



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

SISTEMATIZACIÓN DE CATEGORÍAS DE ANÁLISIS PRESENTES EN LA CRÍTICA-  
RECONSTRUCCIÓN DE LA MODERNIDAD-COLONIALIDAD: ENRIQUE DUSSEL,  
ANÍBAL QUIJANO Y WALTER MIGNOLO

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:  
BRYAN JACOB BONILLA AVENDAÑO

TUTOR:  
DRA. NORMA DE LOS RÍOS MÉNDEZ  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO D.F. DICIEMBRE. 2015



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.

## **Agradecimientos**

A la Universidad Nacional Autónoma de México por brindarme la oportunidad de continuar mi formación académica y por el compromiso social que día a día se ve reflejado en el trabajo de todos aquellos que forman parte de esta valiosísima institución. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por los recursos otorgados para la elaboración de mi proyecto de investigación.

A la Dra. Norma de los Ríos por el compromiso inagotable y la responsabilidad que su práctica, no sólo docente, sino humana, me permite creer que los cambios son posibles. El entusiasmo y el trabajo que día a día realiza son un ejemplo que debe inspirarnos a ser mejores personas y construir un futuro mejor para los que nos preceden. Profesora, mi respeto y admiración por siempre, la fortuna de haberla encontrado en mi camino, no sólo se refleja en mi trabajo de investigación sino también en mi formación como ser humano. Muchas gracias.

Al Dr. Miguel Concha y al Dr. José María Calderón por la amabilidad de sus observaciones y por el tiempo que se tomaron para leer esta investigación. Es un honor para mí que personas como ustedes me hayan brindado su ayuda para mejorar. A la Dra. Daniela Rawicz por su valiosa amistad y por creer en todos los proyectos que emprendo, en ningún sentido mi formación sería la misma si no te hubiera conocido en aquella clase de ensayismo, te admiro profundamente. Al Dr. Juan Manuel Ledezma por sus brillantes aportaciones y por la generosidad de sus comentarios, me ayudaron de sobremanera.

A mis grandes amigos de la vida Armida, Sergio, Gabriela, Fabiola, Fernán, Carmen y Alejandra por permitirme crecer como persona y por su confianza en que las cosas se pueden lograr aun en los momentos más tormentosos y difíciles. Siempre mi respeto y sincero cariño para ustedes.

# Índice

|                          |          |
|--------------------------|----------|
| <b>Introducción.....</b> | <b>1</b> |
|--------------------------|----------|

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Capítulo 1.- Hacia una breve revisión de la crítica a la Modernidad .....</b> | <b>10</b> |
|--|-----------|

|  |    |
|--|----|
| 1.1 Razón, Ciencia y Progreso. Constituyendo la era moderna.....                             | 11 |
| 1.2 De las diversas críticas a la modernidad. La modernidad es también la acción del sujeto. | 17 |
| 1.3 Mirada y crítica sociológica de la modernidad.....                                       | 30 |
| 1.4 Modernidad e institucionalidad en América Latina.....                                    | 37 |
| 1.5 Crítica de la modernidad desde la filosofía. ....  | 45 |

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Capítulo 2.- Claves de lectura para una articulación decolonial .....</b> | <b>54</b> |
|--|-----------|

|   |    |
|---|----|
| 2.1 Colonialidad del poder. El lado oscuro de la modernidad .....   | 57 |
| 2.2 Colonialidad del saber. Epistemes europeas universales .....  | 62 |
| 2.3 Colonialidad del ser. Lo (no) ontológico del ser latinoamericano .....  | 66 |
| 2.4 Crítica a la modernidad: 1492 emergencia de la modernidad y la "historia mundial" .....                             | 74 |
| 2.5 Descubrimiento-Invención de América. La figura mítica de Colón.....   | 83 |
| 2.6 Civilización y Barbarie. La otredad negada pero necesaria para el establecimiento de la modernidad occidental ..... | 88 |

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Capítulo3.- Tres propuestas para pensar la modernidad desde una perspectiva decolonial: Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo.....</b> | <b>96</b> |
|---|-----------|

|  |     |
|--|-----|
| 3.1 Breves consideraciones en torno a la construcción de la idea de América Latina. Miradas desde la herida colonial de Walter Mignolo ..... | 96  |
| a) Elementos de constitución en torno a la idea de América Latina.....   | 96  |
| b) Los bárbaros y la invención del racismo moderno/colonial .....  | 99  |
| c) "Occidentalismo".....   | 102 |
| 3.2 La modernidad en América Latina desde la perspectiva de Aníbal Quijano .....   | 105 |

|   |     |
|---|-----|
| a) Las paradojas de la modernización de América Latina .....  | 105 |
| b) Pensar otra racionalidad .....   | 109 |
| c) América Latina como metamorfosis de la modernidad .....  | 112 |
| 3.3 El encubrimiento del indio como negación del otro, reflexiones en torno al pensamiento de Enrique Dussel..... | 115 |
| a) Seis figuras del mito de la modernidad .....   | 115 |
| b) Tres discursos sobre la inclusión del otro: Sepúlveda, Mendieta y las Casas .....                              | 121 |
| c) Caída del imperio Azteca. Un ejemplo de la praxis del mito de la modernidad.....                               | 125 |
| d) Pensar dos paradigmas de la modernidad .....   | 128 |

|   |            |
|---|------------|
| <b>Consideraciones finales. De las diversas tensiones del pensamiento decolonial.....</b> | <b>131</b> |
|---|------------|

|                          |            |
|--------------------------|------------|
| <b>Bibliografía.....</b> | <b>148</b> |
|--------------------------|------------|

