalidad del campo epistémico'. El argumento de la interculturalidad tendría que reconocer los conocimientos ancestrales como relevantes para todos lo que ya eleva su valor como un universal, para sostener el argumento de la interculturalidad crítica es importante asumir que la producción de conocimientos tiene necesariamente un valor universal en tanto civilización como lo expresa Dussel, afirmar que la perspectiva de universalidad occidental no es la única y que se estaría disputando su lugar dentro de la historia. Véase Catherine Walsh, "Interculturalidad crítica y educación intercultural", en *Construyendo Interculturalidad Crítica*, Jorge Viaña, Luis Tapia y Walsh Catherine, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz Bolivia, 2010, p. 87, Catherine Walsh, "Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial" en *Desde adentro. Etnoeducación e Interculturalidad en el Perú y América Latina*, Centro de Desarrollo Étnico, Lima Perú, 2011 y Catherine Walsh, "(Des) Humanidad(es)", en *Alternativas*, 2014. Tomado de <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/walsh.html>, el 12 de agosto de 2021

tomar en cuenta al pedagogo brasileño quien había apuntado las diferenciaciones educativas a través de una comunicología radical, más allá de las fronteras de la escuela como institucionalidad.

Una educación para la libertad capaz de construir alternativas con el fin de hacer de la pedagogía una práctica desde los múltiples espacios que crea y recrea el conocimiento, sería una pedagogía ética y política para la liberación del oprimido, no como ontología sino como trascendencia del orden y subversión del estado de ignorancia en el cual el opresor lo habría colocado. Walsh se pregunta, a pesar de su gran contribución y crítica ¿por qué Freire termina siendo “insuficiente”? lo sería, en tanto su punto de partida es la dialéctica moderna que enuncia una educación como práctica de la libertad, a partir de la filosofía surgida del idealismo (Hegel), del materialismo (Marx) y del existencialismo (Sartre), un momento moderno que critica las condiciones que la modernidad ha generado pero que encuentra su horizonte de realización con la misma fuerza motriz que le fue arrebatada, no habría exterioridad sino reconocimiento del lugar en donde históricamente se ha colocado al oprimido.

Como autoconciencia: reconocimiento de mi humanidad y negación de la negación de no ser humano. La conciencia de ser oprimido en la perspectiva de Freire pasa necesariamente por un primer momento de re-conocimiento de la condición, no como victimismo sino como potencia, como humanización y como vinculación, por ello no es extraño su coincidencia con Césaire: cuando el colonizado se humaniza, humaniza al colono, cuando el oprimido se libera, libera al opresor, movimiento tensionado y extremo de liberación, movimiento radical de la interioridad desde la racionalidad humana sin determinismos ni esencialismos.

Esto nos permite sostener nuevamente la tesis de que no puede existir una exterioridad absoluta sino más bien una exterioridad relativa, es decir, la exterioridad existe en tanto la mismidad de la realización de la potencia humana como práctica de la libertad. Freire queda fuera de la teoría decolonial por “caer” en la trampa eurocentrada pero al mismo tiempo lo decolonial no puede acusar a Freire como eurocéntrico ya que su reflexión

sobre el opresor-oprimido está mucho más allá de ello: al colocarse en la episteme occidental demuestra que más allá de “usar” a un teórico, filósofo o pensador, se encuentran las posibilidades de establecer un nuevo universal⁷⁵².

3.5 Resumen de capítulo

Nuestro tercer capítulo trató sobre la crítica al paradigma del *pensamiento otro* y la cultura, cuestionamos los argumentos que en el proceso de lectura y re-lectura encontramos como posibles flaquezas más que errores, en este sentido, tratamos de hacer confluir la crítica que desde diversos campos epistemológicos, particularmente el de la historia, han realizado a este respecto. Comenzamos por desarrollar las principales tesis de Walter Mignolo en lo referente al lenguaje, la epistemología y la gnosis de frontera, destacando la crítica que Enrique de la Garza Toledo presenta a la confusión entre modernidad monotípica como unicidad epistémica frente a la particularidad del positivismo que como demuestra, ya había sido cuestionada por la propia epistemología occidental.

⁷⁵² El argumento de Walsh es contradictorio, dice que ‘Fanon hace de la sociogenia una suerte de pedagogía decolonial orientada hacia el nombramiento, visibilización y comprensión del problema como realidad estructural y psicoexistencial racial/colonial, y hacia el accionar trasformativo de dicha realidad. Aquí el enlace entre lo pedagógico y lo decolonial, sustentado en lo que Fanon llamó el ‘accional’, queda evidenciado’, al recurrir al anacronismo se cae en la lectura desfasada, Fanon no es un pensador decolonial, en dado caso y bajo las premisas expresadas estaría pensando a partir de una lucha anti colonial pero no puede ser decolonial no coincide ni el tiempo ni espacio, aun cuando la lectura de la autora se centre en considerar las coincidencias, en dado caso lo decolonial tendría en sí mismo lo anticolonial y no a la inversa. El punto actual del pensamiento de Walsh transitó de un visión que se desdoblaba para entender los conocimientos que fueron impuestos pero de los cuales habría cosas que rescatar, a lo simplista de señalar que lo que no se enmarque en una perspectiva decolonial es insuficiente, queda plasmado en su texto Interculturalidad y decolonialidad, con ideas que ya poco tienen que ver con un análisis que contribuya a la crítica del occidentalismo, sino ubicarse en un *locus* exotizado y romantizado. Véase Catherine Walsh *Entretejando lo pedagógico y lo decolonial: luchas, caminos, y siembras de reflexión-acción para resistir, (re)existir y (re)vivir*, Alternativas, Colombia 2017. Catherine Walsh, “Introducción”, en *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo I*, Catherine Walsh (ed.), Ediciones Abya-Yala, Quito Ecuador, 2013, pp. 23-68. Catherine Walsh, “Gritos, grietas y siembras de vida. Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial”, en *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo II*, Catherine Walsh (ed.), Ediciones Abya-Yala, Quito Ecuador, 2017, pp. 17-45 y Catherine Walsh, “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, en *Tabula Rasa*, No. 9, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, 2008, pp. 131-152

En un segundo momento analizamos la propuesta de Ramón Grosfoguel a quien consideramos una de las figuras más representativas y más visibles del pensamiento decolonial pero de quien pudimos observar tiene una serie de flaquezas conceptuales muy importantes. Podríamos decir que es quien presenta una serie de afirmaciones en muchas de las ocasiones, sin más sustento que la opinión personal; de la misma manera asumimos cierta crítica con respecto de sus aseveraciones y la comparamos con lo que la crítica historiográfica y filosófica propone al respecto, analizamos que si la abstracción funciona en un primero momento, como mapeo general, de ninguna manera puede ser el elemento central para negar las contradicciones inherentes a los procesos de colonización y sobre todo de descolonización.

Por último, estudiamos la propuesta decolonial inserta en una formación más empírica, elemento que como pudimos constatar es una constante crítica al mencionado paradigma, lo expuesto por Catherine Walsh fue muy enriquecedor porque analizamos su tránsito de la indisciplina o la desobediencia epistémica a un marco más general de descolonización-decolonial, apelando a la única posibilidad de la liberación. Los argumentos esbozados nos permitieron ver que la contradicción performativa es uno de los atravesamientos más importantes ya que no hay un desprendimiento epistémico sino una revisión de otras experiencias que no están enmarcadas en el terreno de lo académico pero que se llevan a ese espacio generando un método que en lo teórico busca separarse pero en lo práctico continua por los mismos derroteros que supuestamente intenta eliminar.

Conclusiones

Pensar la situación decolonial desde los conceptos

En esta investigación hemos intentado discutir la configuración que presenta hoy la perspectiva decolonial como mecanismo de descolonización frente a las geopolíticas del conocimiento occidental. Dialogamos con sus principales voces al estimar que un movimiento de creciente aceptación debe ser cuestionado con el propósito de coadyuvar a un mejor entendimiento, no sólo de sus aspectos teóricos, sino, y fundamentalmente, de sus propuestas ético-políticas. Pensar las realidades latinoamericanas nos invita a una reflexión responsable, ya no sólo de los *locus*, sino de lo que decimos y cómo nos asumimos desde nuestra condición histórica. Propusimos un análisis argumentativo desde el terreno de la filosofía que metodológicamente asumió una colonialidad del poder, saber y ser, que necesitaba ser analizada ya que en un trabajo previo habíamos encontrado algunas complicaciones a la hora de situar y validar el concepto en los fenómenos sociales concretos.

Si bien lo decolonial abrió un debate fructífero, muy pronto ciertas voces comenzaron a cuestionarse su explicación de los procesos socio-históricos a la luz de la crítica a los estudios culturales, la teoría poscolonial y la subalternidad. En tales circunstancias, se puntualizaba tomar con cautela la afirmación de que eran absolutamente novedosos, porque si bien para poder decir algo no es condición necesaria apuntalar algo “nuevo”, las observaciones ayudaron a inferir que lo decolonial no exponía aspecto alguno que no se hubiese trabajado ya, y que su aporte podría estar en su re-lectura de la modernidad y, precisamente en acuñar el concepto clave de la colonialidad. Pudimos observar que la condición colonial se convirtió en eje rector para la opresión histórica de las sociedades latinoamericanas y lo “novedoso” de su invitación sería “trascender” las teorizaciones e historizaciones previas, acuñando “nuevos conceptos” que incluyeran perspectivas “no pensadas” hasta este momento.

Así, el proyecto de descolonización-decolonial se presenta como sustancialmente distinto rescatando los elementos sustantivos ignorados tanto por la modernidad monotópica

como por el conocimiento no occidental. A través de una re-historización, la decolonialidad propone como principio distinguirse de occidente y re-enlazar epistémicamente los conocimientos silenciados por la modernidad. La colonialidad trascendería al colonialismo conceptualmente porque la primera aborda el *locus* colonial en la clasificación de las subjetividades a lo largo y ancho de la modernidad/colonialidad desde el 1492 hasta nuestros días y el segundo sólo explicaría los acontecimientos políticos en un tiempo determinado, por tanto, la colonialidad sería un concepto desvinculado del orden occidental y contendría en sí la fuerza explicativa de todos los niveles en los que opera la opresión⁷⁵³.

El inconveniente de esta tesis reside en que tiende también a dejar pasar por alto fenómenos importantes en la disposición de esas subjetividades, es decir, pone en entredicho la totalización de la modernidad partiendo del mismo principio: el desplazamiento del aspecto concreto por el relato histórico modificando el *locus*. Al desconocer los conceptos de colonialismo y colonialismo interno, se eliminan las correlaciones históricas y la importancia de su teorización en la colonialidad, dando la impresión de que la elección teórica es arbitraria ya que no habría justificación epistémica y política para no tomarlos en cuenta.