*A las personas más importantes de mi vida:  
Rosario, Guadalupe, Abril y David,  
todo esto es nuestro.*

## Introducción

El problema de la modernidad<sup>1</sup> ha generado alrededor del mundo un amplio debate en diversos ámbitos de las ciencias sociales<sup>2</sup>. En América Latina la filosofía, la sociología, la antropología; los estudios decoloniales, entre otros, ponen un especial énfasis en su abordaje ya que se piensa como un factor muy importante y decisivo en la configuración histórica, política, económica y social de nuestro continente.

Para nosotros el interés en este tema radica en dos aspectos fundamentales. El primero tiene que ver con la discusión teórica sobre la modernidad como matriz cultural de nuestras sociedades latinoamericanas. El segundo, con la posibilidad de repensar el lugar de América Latina en la historia, tomando distancia de las perspectivas teóricas occidentales "tradicionales".

Si bien es un tema que ha sido reiteradamente tratado consideramos que la discusión sobre ello no se ha agotado del todo porque las experiencias vividas en torno a ella, siguen teniendo un impacto en nuestras sociedades. En el siguiente trabajo intentaremos establecer un reordenamiento de las principales propuestas de autores

---

<sup>1</sup> Entendida de manera general como la ruptura intelectual, económica, política y social que no había experimentado la humanidad nunca antes en su historia. Ruptura que permitió configurar nuevas formas de pensamiento y acción que llevarían al ser humano a plantearse su realidad en términos de la razón, la ciencia y el progreso. La modernidad es entendida como un constante mirar al futuro. Es muy importante decir que no existe una definición como tal de la modernidad, ya que en su seno, podemos encontrar diversas expresiones que han permitido al ser humano entender su realidad de maneras diversas. En este trabajo intentaremos mostrar cómo esa modernidad se ha configurado como el gran elemento transversal que ha permeado todos los ámbitos de la vida y que hasta nuestros días impera en nuestro imaginario.

<sup>2</sup> Este debate es histórico, desde la perspectiva occidental, lo podemos encontrar en las discusiones entre el racionalismo y el empirismo, pasando por las ideas ilustradas y el romanticismo, la perspectiva de Marx y su crítica de la economía política, la tradición alemana en Frankfurt, hasta los planteamientos de la posmodernidad y su insistencia en la muerte de la modernidad. Desde la perspectiva latinoamericana, el debate Sepúlveda-Las Casas, es ya un primero momento de reflexión sobre la modernidad, las revoluciones de independencia, las ideas de José Martí, las propuestas de la filosofía latinoamericana del siglo XX con Leopoldo Zea, la teoría de la dependencia, etc., es decir, existe un sin número de debates que de manera directa o indirecta han discutido y siguen discutiendo eso que llamamos modernidad.

provenientes de la red modernidad/colonialidad/descolonialidad<sup>3</sup>. Nuestra finalidad reside en poder organizar y señalar las tensiones generadas en los distintos niveles teóricos de este pensamiento; además proponemos analizar sus principales propuestas de pensamiento, acción y prácticas en América Latina.

En la base de las grandes problemáticas latinoamericanas se encuentra el análisis de la modernidad como experiencia e imaginario histórico. Así, presentamos un análisis de la modernidad desde una perspectiva decolonial, que ponga en diálogo a los autores en torno a ciertos lugares conceptuales dialécticamente relacionados con la modernidad/colonialidad latinoamericana, en contraposición con las ideologías de la modernidad europea; esto con el propósito de reordenar las ideas presentes en el debate y reflexionar sobre los planteamientos acerca de la colonialidad del poder, del saber y del ser<sup>4</sup>.

A su vez, estudiaremos la triada modernidad/colonialidad/descolonialidad como una propuesta epistémica que posibilita la reflexión de las sociedades oprimidas con el propósito de acotar una propuesta de resignificación de su condición, a partir del conocimiento y crítica de las formas de dominación establecidas por occidente.

---

<sup>3</sup> Esta red se encuentra conformada por estudiosos de diversas disciplinas sociales, como la filosofía, la sociología, la lingüística, entre otros. Son una red porque constituyen un proyecto intelectual y político que busca criticar las bases sobre las cuales se sostiene la modernidad occidental. Desde ciertos espacios teóricos y prácticos como la teoría del sistema mundo y los estudios poscoloniales buscan establecer nuevos marcos epistémicos para entender las lógicas de la modernidad latinoamericana. La conformación de este proyecto tiene su origen en un encuentro que se llevó a cabo en Caracas, al cual asistieron, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Arturo Escobar entre otros, organizado por Edgardo Lander donde se pretendía discutir precisamente estos temas. Es importante mencionar que esta red no constituye un grupo homogéneo o un instituto particular, sino que su conformación está determinada por los lugares desde donde la mayoría de ellos discuten la modernidad, por eso en ocasiones encontramos similitudes en sus planteamientos y en otras, posturas totalmente opuestas.