No decimos que el concepto colonialidad sea errado sino que sin sustentarlo epistémicamente termina obviando que la confluencia de la violencia ejercida en el periodo colonial y en lo subsecuente es un proceso con muchas aristas y por ende la lectura puede complementarse sin comprometer la opción ético-política; si la colonialidad se dirige a la raza y la etnia, no tendría por qué cerrarse al análisis de la cuestión económica y caminar ahora hacia un determinismo culturalista para esquivar el determinismo economicista. No podemos olvidar que las reflexiones contemporáneas no pueden ser ciegas tanto a lo que ya se ha postulado como a lo que se puede postular,

⁷⁵³ Este proceso de desvinculación tiene que ver con el límite que lo decolonial dice existe en el concepto de colonialismo, es decir, éste supondría una formación específica de un tiempo-espacio determinado, con un alcance limitado en tanto formación político-económica de las realidades latinoamericanas, no así el concepto de colonialidad que trascendería ese tiempo espacio, no limitándose al problema estructural de la explotación.

por ello al querer separarse de lo “anterior”, la decolonialidad comenzó a enfrentar una serie de dificultades procedimentales que explicaremos a continuación.

En el capítulo primero decidimos comenzar por un contexto conceptual que nos permitiera situarnos en las discusiones que anclaron su emergencia. El análisis del sistema-mundo es clave para la geopolítica del conocimiento aunque para la decolonialidad lo principal se centra en su distanciamiento de Wallerstein, ya que, según su principal argumento, aunque el historiador estadounidense describa el mundo a través de un análisis de alcance mundial su punto de partida es la historia ilustrada lo que supone que es crítica eurocéntrica del eurocentrismo, y aunque asuman que el concepto de geocultura coadyuva a darle un sustento cultural y no sólo económico, es limitado en tanto el *locus* no se coloque del lado del oprimido.

No niegan la existencia de un sistema-mundo pero adicionan lo moderno/colonial para trascender la teoría y encaminarse como algo radicalmente novedoso. Estamos ciertos en que es necesario cuestionar los límites de la teoría para complementarla, pero decir que es limitada en tanto no esté en una zona determinada nos parece arriesgado, nuestra conclusión es que esto es una disputa por la enunciación no por lo enunciado, buscar la trascendencia parece hacerse efectiva sustituyendo un concepto por otro sin más argumento que la locación, opinamos que esta tesis no se puede sostener ni epistémica, ni política, ni racionalmente: es un determinismo subjetivista y abstracto que no cuestiona el análisis, es por tanto una geografía limitada.

La relación de la decolonialidad con los estudios culturales constituye otra de las fuentes importantes para su desarrollo, aunque esta influencia será cuestionada también. Los estudios culturales nacieron en Birmingham con el estudio de la cultura popular y de masas, repensando la separación entre los que sí tienen conocimiento y los que no, la importancia teórica de Hoggart, Williams, y Hall se halla en el cuestionamiento de la propia disciplina para disponer marcos más abiertos más allá del análisis literario y el canon clásico.

En su traslado (teórico) a Estados Unidos los estudios culturales supusieron (no en todos los casos) un encuentro con la geopolítica del mundo, los movimientos del capital y las consecuentes resistencias a los modelos económico-políticos que comenzaban a primar. Se dedicaron a los aspectos individuales de la sociedad norteamericana dejando de lado el análisis de clase que mantuvieron sus pares de Birmingham (sustentadas en las lecturas de Altusser y Gramsci). El esquema de la decolonialidad retoma la sistematicidad norteamericana al también oponerse a la categoría de clase como parte explicativa de la modernidad/colonialidad, excluyendo tanto el análisis histórico del sistema-mundo como el análisis de la economía política juzgándolos como parte del conocimiento monotópico de la “modernidad” (como lo haría después la práctica indisciplinada). De este modo, para algunos de sus críticos, la perspectiva cultural de la decolonialidad se sustenta en el método norteamericano.

Enrique de la Garza dice que el alejamiento del análisis de clase deja corto al concepto de colonialidad, reconoce a Quijano por considerar las condiciones del trabajo como la base fundamental de la explotación pero sostiene que con la orientación centrada en la cuestión racial se afirmarían un argumento cuyo poder explicativo no podría dar cuenta de todos los males en el mundo desde una sola categoría. Sostenemos por tanto, que esto colocaría a la decolonialidad en un terreno cerrado a una explicación más complejizada. En todo caso la teorización decolonial funciona como abstracto conceptual, al transformarse la idea de una explicación absoluta en un paradigma unitario centrado en el conocimiento; las correlaciones necesarias para definir tales aspectos no están separados por el tiempo y el espacio, sino que confluyen y han confluído permanentemente, como bien lo anota Daniel Inclán en los textos que ya hemos referido.

De tal suerte que encontramos que la línea más próxima -no pretendemos una genealogía en cuanto tal, sino un rastreo de la superficie más inmediata lo cual pensamos no es algo finalizado sino aun en disputa- de donde parte lo decolonial; serían los estudios poscoloniales y subalternos, referente importante que termina por configurar su teorización y crítica a otras significaciones de conocimiento. En este punto, el *locus* adquiere el tono más significativo y la disputa por lo que Chakrabarty nombra la

provincialización de Europa apostarían por un desprendimiento de dicha perspectiva provincialista para la construcción de la propia historia.

La poscolonialidad y la subalternidad encontrarían sus fuentes en la teoría postestructuralista, su direccionamiento en el lenguaje y en el conocimiento como *saber/poder* logró dar estructura a diversos mecanismos de representación centrándose en la colonización y los estragos que produjo en las subjetividades, al mismo tiempo visibilizó el asunto de la historia a través del cuestionamiento del canon, de allí la importancia de la tarea de Said, Spivak, Guha, Bhabha y Chakrabarty. Más temprano que tarde el debate no se hizo esperar; acusaban a los poscoloniales de que al ser una visión reducida a lo lingüístico se convertía en un nuevo determinismo donde las experiencias coloniales previas eran apartadas del panorama centrándose en una historia reducida nuevamente a una geografía tan específica que explicaría todos los fenómenos.

En este panorama producido principalmente en las universidades norteamericanas, la modelación de una idea poscolonial entraba en escena para tratar de explicar los fenómenos no sólo de la colonización sino de la descolonización más allá de una pragmática política en donde “formalmente” las últimas colonias dejaba atrás el lastre del colonialismo. Las deconstrucciones narrativas de la historia y las subjetividades de la modernidad capitalista, llegaron hasta el uso de los prefijos: si lo dificultoso era lingüístico lo “pos” disputaba el terreno narrativo; hoy tenemos más claro que el prefijo no se refiere a un tiempo subsecuente sino un aquí y ahora, a los diversos desplazamientos que permitieron pensar la colonización de las subjetividades y la potencia de éstas para apropiarse los *locus* que les habían sido negados.

Paralelamente, la teoría poscolonial y subalterna comparten rasgos y características con lo posmoderno dado que ambas cuestionan el gran relato de la modernidad como verdad absoluta. Al apelar a las áreas *in between* pensadas en términos filosófico-rationales, lo poscolonial y subalterno se diferenciarían en las circunstancias políticas de liberación, al partir de un principio des-estructurador se bifurcan en tanto la posibilidad de la descolonización, dicha bifurcación consiste en cuestionar el relato de la pérdida ético-

política de lo posmoderno y más bien apelan a un *locus* donde sea el propio subalterno el que se haga escuchar, luego entonces, es la representación del subalterno lo que está en juego, como diría Spivak es el habla y la representación de la otredad por sí misma. Esto ha producido una serie de efectos contradictorios aun cuando el discurso abogue por la descolonización; apuestas como el esencialismo estratégico marcan el límite: si partimos del argumento de que ningún esencialismo puede reproducirse en el seno de una visión racional, la contradicción es irresoluble.

Ahora bien, la ruptura decolonial con la teoría poscolonial tiene que ver con su expresión a través de las teorías postestructuralistas y su negativa a mirar y examinar otros procesos de colonización y descolonización en otras latitudes. Mignolo señala al respecto que el límite poscolonial está en que sus fuentes y metodologías siguen estando inscritas en el conocimiento monotópico de la modernidad lo que en última instancia no implica un desprendimiento, a saber: una reflexión interna y necesaria pero insuficiente para explicar las realidades coloniales y neocoloniales en el mundo. Se antepondría al mismo tiempo una colonialidad del poder con un dinamismo capaz de captar que la segunda modernidad es un canon en todos los aspectos de la vida que niega que la primera modernidad sea la potenciadora de esos mismos procesos. Para Quijano, la matriz colonial del poder puede explicar la situación tanto pasada como actual, a través de la raza y la etnia el “dispositivo” de poder fundamental es epistemológico y por tanto, al modificarlo se podría decolonizar (descolonización decolonial) el mundo.

En esta diferencia con lo poscolonial, Mignolo sugiere que en esta matriz fundante desde lo racial/étnico existe otro elemento sustancial y es precisamente una colonialidad del saber: imposiciones a través de un borramiento cuasi absoluto de los *conocimientos otros*, argumento coincidente con la perspectiva poscolonial pero separado por dos motivos fundamentales: el primero es que lo poscolonial sostiene que hay una imposición pero al no argumentar desde la colonialidad del poder sigue afirmando la historia de la segunda modernidad como núcleo, y segundo, que al no ir a las fuentes “originarias” de lo oprimido y recurrir al posestructuralismo no pueden afirmar una cosa distinta a la

racionalidad moderna, lo que en última instancia significaría una aspiración que no podría descolonizar “realmente”.

Este debate tiene un impacto importante para América Latina; aunque en ese momento se discutía la teoría de la dependencia, las teorías posmodernas ya habían hecho su aparición, y comenzarían a ser muy importantes en las cuestiones del colonialismo y la descolonización en esta parte del mundo, se abría la teoría poscolonial latinoamericana al re-situarse epistémicamente desde la primera modernidad, es decir, desde el siglo XV y la posibilidad que España y Portugal tuvieron con respecto de los viajes transatlánticos, el momento constitutivo de la colonialidad del poder, recordando así la estrecha concordancia con el análisis dusseliano sobre la imposición de la segunda modernidad (ilustrada) como paradigma de conocimiento, hasta este punto aun no existía la denominación decolonial en cuanto tal, pero este análisis y diferenciación permitiría su emergencia.

Con el elemento sociohistórico del análisis del sistema-mundo, los respectivos métodos de los estudios culturales, el examen de la sociedad, el vuelco disciplinario, y la parte lingüística con la teoría poscolonial y subalterna, aparece el grupo modernidad/colonialidad de la mano de pensadores sociales como Aníbal Quijano (colonialidad del poder), Enrique Dussel (filosofía, ética y política de la liberación) y Walter Mignolo (gnosis de frontera). De ellos tres se desprende gran parte del sustento teórico decolonial, así, su aportación converge entre estos tres elementos y con las propias controversias al interior de occidente.

A través de una negación de aquello que lo constituye, la decolonialidad se lanza a la empresa de una re-historización cognoscitiva de lo que la modernidad occidental significó en el terreno de las colonizaciones. No es extraño que la separación de estas tres teorizaciones se de en el terreno político al no pensarse a sí mismos como los creadores de una teoría sino una opción ético-política que no parte del eurocentrismo sino del *locus* oprimido. El sustrato de su influjo ya no estaría en una descolonización en cuanto tal, sino en una descolonización decolonial que parte de una colonialidad del poder, del saber y

del ser, por vía de un método analéctico y trans-moderno como exterioridad capaz de transmutar las relaciones sociales más allá de los marcos epistémicos del sistema-mundo moderno-colonial, sexista-patriarcal.

En síntesis, el panorama presentado traslada políticamente todo lo anteriormente reflexionado en una especie de tabula rasa que se manifiesta en dos momentos: el primer borramiento es el de la modernidad monotópica con respecto de lo originario y el segundo es el borramiento decolonial que buscaría desprenderse y hacer tabula rasa de la monotópica modernidad en pos de una gnosis fronteriza, con fuentes “originales” y no occidentales. Como ya hemos reflexionado, esta postura da la impresión de ser un giro donde los extremos terminan por tocarse, la separación y diferenciación pretendida se podría hallar en que al ser un plan de descolonización estaría apelando por una reestructuración absoluta de una realidad pero que en el trasfondo de su montaje se convierte en algo irrealizable al reducir la realidad a la teoría, por ello el argumento geográfico pierde fuerza cuando sólo podría ser determinado por un motor “oprimido” siendo lo demás insuficiente, como hemos tratado de demostrar con el argumento que la decolonialidad propone como salida al eurocentrismo.

Podríamos concluir que el pensamiento decolonial concibe separación con las fuentes que le dan vida como política no sólo de una descolonización sino de un proyecto decolonial de descolonización, es decir, la fundamentación última partiría del rechazo cognoscitivo como un gran abstracto que cuestiona una visión de la historia que es también abstracta y por tanto la discursividad y *locus* decolonial se sumaría a la representación moderna e ilustrada de comprender los fenómenos de la realidad social, inclusive. Sin embargo, aunque se separe políticamente, hereda los obstáculos teóricos de sus antecesores, de otra manera no podría haber la idea de una epistemología monotópica de la modernidad como reduccionismo culturalista que se posiciona en la esfera que pone en duda.

La pretendida historización decolonial se reduce a la deconstrucción de un paradigma unitario para confrontarlo con un paradigma plural, aunque vale señalar que lo unitario

occidental tampoco existe como tal, en otras palabras: al oponer la unidad a la pluralidad esencializa ambas posturas, no se niega la hegemonía occidental, sino que ésta hegemonía no haya tenido voces contrarias al interior y voces que la asumieran como positiva al exterior. De cualquier modo, la decolonialidad se decanta por otro gran relato histórico, es decir, al ser la Ilustración la fuente de su disputa terminan por adoptar su método, lo que nos llevó a decir en un primer momento que se trataba de una teoría del conocimiento, aunque como veremos hemos modificado este argumento a la luz de lo propuesto por de la Garza Toledo.

En resumen: lo decolonial tiene la gran virtud de traer nuevamente el debate de la modernidad entendido como mecanismo de control y por ende de opresión estructural y sistémica; con el concepto de colonialidad del poder, saber y ser, se abren nuevos caminos para examinar la realidad contemporánea y los impactos de las políticas capitalistas en todo el orbe. Los atravesamientos y cruzamientos que los seres humanos reproducimos definitivamente pueden ser observados a la luz de estas conceptualizaciones, lo que sería fundamental para poder conjugar las diversas experiencias, sin importar la localización desde donde éstas sean formuladas. Se trata de construir un concepto de colonialidad más abarcativo en pro de una descolonización universal situada en las experiencias particulares, un atravesamiento que permita a las voces oprimidas hablar por sí mismas, darse cuenta que las organizaciones políticas son dinámicas y cambiantes, que no se definen sólo teóricamente, ni sólo prácticamente, sino en una diversidad de matices en dónde definitivamente la perspectiva decolonial ha incidido sin duda pero concomitantemente ha frenado.

De la modernidad, la cultura y el *pensamiento otro*

Nuestra decisión de optar por un contraste como el que revisamos en el capítulo dos, parte de la historización conceptual. Señalábamos que en el debate de la modernidad se encuentra el germen teórico y político decolonial; comenzar ahí nos ayudó a comprender que este fenómeno es visto preponderantemente como una unidad de análisis completa que habría traído consigo la devastación de la humanidad en su conjunto, por ello no resulta extraño que José Gandarilla cuestione el terreno analítico de la modernidad y

sustente, como ya lo habían hecho Mignolo, Quijano y Dussel, la idea de una colonialidad del poder en todas las latitudes coloniales y neocoloniales.

Creemos que efectivamente el debate de la modernidad sigue vigente y debe tener un tratamiento de mayor complejidad ya que las investigaciones avanzan y diversas son las voces que se suman a considerar que la pauta más importante del debate es precisamente su transversalización más allá de su agotamiento. En la reflexión de Gandarilla se expone y sitúa al análisis decolonial de la modernidad en un horizonte novedoso y distinto, al desvelar su cara oculta: la colonialidad. Entendemos que los componentes de la racialización y la etnicidad coadyuvaron a la creación de los diversos mecanismos que la colonización necesitó para atribuir su hegemonía económica-capitalista y cultural dominante. En definitiva esto es uno de los mayores aportes de la corriente decolonial, que al analizar los *locus*, desvela las significaciones que negaron la construcción de la propia historia.

Pero al mismo tiempo pensamos que como aporte necesita redefinir la oscuridad de esa modernidad; si bien la colonialidad asigna patrones económicos, políticos y culturales, al referir metafóricamente la oscuridad, también debe mostrar la parte más luminosa y la que podría en determinado momento coincidir con una intención de libertad y emancipación; al inferir que efectivamente la modernidad es siempre contradictoria en su base, mostrar la parte luminosa, sería mostrar aquella que ha potenciado una racionalidad ética. Lo expuesto coloca en la mesa el *locus* desde el cual parte la perspectiva decolonial. Que 1492 sea el inicio de la modernidad/colonialidad supone que previamente no hubo un germen que tuviera la potencia conquistadora expansionista sino hasta el momento en que occidente “aparece” en cuanto tal.

De este modo, el corte histórico del cual parten, implícitamente expresa la idea de que los conflictos sociales no existían en esta parte del mundo y por ende su relación con el desarrollo del expansionismo europeo no estuvo presente, pero si afirman que la modernidad/colonialidad inicia en 1492 no podría haber un *a priori* occidental, por lo tanto afirmar que lo europeo buscaba expandirse antes de ser expansionista es una

contradicción lógica. Llegamos a esta afirmación porque si modernidad es indisociable de colonialidad afirmar que existe un lado oculto no tendría razón de ser, puesto que modernidad terminaría por ser sinónimo de colonialidad, absoluta oscuridad sin cara luminosa, de esta manera, la teoría decolonial encuentra ciertas correlaciones en esos cortes para marcar elementos que la paradoja moderna no podría resolver, pero al mismo tiempo se encierra en un problema de tipo lógico.

Otro de sus elementos constituyentes es el uso y construcción de ciertas subjetividades que en su contexto funcionaron de modo crítico y que al día de hoy son consideradas como decoloniales o no decoloniales dando paso a anacronismos sobre cómo se observa la resistencia al colonialismo. Por ejemplo, Mario Ruiz Sotelo en su estudio sobre Bartolomé de las Casas situó su argumento en defensa del indígena como elemento sustantivo y primario de la crítica a la modernidad; sin embargo, al contraponerlo con el planteamiento de Grosfoguel observamos que el pensador puertorriqueño desdeña el aporte de las Casas por no “desprenderse” de su misión evangelizadora reproduciendo así un anacronismo que critica el pasado con los valores del presente. Mientras Sotelo contextualiza la importancia de un movimiento como el de las Casas, Grosfoguel lo reduce a ser un colonizador más.

Nos preguntamos al respecto: ¿en qué medida el uso de filosofías o teorías del presente pueden ser usadas para juzgar el pasado? Hacemos este cuestionamiento ya que no buscamos caer en el falso dilema de quiénes sí pueden y quiénes no pueden hablar de ciertos temas, sino en replantear que la disputa de fondo tal vez estribe en la construcción de un nuevo canon. Lo interesante de esta revisión es que también nos permitió ver que lo decolonial tampoco se mueve en los mismos parámetros homogéneos como algunos han sostenido, sino que hay una serie de divergencias e incluso contraposiciones, unas mejor elaboradas como la de Sotelo y otras sin sustento filosófico como la de Grosfoguel, aunque en lo sustantivo haya una especie de acuerdo teórico.

Con estas problemáticas iniciamos la argumentación correspondiente al aspecto filosófico de la modernidad, el *pensamiento otro* y la cultura. Intentamos ir al fundamento

sobre cómo se entiende y ha entendido aquello que consideramos el principio fundante de una socialidad que está constantemente entre la apertura de la vida y su cancelación. Por estas razones es que la filosofía de Enrique Dussel resulta fundamental. Nuestra cercanía epistémica con el autor constituyó, además de la importancia teórica que posee, el impulso necesario para tratar de discutir su filosofía, no para decir que no es posible una liberación, sino sobre todo para situar cuáles son y han sido las condiciones de esa liberación, estudiar lo que Dussel considera ineludible para que, ya no sólo la descolonización sea el horizonte que se persigue sino la liberación absoluta de la modernidad/colonialidad.

Es precisamente este punto uno de los que más saltan a la vista; en la revisión de su filosofía, ética y política, encontramos dos aspectos debatibles: por un lado el método analéctico y por el otro la exterioridad al sistema; no es que esos sean los únicos pero son los que adquieren preeminencia en tanto concretan la base filosófica del pensamiento decolonial. Pudimos observar una filosofía de la cultura que eleva la racionalidad humana como el mecanismo más elevado en la constitución de la civilización. Dussel sostiene que la racionalidad conllevó al inicio de la cultura y la historia, las derivas que de ello resultaron permitieron se pudiera consolidar un proceso civilizatorio que compete a todas las culturas.