<sup>4</sup> Conceptos clave que encontramos en las tesis decoloniales y que sirven como referente para entender su crítica a la modernidad europeo-occidental y que desarrollaremos en el capítulo dos de este trabajo de investigación.



En el discurso (y también en la práctica) de la modernidad capitalista<sup>5</sup>, la construcción de un orden social desigual ha llevado a que en distintas latitudes y longitudes, la realidad de los pueblos colonizados sea pensada desde parámetros europeos, lo que conlleva a "aceptar" las condiciones de vida -violenta, excluyente, discriminatoria etc.- impuestas desde la ideología hegemónica occidental. Este tipo de exclusiones no ha permitido el desarrollo de un pensamiento y prácticas latinoamericanas que se deslinden de su posición colonial, ya que se encuentran insertas en el contexto hegemónico de la política, la economía y la sociedad occidental; lo que en ocasiones genera que el pensar la realidad de lo humano, como práctica de la libertad, resulte prácticamente imposible.

En este sentido, desde el referente europeo, en el proceso de apropiación, reelaboración, aportación etc., el lugar de la enunciación se desdobra y permite -legitimando desde el discurso-, aplicar una serie de métodos y prácticas que no fueron en múltiples ocasiones justas, equitativas y mucho menos humanas. En nuestra región un gran número de estudiosos han planteado teorías y tesis para entender la modernidad y la capacidad de la filosofía europea occidental para explicar las realidades sociales del mundo en su conjunto. En este trabajo nos centraremos específicamente en tres autores que se han ocupado de ello: Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo.

Pensamos que dichos autores han desarrollado propuestas sólidas para pensar la realidad latinoamericana. Consideramos que sus ideas son muy importantes, ya que se insertan en una larga tradición de pensamiento crítico latinoamericano que cuestiona la visión "tradicional" sobre la modernidad y porque proponen bases analíticas para una liberación del pensamiento, con alcances no sólo teóricos, sino fundamentalmente éticos y políticos.

---

<sup>5</sup> Recordemos que junto con el nacimiento de la modernidad el capitalismo se hace presente como esa nueva forma de producción. Si bien resulta sumamente innovadora, otra de las realidades que nacen junto con ella es la desigualdad, que al menos desde el siglo XVI no se ha podido superar. Al pensar en la modernidad capitalista, pensamos en ese aspecto de la modernidad que ha resultado catastrófico para las poblaciones más desprotegidas.

Entre sus aportes más significativos se encuentran la filosofía de la liberación; la ética (debemos señalar que en sí este elemento no es un aportación original ni exclusiva de esta corriente, sino que la han resignificado para pensar nuestra realidad); el desarrollo del pensamiento latinoamericano; la construcción de la historia, y la crítica de la modernidad. Sus obras han producido reacciones encontradas por sus posiciones críticas hacia el sesgo ideológico de la filosofía europea occidental.

Es importante mencionar que a lo largo de este trabajo vamos a trabajar sobre algunos ejes de reflexión que consideramos están presentes en la mayor parte de los estudios de la decolonialidad; estos tienen que ver con las ideas sobre el descubrimiento e invención de América, con la mirada epistemológica sobre universalidad y particularidad y con la relación entre hombre y naturaleza. Si bien no son los únicos, en el análisis de las fuentes consultadas la mayoría de los autores parten de estas reflexiones para sostener sus principales tesis y argumentos. Estas formas constituyen el contexto discursivo más inmediato en el que se inserta el debate latinoamericano que proponemos revisar.

En este sentido podemos decir que desde la formulación de lo que hemos dado en llamar el sesgo ideológico de la modernidad occidental, éste se inclina a pensar la historia de la humanidad a partir de la historia europea-occidental (elemento muy criticado por los autores al considerarlo eurocentrista), como la única forma de pensar la realidad del mundo. El discurso historiográfico (de la modernidad capitalista) pone de manifiesto su carácter totalizador y hegemónico.

Pensamos que el proceso histórico europeo puede entenderse al menos de dos formas distintas: la primera, de carácter autorreferencial, tiene que ver con el supuesto por el cual Europa reconoce y construye su proceso histórico por sí misma, negando su alteridad (americano, africano, asiático, etc.), o construyéndolos desde una relación jerárquica (superior-inferior). La segunda, de carácter utópico, tiene que ver con el 1492

y el "descubrimiento" de América, ya que a partir de él, el proceso de construcción de la historia reconocería al "otro" afirmándolo como un sujeto necesario para el desarrollo europeo occidental.