No obstante, posterior a esta expresión Dussel cuestiona (previó análisis de la historia mundial, con un bagaje muy extenso y una amplia bibliografía) el papel que la modernidad tuvo en forjar la imagen de occidente como principio y fin de la civilidad humana, afirmando la parte sustancial de la modernidad en términos de la liberación y emancipación, pero cuestionando la violencia mítica que le dio vida, suponemos que de esta argumentación surge la idea del lado oscuro de la modernidad. Dussel se dedica a “des-cubrir” la historia de esa violencia y la manera en que operó y coadyuvó a la conquista y colonización de los pueblos originarios. Esta historización da sustento a su filosofía de la liberación, con la observación de que esa violencia destructiva arrasa con toda la historia (deshistoriza) de las relaciones humanas antes de la modernidad.

La capacidad de aniquilamiento se implantó a través de imaginarios coercitivos tanto físicos como simbólicos, lo que significa que su planteamiento inicial del mestizaje cultural como fundamento de la civilización quede eliminado porque en la modernidad no pudo haber tal mestizaje sino aniquilación total. Concretizando: Dussel se acerca a una ontología de la resistencia con el argumento de que se es oprimido siempre. Daniel Inclán critica esta postura al señalar que historizar desde estructuras analíticas generales, en una gran contra-narrativa similar a la de la modernidad y no recurrir al examen historiográfico concreto, le conduce a intentar demostrar cuantitativamente que Europa era periférica y bárbara contraponiendo lo no-moderno como una racionalidad mejor y más acabada.

Este elemento de “des-cubrimiento” de la violencia mítica es el paso necesario en el análisis de la realidad de la opresión; de alguna manera “des-cubrir” implica la liberación ya no a través de una dialéctica moderna que encubre sino a través de un método analéctico y trans-moderno. La búsqueda de una filosofía de liberación, una ética y una política, tendría que venir no sólo del cuestionamiento de los *locus* y sus discursividades eurocéntricas sino de asumir que existe un exterioridad capaz de la transformación por medio de un horizonte liberador que no emancipador cuando esta nomenclatura limita la vida a la perspectiva de la modernidad.

Por ejemplo, en sus *Meditaciones anti-cartesianas* Dussel reconoce en Descartes un gran filósofo pero no el primer filósofo de la modernidad, que en este caso sería Bartolomé de las Casas como también lo asume Sotelo. Según la visión dusseliana, la analéctica descubre que el canon valoriza sus figuras negando otras para legitimar una tradición que no sería nuestra y tampoco “verdadera”; consideramos problemático su argumento porque si se habla de un aniquilamiento, dónde hallaríamos lo original, a qué tipo de fundamentación podríamos recurrir, si asumimos que en el choque civilizatorio confluyeron distintas realidades, paradigmas, resistencias, etc., cómo podríamos pensar entonces la exterioridad al sistema.

Esto refiere el imaginario epistemológico como espacio central de la decolonialidad; no sólo como dato interesante de la reflexión de Dussel, sino como el fundamento de la noción de *locus*: este es el argumento bajo el cual occidente asignó su paradigma de conocimiento borrando los saberes ancestrales y siendo antes del *ego cogito* cartesiano, un *ego conquiro* como *substrato* de lo occidental. Desde esta perspectiva, occidente es visto nuevamente como un *a priori* con una mentalidad saqueadora, explotadora e individual, mientras que lo originario como un *a priori* abierto, plural y comunitario.

De ahí se sigue la idea de una *trans-modernidad* completamente distinta de la modernidad, ya no como algo inconcluso sino como exterioridad que se potencia en el acontecer colonial, aunque paradójicamente el aparato metodológico se encuentra inserto en la larga discusión que al menos desde Platón y Aristóteles se estableció con respecto al *sub-stratum* y que Heidegger crítica en *Ser y tiempo*. Esto nos lleva a afirmar que el concepto *trans-modernidad* estaría más bien ubicado en el horizonte moderno, no como exterioridad a sino como paradigma de una universalidad plural, como momento alternativo de lucha justa y ética; desde una significación lingüística distinta de lo que occidente ha significado en la conformación de la cultura, por ello asumimos la potencia de una exterioridad relativa que abra las subjetividades a sus propias contradicciones y donde la descolonización y la liberación se determinen en el ejercicio de lo propiamente político y no a través de identidades imaginadas exteriormente, con rasgos y características ya definidas.

Coincidimos por ello en la investigación de Inclán de oponerse a la idea de mirar a América Latina como unidad, esencia y promesa y la hacemos extensiva a la idea de oprimido, categoría problemática que es necesario redefinir constantemente porque existe el riesgo de esencializarlo y mirarlo como un sujeto-masa –en los términos de Bhabha- homogéneo capaz de transfigurar en sí mismo las condiciones estructurales de la hegemonía moderna. Como bien dice Inclán, el fondo de lo que se está disputando es lo histórico-político, no lo ontológico pues el problema ya había surgido con anterioridad con los conceptos de proletariado, subalterno, *damné*, pobre.

El contraste que realizamos alrededor de las socializaciones diferentes a las asentadas por la modernidad capitalista, partió de la reflexión de Bolívar Echeverría quien si bien escribe desde América Latina, no apela a un imaginario ontologizado de América como potencia o como esencia, sino a las figuras filosóficas que despliegan un análisis de la modernidad que matiza tanto su emergencia como su devenir, que diferencia entre una modernidad como ideario de ruptura y una modernidad realmente existente. El ofrecimiento de Echeverría más que una política de descolonización se finca en una redefinición permanente de eso que acontece en la vida moderna, se hace patente así la importancia de nuestro punto de partida metodológico afirmando la existencia de una colonialidad pero sumando filosóficamente las oportunidades de hacer vivible lo que no puede serlo.

Teóricamente se da por sentado la existencia de una colonialidad observable en el terreno de la vida política, social y cultural dado que es innegable el impacto de la colonización de la modernidad capitalista. Asumimos la idea de una codigofagia permanente en la vida contradictoria de la modernidad. Creemos en la tesis de Marx, aquella que potencia las mutaciones del mundo a través de la fuerza motriz que le dio vida; pensamos en la descolonización como entramado dialéctico y contradictorio, el movimiento no iría de los sures a los nortes sino en lo que Berman denomina como la vorágine de perpetua desintegración. Lo que queremos decir es que hay un lado oscuro de la modernidad que atraviesa las realidades coloniales y neocoloniales pero también hay un lado luminoso que pudiera orientar el camino.

En el contraste entre Dussel y Echeverría, el primero propone una exterioridad radical por vía de un método analéctico (superador de la dialéctica moderna), transitar a una *trans-modernidad* en un lenguaje distinto que descolonice y libere; mientras que para el segundo, se trataría de reconocer que la modernidad no ha sido una sola, que ha tenido a lo largo del tiempo histórico diferentes expresiones y que la que más efecto tuvo en la consolidación de unas relaciones sociales mediadas por vía de la subsunción de la forma natural por la forma del valor ha sido precisamente la vertiente capitalista.

En su análisis del barroco, Bolívar Echeverría lo presenta como un riesgo y no como la salida misma, al mismo tiempo des-ontologiza la idea de una liberación a través de un sujeto-masa y más bien atiende las condiciones tanto materiales como simbólicas de los sujetos. Pensamos que va hacia la interioridad y al hacerlo, su filosofía de la cultura no se individualiza sino se universaliza abriendo cada experiencia cultural, no como culturalismo esencialista sino como totalidad mestizada desde su emergencia en la vida humana. Al reflexionar su idea de mestizaje cultural e identidad evanescente estudiamos cómo la modernidad americana da continuidad a la subsunción de la forma natural por la forma de valor para comprender el tipo de socializaciones que se dan a partir de los procesos de mercantilización, al tiempo que reflexionamos una semiótica de las culturas y cómo éstas se entremezclan para dar un sentido al imaginario vivido.

En la misma línea, Inclán afirma que la valorización del valor sería realmente el primer hecho colonial moderno y que para realizarse tuvo que colonizar ella misma a Europa. Desde esta perspectiva el *locus* de enunciación es distinto al decolonial, pero coincide con el concepto de colonialidad elaborado por Quijano y su idea de explotación racial como base de la acumulación. La aportación de Echeverría al entendimiento de la modernidad consiste en situarlo en esta valorización del valor que va a devenir en lo que Inclán apunta como la condición de existencia del trípode de poder moderno: explotación, exclusión racial y patriarcado. En esta confluencia, la perspectiva decolonial podría asumir que en el proceso de conquista y colonización del mundo, Europa no es un *a priori* sino una reinención a través del productivismo capitalista y de esta manera perfeccionar el concepto de colonialidad con el objetivo de trascender su abstracción.

A nuestra consideración, el análisis de Echeverría es la parte faltante en la reflexión decolonial; con el estamos pensando en una dialéctica de los procesos de socialización cuando la potencia de esa fuerza podría conducir una descolonización universal a partir de vincular la experiencia concretizable de las diferentes culturas de un carácter racional, ético y político. Eliminar los esencialismos coadyuvaría a mirar las dinámicas culturales y el cómo éstas han resistido, asumido y convertido el *ethos* capitalista más allá de sí, en sí mismas, contienen el germen de la liberación o la descolonización; como hemos visto,

el mestizaje no contiene una potencia apriorística sino que se construye en intersubjetividad racional.

La importancia de Echeverría estaría en que deduce las condiciones que la modernidad ha forjado para que en la crítica del *ethos* capitalista de la mercantilización de la vida, haya una oportunidad de poder vivir de otros modos; como delimita Inclán, si el ideal civilizatorio de la modernidad capitalista se erigió a través del derramamiento de la sangre al mismo tiempo estableció condiciones para la creatividad social; así como hubo rechazo hubo también aceptación: las identidades y las culturas en la modernidad y la modernidad capitalista no pueden ser otra cosa que evanescencias siempre en riesgo y no serían tan diferentes a sus predecesoras en el tiempo arcaico.

Lo decolonial como epistemología moderna

La disputa de la modernidad/colonialidad con el enfoque decolonial ha abonado a un debate necesario dentro del paradigma de la descolonización, ello no implica que dicho enfoque esté exento de sus propias contradicciones al ser una teoría relativamente reciente. Ellos han sustentado la necesidad de una descolonización decolonial desmarcada de las pautas eurocentradas y de las geopolíticas del conocimiento que han acompañado al expansionismo hegemónico occidental; a este respecto, Mignolo nos ofreció un panorama de gran amplitud en torno a esa geopolítica y biopolítica, intentando mostrar los límites de lo que denomina la modernidad monotópica, paradigma que piensa al expansionismo occidental como uno fundamentalmente epistemológico por medio de una idea de conocimiento que se fijó como la única posibilidad de la verdad, borrando los saberes ancestrales, en una especie de epistemicidio, como en muchas ocasiones ha referido Ramón Grosfoguel.

Para Mignolo esto es fundamental ya que en su visión sobre la descolonización confrontar dos campos distanciados es la vía primaria para observar los efectos que la colonialidad del saber fijó en las mentes y cuerpos de los colonizados; este argumento traza un esquema historiográfico donde occidente, al imponer su cultura, hace prácticamente tabula rasa de esos saberes, a través del corte histórico sostiene que occidente puede

fungir como unidad homogénea (tanto en lo epistémico como en lo político, lo social y lo cultural) y teóricamente la construcción de esta imagen se antepone a un pluralismo anterior, es decir, dos historicidades que chocan entre sí como lo menciona Echeverría, aunque aclaramos, no con la misma significación e intención. Para Mignolo esta confrontación designa unilateralmente las razones del conocimiento, a saber: la verdad occidental como *a priori* del “ser de occidente”, que buscaba imponerse como método preestablecido.

En su argumento principal siendo el lenguaje uno de los mecanismos reguladores de esa imposición epistémica, apela a la idea de que en el borramiento de la oralidad la escritura alfabética se atribuyó como el mecanismo de verdad discursivo-político, y el conocimiento de la realidad se ancló en los procesos de una geopolítica del conocimiento abstracta que cubre todo el espectro eliminando las tradiciones ancestrales, de manera tal, que esos mecanismos de coerción nos atraviesan a todos. Consideramos que su argumento debe matizarse porque aquello que no esté en la modernidad monotópica está exento de contradicciones. La codigofagia y el mestizaje cultural que propone Echeverría permite entrever que en medio de la violencia los seres humanos son capaces de transformar los conocimientos del otro y otorgarles validez múltiple y diversa sin que ello implique una traición con lo “original” ni tampoco otro borramiento.

Esto iría de la mano con el cuestionamiento del *locus* necesario para el debate que la perspectiva decolonial es muy insistente en mencionar. Asimilar desde qué lugar se habla, ayuda a mirar los desdoblamientos que localizan las distintas disertaciones y su confluencia o no, con la modernidad; pero éstos tampoco pueden quedar limitados a una perspectiva que designe un único ámbito de producción siempre enmarcada en la inmoralidad occidental frente a otro *locus* siempre privado de verdad, verlo así implicaría reproducir un binarismo que encontraría su flaqueza frente al examen tanto epistemológico como ético y político porque las contradicciones inherentes a los procesos mismos son múltiples.

Si occidente es siempre un abstracto que reprime y borra sistemáticamente y si no-occidente es siempre receptor de la opresión y la cancelación absoluta, tendríamos dos imágenes fijas, monolíticas y por tanto no estarían en riesgo de evanescerse y entender su sitio en el panorama geográfico mundial -entendiendo lo geográfico no sólo como el espacio físico de la reproducción de esas discursividades, sino como el espacio simbólico de la significación de los procesos por los cuales podemos hablar de occidente y de no-occidente-. Para Mignolo una de las posibles salidas es la modificación del lenguaje, trascendiendo del orden monotópico al plural; para él es importante que nuestros conceptos cambien para expresar desde la perspectiva de los damnés, los condenados de la tierra, los excluidos, etc., o bien desde una exterioridad que se construiría desde una gnosis o un pensamiento de frontera.

Lo complejo y problemático de esta idea es que en la distribución de esas subjetividades se olvida que tanto política como epistémicamente ellas están conformadas por ese paradigma occidental. La otredad constitutiva de la modernidad consolidó una imagen de esa otredad desde su mismidad como ya lo ha indicado Dussel. Como apunta Spivak, en la idea de subalterno existe la visión del colonizador, como exterioridad-otredad lo que no es otra cosa que la constitución epistémica de la confluencia entre las historicidades fagocitadas en el proceso del devenir de esa subjetividad; la modificación del lenguaje no se sostiene porque plantea esa modificación a través de una mera elección lingüística, lo que des-historiza un lenguaje con respecto del contexto que se vive, es decir, la modificación se entiende como deseo, no como tránsito.

Entonces, en el diseño de una globalidad epistémica monotópica, Mignolo tendría que diferenciar entre la experiencia de una modernidad como paradoja que contiene el germen de su potencia y límites. Hablar de una modernidad en cuanto tal, es un abstracto, disputar la hegemonía parece no ser el fin último decolonial, pero a partir de su contraste entre lo monotópico y lo plural, sí existe un proyecto de descolonización-decolonial con pretensión universal que buscaría suprimir occidente negando sus contradicciones; una sociología reduccionista de la cultura en palabras de Seyla Benhabib en donde conservadurismo y progresismo, dos caras de una misma moneda, sitúan lo cultural

como absolutamente delineado y comprensible en todas sus dimensiones, lo que sería una vía para sostener la decolonialidad.

Los diseños globales se enmarcan en la necesidad de legitimar culturalmente la supremacía occidental, pero encontraron mucha más resistencia de la que se dice o expresa. En términos cognitivos, la teoría decolonial podría funcionar como una teoría del conocimiento, pero como ya habíamos adelantado, nuestro argumento se modificó a la luz del análisis de la Garza Toledo en el sentido de que la crítica de la modernidad monotópica es más bien la crítica al paradigma positivo del cual “occidente” ya había dado cuenta, ergo, para ser una teoría del conocimiento la decolonialidad tuvo que haber desarrollado un proceso de historización que también situara la construcción de conocimiento como un paradigma en pugna aun dentro del centro de poder.

Así, la teoría decolonial no puede ser una teoría del conocimiento en la medida en que no acota los campos en que la gnoseología tuvo su desarrollo, sino que atiende más bien al cuestionamiento del positivismo extrapolándolo a nivel de ciencia absoluta, cuando sólo responde a un momento histórico determinado que ha estado y sigue estando en debate; al contraponerlo con los *conocimientos otros* les da a éstos un atributo de verdad en tanto producción humana pero no en tanto conocimiento, no argumenta el cómo esos conocimientos adquieren el estatuto de verdad más allá del esquema culturalista y antropológico que dice que todas las culturas son igualmente válidas.

Como se cuestiona Porfirio Miranda al observar que si no sería inverosímil que las más diversas culturas habiéndose originado en una multiplicidad de dificultades, tropiezos, aciertos, etc., arrojasen hoy resultados igualmente válidos. Con esta acción, el pensamiento decolonial vacía de contenido la confluencia como conocimiento verdadero que al mismo tiempo que intenta desterrar los borramientos, cancela la confluencia de un saber más acabado y más abierto, en pocas palabras: epistémicamente hablando deja todo en su sitio al fijarlas como estructuras que no cambian, unas siempre constreñidas a dominar, las otras siempre constreñidas a resistir.

Su punto de partida sería entonces el entendimiento de los diseños globales transitando de una geo y biopolítica a una gnosis fronteriza y corpo-política del conocimiento; en última instancia se pretende transitar de la abstracción teórica como fuente de conocimiento a la experiencia encarnada de la opresión, separación entre teoría y praxis que ya habíamos anotado como complicación fundamental. El binarismo de oponer gnosis frontera a eurocentrismo sigue los mismos derroteros de esa modernidad abstracta y no situada, atendiendo al argumento de De la Garza, Mignolo parece ignorar la historia de conocimiento en su complejidad, confundiendo un problema epistémico específico llevándolo a la generalización; vía inductiva reduciendo así la historia del conocimiento a una serie de imposiciones sin más.

En definitiva, la perspectiva situada en lo estrictamente epistemológico resulta también un reduccionismo que al dejar fuera el ámbito económico-político termina por decantarse en una lectura de las culturas en abstracto, a saber: los lugares desde donde las culturas instauran sus procesos de vinculación o rechazo de occidente, no son fijos en el tiempo sino que son transformaciones paulatinas que están en disputa desde el apareamiento mismo de la colonialidad. En un análisis cultural es necesario definir que esas zonas se disputan, o no, dependiendo de las propias necesidades de dichas culturas. Es imposible pensar que existe una cultura europea como un homogéneo como tampoco culturas (aquí sí en plural) resistentes y rechazadoras de ese homogéneo llamado occidente.

Ahora bien, en lo referente al examen argumental de Ramón Grosfoguel pudimos encontrar una especie de síntesis a través de afirmaciones que no se sustentan más que en la idea que el autor tiene al respecto; no decimos que ello esté mal y por supuesto no estamos haciendo una valoración moral de lo que se puede y lo que no se puede decir, pero pensamos que en el terreno de la investigación social, científica y filosófica se necesita un mínimo de responsabilidad ya que la discusión se asienta desde ciertas particularidades para tal propósito.

Argumenta que está en contra de la perspectiva academicista y que no todo conocimiento puede emanar de allí lo cual es algo que suscribimos, pero el problema reside en que

Grosfoguel no está cuestionando su propio *locus* académico –principio fundamental decolonial– porque asume que su discursividad no es tal, sin embargo lo es porque los términos lingüísticos no están pensados más allá de ese espacio. Según su propuesta epistémica lo primero a practicar sería un uso de lenguaje que no estuviese enmarcado en los mismos supuestos, pero el mismo no es capaz de aplicar sus propios principios, generando debilidad en su argumentación, contradicción performativa y expresando juicios de valor sobre su propio trabajo.

El análisis del sociólogo puertorriqueño se sustenta en la crítica al eurocentrismo que occidente fundó como el mecanismo más eficaz para el borramiento y aniquilamiento de lo otro, desde su visión –también sustentada en el principio y origen de que todo conflicto social, político, económico y cultural se deriva de la perspectiva del conocimiento–, occidente parece ser un gran sujeto con la capacidad de eliminación a partir de figuras epistémicas concretas, las cuales legitimarían en el terreno del saber, las dinámicas de explotación ya no sólo a nivel de recursos sino fundamentalmente a nivel epistémico.

Grosfoguel afirma que la filosofía de occidente es el gran baluarte de la opresión sistémica, critica el eurocentrismo de los pensadores europeos desde Descartes hasta Marx por ser opresores-blancos de la pluralidad del *pensamiento otro*, nosotros consideramos que esto es un juicio de valor anclado en una falacia *ad hominem*, no va a los fundamentos de la filosofía sino a la idea de la posición social política o económica de las personas.

Esto se complementa con su visión de la universalidad la cual confunde con universalismo; al no hacer una distinción entre un rechazo del relativismo universalista y universalidad ambos conceptos operan como sinónimos para estatuir a la pluriversalidad como el nuevo axioma; pero debemos recordar que universo no es sinónimo de fijeza o de unicidad, sino de una zona infinita de riqueza y posibilidades. A partir de sus premisas llegamos a la conclusión de que no le es posible expresar el rechazo de la universalidad, si lo hiciera sólo quedaría el camino de lo fragmentario de la que se supone se desprende, por tanto Grosfoguel recurre a la oposición universo-pluriverso sin especificar que la

disputa del universalismo abstracto occidental es una especificidad dentro del universo de la modernidad. Contrastando la simplificación, anotamos la distinción que Echeverría asienta como esencia, forma y figura; no es el rechazo de la libertad sino sus correlaciones con las potencias que ejercen el poder hegemónico.