De acuerdo con lo dicho, Walter Mignolo plantea la idea de dos procesos históricos que se llevaron a cabo a la par. El primero tiene que ver con la modernidad como periodo, donde el tiempo y espacio de ésta son separados del proceso de colonización y conquista de América; es decir, la modernidad emerge en Europa como una nueva forma de entender la realidad. La segunda, tiene que ver con la modernidad como violencia (estamos hablando específicamente del proceso de colonización de América; no decimos que la violencia sea exclusiva de Europa), forma avasallante de saqueo y destrucción que se legitima a través de diversos mecanismos de poder que obligan al "otro" a someterse a las nuevas fuerzas de "cambio".

La idea de modernidad, aquella que gira sobre la relación hombre naturaleza, tomando como referencia los estudios decoloniales, se fundamenta en una gran dualidad: "sujeto" (moderno) y "objeto" (bárbaro). Se considera sujeto porque ha construido desde sus "propios" referentes las formas políticas, económicas, sociales, culturales e históricas de una nueva sociedad. El "otro" es "objeto", porque es visto como una potencialidad humana no acabada, y si bien toda la humanidad se encuentra en y es proceso, en el caso de los pueblos oprimidos y en el proceso de conquista y colonización, éstos se hallan en un estadio inferior en relación a la construcción humana del sujeto europeo occidental.

Ese "otro" es considerado objeto porque no ha alcanzado su "valor" racional humano de "sujeto" libre. El supuesto estado de naturaleza del indígena, afro, etc., sirve, al ser puesto en práctica, como justificación de la colonización, ya que por un lado permite establecer un sistema de relaciones económicas, políticas y sociales diferentes para el europeo, y por el otro se piensa en cumplir un mandato de conversión de humanos que no han logrado elevar su espíritu, y que en el mejor de los casos son pura potencialidad.

Asimismo la idea del descubrimiento-invencción revela la primacía del punto de vista europeo en el imaginario sobre América Latina. América, y posteriormente América Latina, constituye para nuestros autores más bien una "invencción", en el sentido que O'Gorman ha propuesto de manera magistral. La distribución social de los roles forjada desde occidente, particularmente la jerarquización social, permitirá desarrollar un discurso en torno al papel que cada uno de los actores debe desempeñar en la nueva sociedad emergente.

En la relación epistemológica sobre la universalidad particularidad, se piensa que desde el supuesto carácter universalista de la modernidad las formas de conocimiento europeo siempre tendrán un acercamiento racional y científico de la realidad, con la pretensión de una supuesta transformación progresista y progresiva de la sociedad. Impondrán una línea divisoria entre lo que se considera civilizado y lo "otro". La modernidad toma la bandera de la razón y durante muchos siglos será prácticamente "incuestionable".

Pensamos que estas unidades de reflexión son vinculatorias y permiten entender el sesgo ideológico expresado desde la filosofía y prácticas occidentales. Consideramos que el análisis de los autores puede entenderse como una propuesta de salida a los procesos colonizadores presentes hasta nuestros días, como forma conceptual de modificación de la vida cotidiana y el imaginario colectivo de América Latina.

Quisiéramos señalar que el primer acercamiento a estas unidades de reflexión lo pudimos extraer del trabajo realizado en la tesis de licenciatura. Pudimos constatar que en el trabajo conceptual de los autores existen similitudes epistémicas en la conformación de la idea de modernidad. Como ya señalamos, los autores que abordaremos fundamentalmente son: Enrique Dussel, Walter Dignolo y Aníbal Quijano, porque ellos han aportado un sustento fundamental en el ejercicio de la reflexión decolonial. Asimismo haremos algunas referencias a las aportaciones de Ramón

Crosfoguel, Santiago Castro Gómez, Nelson Maldonado-Torres y Edgardo Lander, entre otros.

Para nuestra estrategia metodológica, en la medida en que se trata de una discusión conceptual, hemos optado por trabajar desde una perspectiva hermenéutica que implica organizar de manera coherente un conjunto de ideas de diferentes autores para poder comprender sus propuestas de salida y liberación respecto de la visión eurocéntrica de la modernidad.

Es necesario por tanto establecer la vinculación de estas ideas con el contexto histórico en el que fueron producidas, alrededor de los años 90, y con los debates intelectuales del momento. La construcción de nuestro método de análisis lo realizamos tomando como referencia los textos de los autores que consideramos centrales, ya que en ellos encontramos la mayoría de los elementos descritos al principio de este trabajo.