Este camino seguido por Grosfoguel produce un argumento cuestionable, el de que las culturas oprimidas se opusieron siempre a occidente. Empero, en el desarrollo de esa cientificidad también tuvieron un desenvolvimiento fuera de los márgenes “propia” occidentales. Si pensamos por ejemplo en la influencia teórica y filosófica de Marx a la dinámica de acumulación capitalista en América Latina observamos que no se trata de un traslape sino un traslado que se encarna en la experiencia propia, sin negar la potencia teórica independientemente del sitio dónde nace. De esta manera desarrollan agregados importantes y abarcativos de una teoría que brota en un contexto determinado pero en su forma universal puede atravesar una diversidad cultural importante, no se piensa sólo para el propio contexto sino para la abolición, en este caso, de la explotación.

Sin embargo para Grosfoguel la insuficiencia del filósofo alemán, consiste en que él no pensó más allá de su límite, cosa también cuestionable porque la teoría se universaliza para poder concretizarla independientemente del lugar geográfico de su producción. El sociólogo puertorriqueño confunde elaboración teórica surgida en un contexto con la universalidad de su teorización, como si el límite geográfico fuera un límite para todo, negar lo universal es negar la descolonización como un paradigma de los pueblos oprimidos, y creemos que así contribuye a la fragmentariedad; al relativismo anticientífico; a la posmodernidad negativa, en última instancia.

Según Grosfoguel, la descolonización-decolonial sería la única capaz de desterrar y mostrar que todo lo que ha acontecido en la modernidad puede ser superado a través de un conocimiento que traiga al presente lo que es nuestro, desarticulado de sus correlaciones con occidente; ello no sólo coadyuvaría según él a la descolonización sino que intervendría en todos los ámbitos de la vida, distanciándose de la modernidad monotópica en clara simpatía con los condenados de la tierra. Ello no supondría un

problema si para establecer dicho plan las epistemes occidentales no tuvieran que quedar fuera, señalar que todo lo que no se “posicione” en el *locus* de la “resistencia” es cómplice del eurocentrismo no es más que un reduccionismo culturalista como el occidental. A este respecto Browitt es muy puntual y coincidimos con él en que la utilización de las culturas oprimidas como el estandarte político intelectual y académico que en lo teórico se precia de no serlo no abandona el escenario que disputa: la contradicción performativa está siempre presente.

En estas condiciones, el desenvolvimiento de la indisciplina se potencia para dar un sustento empírico a la perspectiva decolonial; pudimos constatar que una de las críticas más importantes va en este sentido: se considera que hay una especie de desplazamiento del campo empírico por una lectura abarcativa y abstracta de los procesos históricos. Se cuestionan sus argumentos en la medida en que al sólo hacer abstracción se pierde de vista tanto lo que se ha dicho en términos de la descolonización como en términos de un debate interno que también se ha hecho y que no necesariamente responde a una crítica eurocéntrica del eurocentrismo.

En este punto, podemos afirmar que la perspectiva decolonial es un campo estudio –más que una teoría del conocimiento– de la configuración a gran escala de una particularidad epistémica impuesta en el desarrollo de la modernidad/colonialidad; a través de un análisis macro sitúa las dificultades del conocimiento como la base fundamental de ese desarrollo histórico, y a partir de una separación de las fuentes occidentales, instauran un marco de análisis situado en las *epistemologías otras*; –pero no por su contenido situado históricamente, sino a través de una re-lectura desde el presente–, para poder salvaguardar la contradicción inherente en el proceso de teorización que supone el estudio de las realidades sociales concretas independientemente de su localización cultural.

Al mismo tiempo los pensadores decoloniales intentan separarse de la marca eurocéntrica apelando a un ejercicio de *indisciplina* que en lo teórico, no comparte los ordenamientos epistémicos “heredados” de la tradición occidental y que constituyen su

base filosófica en oposición al universalismo abstracto occidental –en esto comparten mucho con las teorías de la posmodernidad– frente a unas epistemologías que tendrían siempre el potencial descolonizador, es decir, se trataría de una ontología de la resistencia. Subrayan la importancia de reconocer una colonialidad del poder, saber y ser que ha atravesado todas las realidades oprimidas y por eso es una matriz que daría vida a todo el entramado de los dispositivos y mecanismos opresores.

Consideramos que desde los marcos de aplicación teórica esto sólo puede ser efectivo desde la elección individual, es decir, paradójicamente cuando se elige el “lado” decolonial, las subjetividades culturales, identitarias, políticas, artísticas, etc., tienden a vaciarse de su contenido histórico-político pues bastaría con asumir un “lugar” de enunciación como el “propio” desplazando el contexto y dando lugar a que la constitución de esas subjetividades sea echada a andar desde la fragmentariedad y no desde el habitar político; la consecuencia más palpable y más grave de este asunto es que la representación de la otredad, vuelve a quedar en manos de quienes se consideran a sí mismos portavoces de los movimientos descolonizadores, negando entonces la construcción de la propia subjetividad histórica y transformándose en objetos de la ansiedad academicista, como lo referimos con la postura del Nirmal Puwar.

La perspectiva decolonial apela a una analítica de la realidad macro sin entrar en la contradicción de la vida situada; al mismo tiempo asumen una perspectiva corpopolítica, en la vida concreta de los sujetos sometidos, pero teóricamente se impone la visión abstracta del desarrollo social. Desde este *locus* es más complejo encontrar contradicción en su conceptualización. Buscan también un lenguaje estructurado no en el desarrollado por la modernidad sino en uno radicalmente distinto; sostienen esta tesis a partir de una exterioridad histórica que se habría mantenido a salvo de la perversión occidental, por esta razón rechazan lo académico y apuestan por una realidad fuera de esos marcos como la verdadera potencia del conocimiento; paradójicamente el lugar de enunciación sigue siendo esa academia.

Epistemológicamente, dicen, se trataría de construir una gnosis de frontera desde zonas borrosas donde se encuentra la “verdadera” matriz del conocimiento, pero si habían afirmado que no hay tal verdad su idea de descolonización no resultaría ser una práctica pluriversal pues sin las condiciones subjetivas y materiales que ellos consideran las adecuadas, lo otro (en sentido amplio) sería una experiencia necesaria y valiosa pero insuficiente.

Bajo estos supuestos sostenemos que existe un proyecto de descolonización-decolonial que en el fondo se opone a otros proyectos de descolonización dado que éstos no tendrían la posibilidad de desprendimiento, cerrando así las posibilidades de esas otras transformaciones y colocando en la cima su propio proyecto. Sabemos bien que existe una diversidad de proyectos descolonizantes entre los que se encuentra el proyecto decolonial, el problema no es en sí la diversidad sino que éste último proyecto se precia de ser opción pero se cierra cuando no hay un cumplimiento de la demanda por entender la modernidad, la otredad y la cultura desde su punto de vista. De esta manera se convierte irremediamente en su contraparte: un abstracto irrealizable e incluso una prosa de contrainsurgencia.

Hay para nosotros un camino teórico que es necesario seguir recorriendo, la perspectiva decolonial ha aportado una lectura muy interesante de los procesos históricos en torno a la colonización del mundo por la modernidad; analizarla hoy sin su correlato la colonialidad ya no es posible; en los atravesamientos encontraremos las posibilidades para la descolonización, por lo que se abren nuevas pautas de reflexión sobre todo en lo referente a una colonialidad situada, concreta y pensada desde las entrañas y los márgenes de los distintos colonialismos.

Bibliografía

-Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Pretextos. España, 2010.

-----, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007.

-Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2009.

-Bagú, Sergio, *Economía de la sociedad colonial, Ensayo de historia comparada de América Latina*, El ateneo, Buenos Aires, 1949.

-Battisti, Eugenio, *Renacimiento y barroco*, Cátedra, Madrid, 1990.

-Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Kats editores, Argentina-España, 2006.

-Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002.

-Benjamin, Walter, *Capitalismo como religión*.

-Berger, Peter L., Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, Amorroutu, Argentina, 2001.

-Bernárdez Sanchís, Carmen, "Transformaciones en los medios plásticos y representación de las violencias en los últimos años del siglo XX", en *Valeriano Bozal, (ed.), Imágenes de la violencia en el arte contemporáneo*, Madrid, Machado Libros.

-Bradford Burns, E. *La pobreza del progreso*, Siglo XXI, España-Argentina-Colombia, 1990.

- Browitt, Jeff, "La teoría decolonial: buscando identidad en el mercado académico", en *Piel blanca, máscaras negras*, Gaya Makaran, Pierre Gaussens (coord.), UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020.

-Buck-Morris, Susan, *Hegel, Haití y la Historia Universal*, FCE, México, 2013.

-----, "Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte" en *Walter Benjamin. Escritor revolucionario*, Interzona, Buenos Aires, 2005.

-Castro, Rodrigo, "El lado oscuro de la decolonialidad: anatomía de una inflación teórica", en *Piel blanca, máscaras negras*, Gaya Makaran, Pierre Gaussens (coord.), UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020.

-Castro-Gómez, Santiago, "Decolonizar la universidad", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá. 2007.

-----, & Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá. 2007.

-----, *La Hybris del punto cero, Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.

-----, Freya Schiwy y Walsh Catherine, "Introducción", *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas*

desde lo andino, Santiago Castro-Gómez et.al (eds.), Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2002.

-----, Oscar Guardiola, “El plan Colombia, o de cómo una historia local se convierte en diseño global”, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Santiago Castro-Gómez et.al (eds.), Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2002.

-----, “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp), Ediciones FACES/UCV, CLACSO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires, 2000.

-----, “Latinoamericanismo, modernidad globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.

-----, Eduardo Mendieta, “Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización”, en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.

-Carmagnani, Marcelo, *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*, Colegio de México, FCE, México, 2004.

-Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.

-Chakrabarty, Dipesh, *Al margen de Europa*, Alberto Álvarez y Araceli Maira (tdr.), Tusquets Editores, Barcelona, 2008.

-----, “La historia subalterna como pensamiento político”, en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008.

-----, “Postcolonialismo y el artificio de la historia: ¿Quién habla por los pasados ‘indios’?”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del signo, Duke University, Argentina, 2001.

-----, “Invitación al diálogo”, en *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Silvia Rivera Cusicanqui, Barragán Rosana (coomp.), Raquel Gutiérrez, Alonso Spedding, et.al (tdr), Editorial Historias, La Paz, 1997.

-Corcuff, Philippe, “De ciertas desventuras de la razón decolonial y poscolonial: homenaje crítico y libertario al cuestionamiento descolonizador”, en *Piel blanca, máscaras negras*, Gaya Makaran, Pierre Gaussens (coord.), UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020.