Los textos que trabajaremos son los siguientes: 1) Enrique Dussel desarrolla en *El encubrimiento del indio: 1492 hacia el origen del mito de la modernidad*<sup>6</sup> los elementos señalados anteriormente, que de hecho están presentes de manera implícita en cada uno de los capítulos, aunque no los nombre de la misma forma. 2) Walter D Mignolo a su vez despliega una clara idea de la colonialidad como elemento constitutivo de los procesos modernos occidentales, en *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*<sup>7</sup>. 3) Aníbal Quijano en *Modernidad, Identidad y Utopía en América*

---

<sup>6</sup> Decidimos tomar la obra de Enrique Dussel como eje articulador dado que hemos tenido un mayor acercamiento a sus planteamientos, en este sentido, el texto que utilizaremos aparece por primera vez en 1992, bajo el título *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Se trata de una compilación que reúne las conferencias dictadas por Dussel de octubre a diciembre en Alemania en conmemoración por los quinientos años del descubrimiento de América. Específicamente las conferencias se llevaron a cabo en la ciudad de Frankfurt, ciudad emblemática por la importancia de las aportaciones filosóficas, desde Hegel hasta los autores de la Teoría Crítica. La edición que nosotros utilizaremos es la de 1994, presentada en un contexto especialmente efervescente cuando las políticas neoliberales se implantan en México con el Tratado de Libre Comercio y cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional toma las armas y emprende la lucha por el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas. En la Introducción a esta edición Dussel vincula sus conferencias con este contexto específico.

<sup>7</sup> Este texto aparece por primera vez en 2005 y es traducido y presentado al español en 2007.

*Latina*<sup>8</sup> realiza un trabajo excepcional sobre los procesos de la modernidad. tanto en Europa como en América Latina.

Aunque estos textos son nuestra fuente principal, hemos incluido además otros escritos donde los autores precisan o amplían sus ideas. Estos textos surgieron en un contexto histórico señalado como el supuesto *fin de la historia*, en una suerte de posmodernismo “celebratorio” que tiene como telón de fondo la caída del muro de Berlín y el creciente ascenso del neoliberalismo. En este marco, se pone de manifiesto el carácter totalizante de la modernidad capitalista, y se hace necesaria una crítica profunda al sistema.

Hemos ordenado el trabajo de la siguiente manera: en el primer capítulo desarrollamos algunas de las ideas centrales sobre los pilares fundamentales de la modernidad occidental, principalmente los conceptos de razón, ciencia y progreso como esas formas que constituyeron un nuevo pensamiento que buscaba librarse de los resabios de la feudalidad. A su vez incluimos algunas críticas a la modernidad que no se encuentran insertas en la lógica decolonial pero que pensamos proponen un análisis detallado y preciso de la problemática. Desde la sociología, pasando por la comunicación y hasta la filosofía, mostraremos la forma en la cual los autores desarrollan sus argumentos.

En el segundo capítulo analizamos las propuestas de la teoría decolonial, a partir de la concepción sobre la colonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano; intentamos reflexionar acerca de la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Nuestra pretensión es contribuir al esclarecimiento sobre la modernidad desde la óptica decolonial. Asimismo también describimos y explicamos la tesis del 1492 y la consolidación de la modernidad/colonialidad como pilares fundamentales de las mencionadas tesis.

---

<sup>8</sup> Este texto aparece en 1988 y es considerado como perteneciente al segundo momento de la producción intelectual de Aníbal Quijano, donde discute principalmente la crisis de la modernidad; esto sustentará su tercer momento intelectual, orientado hacia la crítica del eurocentrismo y la colonialidad, perspectiva que desde diversos ámbitos de las ciencias sociales, consideran como el inicio propiamente de los estudios decoloniales.

En el tercer capítulo nos propusimos una interpretación de los textos de Dussel, Mignolo y Quijano. Nos preguntamos cómo es que cada uno de ellos entiende la modernidad, e intentamos pensar la relación que guardan con las críticas de la modernidad latinoamericanas no insertas en su tradición. Buscamos a su vez ubicar el terreno desde donde hablan y han hablado, para poder entender en qué posición se encuentran, no sólo sus textos, sino su pensamiento en general.

Finalizamos con un comentario sobre las críticas hacia esta forma de pensar decolonial; sobre las debilidades de sus planteamientos, y lo que consideramos es acertado y que ha abonado propuestas sugerentes para seguir pensando a América Latina. Señalamos aquello que han pasado por alto, e insistimos en que necesitamos hoy más que nunca una crítica radical, fruto de un gran rigor teórico sustentado en el análisis histórico concreto de nuestras realidades, que permita construir los puentes necesarios para acceder a una mejor comprensión de los fenómenos mundiales de nuestra sociedad hoy.

Esperamos poder contribuir a que el lector pueda introducirse en estos temas; más allá de agotarlos o explorarlos todos, o incluso dar una "verdadera" explicación, hemos procurado hacer un reordenamiento de lo que consideramos son sus principales conceptos y tesis. Pretendemos que se puedan unir otras voces y se abran otras discusiones que permitan que el proceso del pensamiento decolonial no se agote en nuevas "verdades" absolutas y universalistas, sino que, como ellos señalan, la diversidad de epistemes en el mundo puedan dar cuenta de aquello que necesitan nuestras sociedades y que en este sentido nosotros escuchemos esas voces y podamos contribuir a hacer de este mundo un lugar menos destructivo y más justo.

## **Capítulo 1**

### **Hacia una breve revisión de la crítica a la Modernidad**

Sin duda alguna el tema de la modernidad desde su configuración en las realidades sociales ha despertado un gran interés y cobrado especial relevancia como forma constitutiva de las sociedades occidentales y en algunos casos no occidentales. Se ha reflexionado y se han escrito sobre este tema innumerables obras que dan cuenta de cómo la modernidad es un pilar fundamental en la forma en la que el sujeto se mira a sí mismo, al mundo que le rodea y por supuesto al otro.

Durante algunos años, especialmente el periodo entre guerras y posteriormente desde los años 50, ha existido una crítica severa hacia los principales postulados y principios de la modernidad europeo-occidental. Se han puesto sobre la mesa preocupaciones, reclamos, señalamientos, etc., en relación a las “promesas” incumplidas que la modernidad no logró llevar a cabo.

Para el caso de América Latina la crítica es especialmente importante, ya que señala puntualmente las formas en que estas promesas no cumplidas, estos pilares fundantes, y estos procesos que llevarían al hombre a un progreso continuo, han devenido en formas de opresión y dominio. Nos interesa desarrollar brevemente en el siguiente capítulo, las diversas formas en que dicha crítica ha tomado cuerpo.

Es importante señalar que no se trata en ningún sentido de mostrar que todas las críticas se encuentran insertas en un mismo núcleo problematizador, o que pertenecen a la misma corriente teórica o disciplinar. Simplemente intentamos mostrar lo que puede parecer coincidente con otras críticas provenientes no sólo de esta parte del mundo sino de aquellas “otras” que también han permitido discutir y cuestionar eso que llamamos modernidad.



Cabe aclarar que nuestra pretensión no es discutir de manera exhaustiva ni encontrar la respuesta definitiva a la pregunta *¿qué es la modernidad?*, ya que consideramos sería infructuoso entrar en un debate tan desarrollado, complejo y polémico. Tampoco partimos de las preguntas *¿es América Latina moderna?*, o, *¿existe o existió la modernidad en América Latina?*, porque consideramos sobrado reflexionar sobre un tema que sólo radicaliza las posiciones y segmenta en lugar de articular propuestas sólidas de entendimiento de la realidad latinoamericana.

Nuestro trabajo consistirá en mostrar cómo se han relacionado y entrelazado las diversas críticas a la modernidad europeo-occidental, cuáles han sido los errores y los aciertos desde la visión de los autores, y cómo es que esto ha influido en las prácticas de vida latinoamericanas en los distintos sectores de la población. Esto nos servirá como referente para entrar a la discusión, estudio y crítica de los estudios decoloniales.

### **1.1 Razón, Ciencia y Progreso. Constituyendo la era moderna**

Hablar de la modernidad nos posiciona inmediatamente ante al menos dos cuestiones: la primera, esbozar una idea que nos permita entender las dimensiones en que la modernidad aparece o cobra sentido en la vida de los sujetos. La segunda, articular una mirada crítica hacia sus valores fundamentales, que nos permita mirar las prácticas desarrolladas por esa modernidad. Si pensamos en uno de los motores que han alimentado durante muchos siglos la vida del ser humano, y que atraviesa estas dos cuestiones, nos encontramos de principio con la razón.

La razón se ha convertido en un mecanismo de la realidad social, política y económica de los seres humanos, que ha permitido legitimar los saberes adquiridos histórica y culturalmente y presentarlos como verdades operantes en la cotidianidad. La razón, como abstracción y praxis, será un instrumento decisivo en la vida de los seres humanos, ya que les permitirá romper las cadenas y las ataduras que los "viejos" dioses les imponían. Diremos que uno de los momentos de la historia occidental, donde

ubicamos los primeros intentos de modernidad, se halla en las concepciones que afirman el surgimiento de ésta en el Renacimiento<sup>9</sup>.

El Renacimiento ha sido visto históricamente como el paso fundamental hacia la modernidad. Se ubica a finales del siglo XV y principios del XVI; una época de gran efervescencia política, religiosa, económica y social. El filósofo mexicano Luis Villoro en su texto *El Pensamiento Moderno* plantea que en el Renacimiento, Dios, en tanto centro, será desplazado por una nueva figura, el hombre (moderno). Y apunta: "Antes del Renacimiento el cosmos y la sociedad humana se presentaban bajo la figura de un orden finito, en donde cada cosa tenía un sitio determinado según las relaciones claramente fijadas en referencia a un centro"<sup>10</sup>.

Mencionar al Renacimiento nos permitirá señalar la transición de un pensamiento teísta (judeocristiano), a uno racionalista (donde no hay determinaciones metafísicas sino físicas, cognoscibles para el ser humano). En ese sentido, las "nuevas" formas de ver el mundo partirán del hecho de que el sujeto tiene una capacidad de entender y determinar las relaciones consigo mismo, con los otros y con la naturaleza.

Según Mario Magallón, la modernidad europea posee ciertos valores fundamentales que la hacen particularmente importante; estos son: "la razón, la autonomía del sujeto, el ejercicio de la libertad y de la equidad, el progreso permanente y continuo, [y] la historicidad"<sup>11</sup>. Estos pilares permitirán un desarrollo científico y tecnológico inusitado para la humanidad de ese momento. Resulta pues, como señala Magallón, "en la edad

---

<sup>9</sup> Debemos aclarar que el partir de este supuesto es sólo con fines de ordenamiento. En ningún sentido suscribimos las viejas tesis de la historia, plasmada cronológicamente y en sentido lineal, donde los sujetos transitan de una etapa a otra en un solo lugar y un solo tiempo.