-Cortés, Martín, “Una pobre ontología del origen y la pureza. Sobre Marx, marxismos y crítica decolonial”, en *Piel blanca, máscaras negras*, Gaya Makaran, Pierre Gaussens (coord.), UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020.

-Cruz Sierra, Salvador, “Masculinidades”, en *Conceptos clave en los estudios de género*, UNAM/CIEG, México, 2016.

-Cusicanqui, Silvia Rivera, “Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en *Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Retazos, Tinta Limón ediciones, Buenos Aires, 2010.

-Das, Venna, "La subalternidad como perspectiva", en *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Silvia Rivera Cusicanqui, Barragán Rosana (coomp.), Raquel Gutiérrez, Alonso Spedding, et.al (tdr), Editorial Historias, La Paz, 1997.

-De Cambra, Jordi "Desarrollo y subdesarrollo del concepto desarrollo: Elementos para una reconceptualización", ponencia presentada en el congreso Análisis de Diez Años de Desarrollo Humano, celebrado en Bilbao del 18 al 20 de febrero de 1999, organizado por el Instituto de Estudios sobre el Desarrollo Humano y la Economía Internacional de la Universidad del País Vasco.

-D' Auria, Aníbal, "La razón moderna, el pensamiento crítico y el pensamiento decolonial", en *Crítica Jurídica. Nueva Época*, No. 38, julio-diciembre, 2017.

-De la Garza, Enrique, "Poscolonialidad y buen vivir: crítica epistemológica y de factibilidad", en *Crítica de la razón neocolonial*, Enrique de la Garza Toledo (coord.), UAM, UMEST, CLACSO CONICET, Buenos Aires, 2021.

-----, "¿Epistemologías del Sur? Crítica de Boaventura de Sousa Santos", en *Crítica de la razón neocolonial*, Enrique de la Garza Toledo (coord.), UAM, UMEST, CLACSO CONICET, Buenos Aires, 2021.

De Lauretis, Teresa, "La tecnología del género", en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, 1999.

Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, FCE, México, 2015.

-----, "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad", en *Tabula Rasa*, No. 9, julio-diciembre, Bogotá-Colombia, 2008, pp. 153-197.

-----, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.

-----, *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006.

-----, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Lander, E. (comp.), CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 41-53.

-----, “Modernidad y alteridad (Las Casas, Vittoria y Suárez: 1514-1617)”, en *Revista Cuadernos salamantinos de Filosofía*, No. 30, Universidad Pontificia de Salamanca, 2003, pp. 689-720.

-----, “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Mignolo Walter (coomp.) Ediciones del signo, Duke University, Argentina, 2001, pp. 57-70.

-----, “La vida humana como criterio de verdad”, en *Devenires Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, Año II, No. 4, Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, julio, 2001, pp. 203-212.

-----, “La filosofía de la liberación ante el debate de la posmodernidad en los Estudios Latinoamericanos”, en *Devenires Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, Año 1, No. 1, Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, enero, 2000, pp. 36-54.

-----, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, España, 1998.

-----, “Arquitectónica de la ética de la liberación. Para una ética de la vida del sujeto humano”, en *Analéctica Husserliana. The year book of phenomenological*

Research. Volume LV. Creative Virtualities in human self-interpretation-in-culture. Phenomenology of life and human creative condition. Ana Teres Tymieniecka (ed), Estados Unidos, 1998, pp. 125-159.

-----, *El encubrimiento del indio: 1492 hacia el origen del mito de la modernidad*, Cambio XXI, Colegio Nacional de Ciencias Políticas, México, 1994.

-----, "Ética de la liberación (Hacia el punto de partida como ejercicio de la razón ética originaria)", en *Signos. Anuario de humanidades*, Año VIII, UAM, 1994, pp. 241-274.

-----, "La razón del otro. La interpelación como acto-de-habla", en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Universidad de Guadalajara, México, 1993, pp. 5-92.

-----, "Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos", en *Carthaginensia*, No. VIII, 1992, pp. 394-413.

-----, "Las motivaciones reales de la conquista", en *Concilium. Revista internacional de teología*, Separata, No. 232, Noviembre, 1990, pp. 403-415.

-----, "Ética de la liberación", en *Iglesia Viva. Revista de pensamiento cristiano*, No. 102, Valencia, 1982, pp. 591-599.

-----, "La cristiandad moderna ante el otro", en *Concilium. Revista internacional de teología*, Separata del No. 150, Diciembre, 1979, pp. 498-506.

-----, "Filosofía y liberación latinoamericana", en *Sobretiro de Latinoamerica*, No. 10, Anuario Estudios Latinoamericanos, México, 1977, pp. 83-91.

-----, "Metafísica del sujeto y la liberación", *Temas de filosofía contemporánea*, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 85-89.

-----, "Sistema mundo y transmodernidad", [Desconocido] pp. 201-226.

-Echeverría, Bolívar, *Vuelta de Siglo*, Era, México, 2019.

-----, *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018.

-----, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2016.

-----, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2011.

-Escobar, Arturo, "Mundos y conocimientos de otro modo", en *Tabula Rasa*, No. 1, Enero-Diciembre, Bogotá-Colombia, 2000.

-Espinoza, Mónica, "Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá. 2007.

-Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Editorial Abraxas, Buenos Aires, 1973.

-----, *Los condenados de la tierra*, Julieta Campos (trad.), FCE, México, 2011.

-Federici, Silvia, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Traficante de Sueños, España, 2018.

-Federici, Silvia, *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficante de Sueños, España, 2010.

-Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 2005.

-Gandarilla, José, *Colonialismo Neoliberal*, Herramienta, Argentina, 2018.

-----, "Sobre los orígenes de eso que llamamos modernidad: un mar de discusión", en *Umbrales*, No 24, 2013.

-----, *Asedios a la totalidad*. Siglo XXI, Salto de Página, Anthropos, Biblioteca Nueva. México, España, Argentina. 2012.

-García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.

-Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorroutu, Buenos Aires, 1992.

-Golubov, Nattie, "Teoría feminista y Estudios Culturales", en *Tránsitos y umbrales en los estudios literarios*, Andrea de Teresa Ochoa (coord.), UNAM, Bonilla Artigas Editores, México, 2012.

-Grosfoguel, Ramón. "Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales, pensar más allá del proceso civilizatorio de la Modernidad/colonialidad", en *Encuentros descoloniales. Memorias de la primera escuela de pensamiento descolonial nuestroamericano*, José Romero Lascano (coomp.), Fundación Editorial El Perro y la Rana, Venezuela, 2018, pp. 69. Presentado por primera vez, en *Tabula Rasa*, No. 25, julio-diciembre, Colombia, 2016, pp. 153-174.

-----, "Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico", en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, No. 4, abril-mayo 2016.

-----, “Los estudios étnicos en Estados Unidos como estudios descoloniales al interior del sistema universitario global occidentalizado”, en *Ra Ximhai*, Vol. 9, No. 1, enero-abril, Universidad Autónoma Indígena de México, México, 2013, pp. 17-34.

-----, “Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad”, en *Metapolítica*, Año. 17, No. 83, octubre-diciembre, Universidad Autónoma de Puebla, México, 2013, pp. 38-47.

-----, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios de largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, No. 19, julio-diciembre, Bogotá, Colombia, 2013, pp. 31-58.

-----, “El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser?”, en *Tabula Rasa*, No. 16, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, 2012, pp. 79-102.

-----, “Descolonizando los paradigmas de la economía política transmodernidad pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en *Diálogos Cotidianos*, 2010.

-----, “Izquierdas y otras izquierdas entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas descoloniales”, en *Tabula Rasa*, No. 11, julio-diciembre, Colombia, 2009, pp. 9-29.

-----, “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”, en *Tabula Rasa*, No. 9, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, 2008, pp. 199-215.

-----, “Los latinos, los migrantes y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI”, en *Tabula Rasa*, No. 9, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, 2008, pp. 117-130.

-----, Mignolo Walter. “Intervenciones decoloniales: una breve introducción”, en *Tabula Rasa*, No. 9, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, 2008, pp. 29-37.

-----, “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”, en *Universitas Humanistica*, No. 63, enero-junio, Bogotá, 2007, pp. 35-47.

-----, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá. 2007.

-----, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales”, en *Tabula Rasa*, No. 4, enero-junio, Colombia, 2006, pp. 117-48.

-----, “El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser?”, en *Tabula Rasa*, No. 16, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, 2012, pp. 79-102.

-----, “El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad”, en *Tabula Rasa*, No. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, 2009.

Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa, Buenos Aires, 2010.

-----, "La invisibilidad estratégica o la redención política de los vivos. Violencia política y representación estética en el siglo de las desapariciones", en *El siluetazo*, Ana Longoni y Gustavo Bruzzone (comps.), Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

-Grupo de Estudios sobre Colonialidad GESCO, "Los avatares de la crítica decolonial. Entrevista a Santiago Castro-Gómez. Realizada por el Grupo de Estudios sobre Colonialidad GESCO", en *Tabula Rasa*, No 16, Enero-Junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2012.

-----, "Estudios Decoloniales: un panorama general", en *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, No. 6, Abril, Argentina, 2012.

-Guha, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, prólogo de Josep Fontana, Crítica, Barcelona, 2002.

-----, "La prosa de la contrainsurgencia", en *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, prólogo de Josep Fontana, Crítica, Barcelona, 2002.

-Hall, Stuart. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Enviñón Editores, 2010.

-----, "¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite", en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008.

Hernández, Aida. "Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias", en *Desacatos*, No. 13, noviembre, CIESAS, México, 2003.

-Hinkelammert, Franz, "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", en *Revista Pasos*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, No 85, San José Costa Rica, Septiembre-Octubre, 1999.

-Hoggart, Richard, *La cultura obrera en la sociedad de masas*, Siglo XXI, México, 2013.

-Inclán, Daniel, "La historia en disputa: el problema de la inteligibilidad del pasado", en *Piel blanca, máscaras negras, Gaya Makaran, Pierre Gaussens (coord.)*, UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020.

-----, "Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica", en *Cuhsa. Cultura-Hombre-Sociedad*, No. 1, Vol. 26, 2016.

-Jameson, Fredric, Slavoj Zizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 1998.

-Karatani, Kojin, "Introducción a la teoría de los modos de intercambio", en *Valenciana*, No. 25, enero-junio, 2020, pp. 203-235.

Lander, Edgardo, "Un plante en crisis. El papel de las formas hegemónicas de producción del conocimiento", en *América Latina y el Caribe. Un continente, múltiples miradas*, Alaba Corosio, Catalina Banko (et. al) (coord.), CLACSO, CELARG, Buenos Aires, 2014

-----, "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global", en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Santiago Castro-Gómez et.al

(eds.) Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2002.