<sup>10</sup> Luis Villoro. "La pérdida del centro", en *El pensamiento moderno*. FCE. México. 2002. Pp. 13-14.

<sup>11</sup> Mario Magallón Anaya. "El problema de la modernidad y la posmodernidad en el inicio del Siglo XXI", en *Modernidad Alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. UNAM, CCyDEL. México. 2006. P. 92.

Moderna, la razón se afirma en relación con los hombres [...] es decir, la relación de los hombre entre sí”<sup>12</sup>.

La ruptura del orden impuesto mediado por las ideas de divinidad, serán puestas en entredicho. Dios como el formador y creador de todos los ámbitos de la existencia humana y natural será relegado a segundo término y las formas de existencia humana tendrán un orden finito en el que el sujeto será dueño de su propio “destino”. Por ello cuando Kant responde al cuestionamiento sobre *¿qué es la ilustración?*, no es de extrañar que la razón se posicione como el gran baluarte y el “instrumento” más elevado para salir de la minoría de edad. Kant supone que “uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *Sapere Aude*”<sup>13</sup>.

Esta idea kantiana de razón, y otras que esbozaremos más adelante (ciencia y progreso), serán la base para el nuevo ordenamiento del mundo del cual emergerá el sujeto racional moderno, quien buscará ante todo desarrollar una nueva ciencia, en un progreso continuo, que tanto en su articulación interna como externa supera el mundo “pasado”, tecnificando el presente a tal grado que “logra” controlar todas las esferas de la vida humana y la naturaleza. A este respecto acota Mario Magallón:

La racionalidad científica 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<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Mario Magallón Anaya. “Del Renacimiento a la Modernidad”, en *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*. UNAM, CCyDEL. México. 2009. P 28.

<sup>13</sup> Immanuel Kant. “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*. Eugenio Imaz (Tdr). FCE. México. 1994.

<sup>14</sup> Op. Cit. Magallón. 2009.

Pero en la medida en que el uso de la razón se impone con fuerza, conllevará paulatinamente a desarrollar formas incuestionables de estructuración de la realidad humana, lo que tendrá como resultado una estratificación de las esferas de la vida, que sólo será descifrable desde una racionalidad particular que no acepta *otras* formas de ver el mundo. El tiempo y el espacio de la modernidad en tanto razón, van a tomar cuerpo en una forma particular de liberación del pensamiento y a la vez de cancelación de posibilidades. Ilimitada en su marcha hacia el progreso y la prosperidad, limitada en cuanto a que no todos los seres humanos hacen suya esa "capacidad" de progresar.

Hablar pues de la idea de razón, como elemento constitutivo de la modernidad occidental, nos lleva necesariamente a hablar del progreso. El sujeto moderno experimenta cambios importantísimos en la esfera política, social y económica, con un objetivo más o menos claro, el avance de la sociedad. ¿Por qué durante varios siglos - del XVI al XVIII incluso el XIX- existe y se mantiene esta tendencia, de "avanzar" como sociedad? Si tomamos como referencia el desprendimiento que el sujeto hace de sus viejas tradiciones y formas de ver el mundo, notamos que en algunas de esas tradiciones el hombre podía estar determinado, con un camino trazado, a veces casi estático e inmutable<sup>15</sup>. En el mundo del progreso, todo es susceptible de ser conocido, todo es dinámico y transformable. Las determinaciones preestablecidas desaparecen y la aventura por lo desconocido comienza sin el lastre ni las ataduras de la "barbarie".

Ahora, en la modernidad, el hombre será libre de conocer el mundo, de utilizar su propio entendimiento, de proponer y trazar los nuevos caminos. El pasado sólo será una reminiscencia de aquella minoría de edad ya superada. El presente es el desprendimiento y el futuro será la promesa de un mundo mejor. Por ello, la constante

---

<sup>15</sup> Debemos aclarar que el desarrollo de la sociedad en el periodo denominado Edad Media no es en ningún sentido estático e intransformable como se suele pensar. Hacemos referencia sobre todo a las ideas que tienen que ver con el cristianismo más ortodoxo, aquel que como bien sabemos se centró, en aquella época, en ubicar a los seres humanos bajo imperativos morales radicales, donde el poder de Dios era ejercido por la mano del hombre, pero no de cualquier hombre sino de aquellos que tomaban el control social, sobre todo personajes pertenecientes a la estructura eclesiástica.

de ir hacia adelante es tan importante para el sujeto moderno. Al respecto señala Bolívar Echeverría:

...la experiencia 'progresista' de la temporalidad de la vida y el mundo y la convicción empírica de que el ser humano, estaría sobre la tierra para dominar sobre ella, ejerce su capacidad conquistadora de manera creciente, aumentando y extendiendo su dominio con el tiempo, siguiendo una línea temporal recta y ascendente que es la línea del progreso<sup>16</sup>.