-----, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (coomp.), Ediciones FACES/UCV, CLACSO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires, 2000.

-Lepe-Carrión, Patricio, "Civilización y barbarie. La instauración de la 'diferencia colonial' durante los debates del siglo XVI y su Encubrimiento como diferencia cultural", en *Andamios*, No. 9, Vol. 9, Septiembre-Diciembre, México, 2012.

-Listar Boch, David, *Anticooperación. Interferencias globales norte-sur. Los problemas del sur no se resuelven con más ayuda internacional*, Icaria Antrazyt, Barcelona, 2009.

-Lucas Platero, Raquel. "¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer?", en *Otras formas de reconocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Universidad del país Vasco, Hegoa, 2014.

- Makaran, Gaya y Pierre Gaussens, "Autopsia de una impostura intelectual", en *Piel blanca, máscaras negras*, Gaya Makaran, Pierre Gaussens (coord.), UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020.

-Maldonado-Torres, Nelson. "La descolonización y el giro des-colonial", en *Tabula Rasa*. No. 9. Julio-Diciembre. Bogotá-Colombia. 2008.

-----, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá. 2007.

-Marini, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1991.

-Martins, Paulo Henrique, *La decolonialidad en América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*, Ediciones Ciccus, Estudios sociológicos, Argentina, 2012.

-Marx, Carlos, *El capital I. Crítica de la economía política*, Wenceslao Roses (tdr.), FCE, México, 2012.

-Mejías López, William. "Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión Azteca en el contexto de la situación de los conversos y moriscos", en *Bulletin Hispanique*, tomo 95, No. 2, pp.623-646.

-Menéndez, Antonio, *Comunicación social y desarrollo*, FCPyS, UNAM, México, 1977.

Mendieta, Eduardo, "Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo, en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.

-Mendoza, Breny "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico política del feminismo latinoamericano*, Yuderkis Espinosa (ed.), La frontera, Buenos Aires, 2010.

-Mernissi, Fatema, *Un libro para la paz*, El Alpeh Editores, Barcelona, 2004.

-Mezzadra, Sandro, "Introducción", en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008.

-----, & Rahola Federico, "La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global", en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008.

Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan Madariaga y Cristina Vega (tdr.), Akal, Argentina, España, México, 2018.

-----, *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*, Cristóbal Greco (tdr.), Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2017.

-----, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera (Prólogo y selección), CIDOB, UACJ, Bella Tierra Ediciones, Barcelona, México, 2015.

-----, *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*, Editorial Universitaria Abya-Yala, Quito Ecuador, 2013.

-----, *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*, Duke University Press, United States of América, 2011.

-----, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010.

-----, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009.

-----, *La idea de América latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007.

-----, "Capitalismo y Geopolítica del conocimiento", en *Modernidades coloniales: otros pasados historias presentes*, Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (coord.), Colegio de México, México, 2004.

-----, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del signo, Duke University, Argentina, 2001.

-----, "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina", en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.

-Mohanty, Chandra, "Bajo los ojos de Occidente", en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008.

-Monegal, Antonio, "Iconos polémicos", en *Política y (po)ética de las imágenes de guerra*, Barcelona, Paidós, 2007.

Moreiras, Alberto, "Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden", en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.

-Moreno, Alejandro, "Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (coomp)*, Ediciones FACES/UCV, CLACSO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires, 2000.

-Mbembe Achille, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Futuro Anterior Ediciones, 2016

-Nancy, Jean-Luc, *La representación prohibida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

-Navarrete, Federico, *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, introducción de Berenice Alcántara Rojas, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2018.

-O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, FCE, Biblioteca Universitaria de Bolsillo, México, 2014.

-Palermo, Zulma, "Desobediencia epistémica y opción decolonial", en *Cadernos de estudos culturais*, Vol.V, Campo Grande, enero-junio, 2013.

-----, "La Universidad Latinoamericana en la encrucijada decolonial", en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue, Año 1, No. 1, Argentina, 2010.

-----, "Políticas de mercado/políticas académicas. Crisis y desafíos en la periferia", *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Santiago Castro-Gómez et.al (eds), Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2002.

-Papas, Gregory, "Limitaciones y peligros de los estudios decoloniales: lecciones del zapatista Luis Villoro", en *Piel blanca, máscaras negras*, Gaya Makaran, Pierre Gaussens (coord.), UNAM, CIALC, Bajo Tierra Ediciones, México, 2020.

-Pineda, Karla Rosa, "Genealogía de los Estudios Culturales", en *Razón y palabra*, No. 81, noviembre-enero, 2012-2013.

-Petruccelli, Ariel, "Teoría y práctica decolonial: un examen crítico", en *Crítica de la razón neocolonial*, Enrique de la Garza Toledo (coord.), UAM, UMEST, CLACSO CONICET, Buenos Aires, 2021.

-Puwar, Nirmal. "Poses y construcciones melodramáticas", en *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*, Sandro Mezzadra (coomp.), Traficante de Sueños, Madrid, 2008, pp. 237-259.

-Prebisch, Raúl, *Capitalismo periférico*, FCE, México, 1981.

-Quijano, Aníbal, "Colonialidad del Poder y clasificación social", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá. 2007.

-----, "El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Santiago Castro-Gómez, et.al (eds.), Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2002.

-----, "Qué tal raza", en *Revista Venezolana de economía y ciencias sociales*, Vol. 6, No. 1, Enero-Abril, 2000.

----- "Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (coomp), Ediciones FACES/UCV, CLACSO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires, 2000.

----- "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad", en *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Heraclio Bonilla (coomp), Tercer mundo Editores, Flacso, Ediciones Libri Mundi, Quito, 1992.

-----/Wallerstein, Immanuel. "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América:*

1492-1992. *Trayectorias históricas y elementos del desarrollo*, Vol. XLIV, No 4, UNESCO, Diciembre, 1992.

-----, *Modernidad, identidad y Utopía en América Latina*, Ediciones Apartado, Lima, 1988.

-Ranciére, Jaques, "El giro ético de la estética y la política", en *Malestar en la estética*, Buenos Aires, Capital intelectual, 2011.

-----, "Diez tesis sobre la política", en *Política, policía y democracia*, LOM, Santiago, 2006.

Restrepo, Eduardo, "Decolonizar la universidad", en *Investigación cualitativa emergente. Reflexiones y casos*, Jorge Barbosa y Lewis Pereira (eds.), Cekar, Colombia, 2018.

-----, "Estudios culturales en América Latina", en *Revista de Estudos Culturais*, No. 1, São Paulo, 2014.

-----, & Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Colección Políticas de la alteridad. Editorial Universidad del Cauca, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Maestría de Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Colombia, 2010.

-Richard, Nelly, *En torno a los estudios culturales*, Arcis-CLACSO, Chile, 2010.

-----, "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural", en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.

-Rodríguez, Ileana, "Hegemonía y dominio: subalternidad un significado flotante", en *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.

-Ruíz Sotelo, Mario, *Crítica de la razón imperial: la filosofía política de Bartolomé de las casas*, Siglo XI, México, 2012.

-Sachs, Ignacy, "Introducción ¿El fin de la era de Colón?", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992. Trayectorias históricas y elementos del desarrollo*, Vol. XLIV, No 4, UNESCO, Diciembre, 1992.

-Shoat, Ella, "Notas sobre lo poscolonial", en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008.

-Soto, Diego, "Grosfoguel como lector de Foucault", en *Tabula Rasa*, No. 19, julio-diciembre, Colombia, 2013, pp. 59-77.

-Spivak, Gayatri, "Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía", en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de Sueños, Madrid, 2008.

-----, "¿Puede hablar el subalterno?", en *Orbis Tertius*. Universidad Nacional de La Plata, No 6, Año 3, 1998.

-----, "Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía", en *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Silvia Rivera Cusicanqui, Barragán Rosana (comp.), Raquel Gutiérrez, Alonso Spedding, (et.al) (tdr), Editorial Historias, La Paz, 1997.

-Stefanoni, Pablo, "¿Adónde nos lleva el pachamamismo?", en *Tabula Rasa*, No. 15, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2011.

-“Terminología, Formación social (Gesellschaftsformation)”, en *Revista Internacional Marx Ahora* No. 3, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 2014.

-Toulmin, Stephen, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Península. Barcelona. 2001.

-Trexler, Richard C, *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*, Ed. Cornell University Press, 1999.

-Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, España, 1998.

-Wallerstein, Immanuel, *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, España, 2016.

-----, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 2006.

-----, Immanuel, *Universalismo Europeo. El discurso del poder*. Siglo XXI. España. 2007.

-----, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México, 2005.

-----, Immanuel, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Akal, 2004.

-Walsh, Catherine, “Gritos, grietas y siembras de vida. Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial”, en *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo II*, Catherine Walsh (ed.), Ediciones Abya-Yala, Quito Ecuador, 2017.

-----, *Entretejiendo lo pedagógico y lo decolonial: luchas, caminos, y siembras de reflexión-acción para resistir, (re)existir y (re)vivir*, Alternativas, Colombia 2017.

-----, “Interculturalidad, colonialidad y educación”, en *Revista Educación y pedagogía*, Vol. XIX, No. 48, 2007, pp. 32. Catherine Walsh, “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”, en *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, Año II, No. 4, 2015.

-----, “(Des) Humanidad(es)”, en *Alternativas*, [Tomado de <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/walsh.html>, el 12 de agosto de 2021], 2014

-----, “Introducción”, en *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo I*, Catherine Walsh (ed.), Ediciones Abya-Yala, Quito Ecuador, 2013.

-----, “Estudios (inter) culturales en clave de-colonial”, en *Tabula Rasa*, No. 12, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, 2010.

-----, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, en *Construyendo Interculturalidad Crítica*, Jorge Viaña, Luis Tapia y Walsh Catherine, Instituto Iternacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz Bolivia, 2010.

-----, “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir, 2009.

-----, “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, en *Tabula Rasa*, No. 9, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, 2008.

-----, “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, en *Nómadas*, No. 26, Universidad Central, Bogotá, Colombia, 2007, pp. 102-111.

-----, “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”, en *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Norma Fuller (ed.), Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, 2002.

-----, “Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial” en *Desde adentro. Etnoeducación e Interculturalidad en el Perú y América Latina*, Centro de Desarrollo Étnico, Lima Perú.

-Williams, Raymond, *Cultura y Sociedad 1780-1950 de Coleridge a Orwell*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1987.

-Wölfflin, Heinrich, *Renacimiento y Barroco*, Ediciones Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 1986

-Young, Robert, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, 18 de enero 2006, tomado de [<http://robertjcyoung.com/criticaposcolonial.pdf>]

-Zapata, Claudia, “El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina”, en Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, No. 21, enero-junio, 2018.