Debemos señalar que la idea de progreso va acompañada de una concepción de tiempo y espacio que se centrará en momentos específicos del desarrollo y la historia de la Europa occidental. Coincidimos en este sentido con el análisis de Neribi Herrera quien señala en su texto *Reflexiones sobre modernidad, posmodernidad y cultura en Venezuela*, que la modernidad debe ser entendida primero como tiempo. Esto es, que en la constante búsqueda del sujeto moderno, el tiempo de la modernidad se presenta como transitorio en el sentido de una evolución dinámica, cambiante, en un crecimiento continuo. Esta percepción del tiempo permite una concepción histórica "nueva".

Resulta pues que "la modernidad representa una negación cada vez más fuerte de la tradición, al centrar su búsqueda en lo desconocido, en lo que aún no ha sido explorado"<sup>17</sup>. El filósofo polaco Zygmunt Bauman señala a manera de crítica: "La modernidad es lo que es –una marcha obsesiva hacia adelante- no porque incrementa 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"<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Bolívar Echeverría. "¿Qué es la modernidad?", en *Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones*. UNAM. México. 2009. P. 2.

<sup>17</sup> Nireibi Herrera Romero. *Reflexiones sobre modernidad, posmodernidad y cultura en Venezuela*. Este trabajo es una breve monografía que circula en la red. Si bien no es un documento que tenga un aval dentro de una estructura universitaria institucional, consideramos que la propuesta del autor es válida en el sentido de que abona una buena reflexión en torno al problema que trabajamos. Se puede consultar el documento en la siguiente liga: <http://www.monografias.com/trabajos31/modernidad-posmodernidad/modernidad-posmodernidad.shtml>

<sup>18</sup> Zygmunt Bauman. *Modernidad y Ambivalencia*. Anthropos. España. 2005. P. 31.

Esta idea de progreso irá de la mano concomitantemente con el desarrollo de la ciencia que sin duda alguna es otro de los elementos presentes en la configuración del ideario de la modernidad europeo-occidental. Comenzaremos por decir que no negamos ni cancelamos las aportaciones de la ciencia a la vida cotidiana. Las formulaciones de la matemática, la física, la biología entre otras, permitieron a los hombres modernos legitimar sus nuevas formas de pensar, o mejor dicho, se anudaron las formas empíricas de conocer el mundo y las nuevas ideas que desde estas formas surgieron. Se dialectizó el conocimiento; así, el nuevo pensar permite el desarrollo de la ciencia, y a su vez, el desarrollo de la ciencia permite un nuevo progreso.

El apareamiento de una confianza práctica en la 'dimensión' puramente 'física' -es decir, no 'metafísica'- de la capacidad técnica del ser humano; la confianza en la técnica basada en el uso de una razón que se protege del delirio mediante un autocontrol de consistencia matemática, y que atiende así de manera preferente o exclusiva al funcionamiento profano o no sagrado de la naturaleza y el mundo<sup>19</sup>.

Según los valores más profundos de la modernidad, la ciencia llevaría a un mejoramiento de las condiciones de la sociedad, una idea que tiene dos aspectos fundamentales que permiten su desarrollo: 1) la razón que desplaza la idea de Dios como el "centro" de todas las cosas<sup>20</sup>, y 2) la ciencia como el instrumento que se legitima como válido para dar una explicación a los fenómenos que antes eran explicados por una serie de causas divinas. En este sentido señala Armando Roa:

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 fantasías; en

---

<sup>19</sup> Op. Cit. Echeverría. 2008. P. 1.

<sup>20</sup> Al existir este desplazamiento, el hombre genera nuevos conocimientos que le permiten mejorar su condición de vida al no estar determinado por una causa divina; es decir, el hombre moderno puede y debe modificar su condición de existencia, ya no como sufrimiento terrenal que tendrá su recompensa en el mundo espiritual, sino como forma de vida que rinda sus frutos en el aquí y el ahora.

cambio, tanto en el momento presente como en el futuro cabe gozarse con el asombro constante de nuevas verdades<sup>21</sup>.

La ciencia va a articular los saberes y conocimientos de la realidad humana dentro de marcos que de alguna manera serán el principio de acción, legitimación y poder de la sociedad occidental. La modernidad en tanto ciencia abrirá sin duda alguna el camino hacia una nueva forma de estar en el mundo como dominio del mismo. La racionalidad de la ciencia durante muchos siglos se va a enfocar en el dominio de la naturaleza. El gran descubrimiento de la ciencia moderna ha sido el conocer para dominar; una premisa que pareciera demasiado simplista, pero que en el fondo ha sido parte imprescindible en el desarrollo del mundo occidental.

El conocimiento a partir de la moderna racionalidad va a permitir que el mundo exterior al ser humano, pueda expresarse en términos de la matemática, la física, la biología, etc. Como bien señala 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"<sup>22</sup>.

## **1.2 De las diversas críticas a la modernidad. La modernidad es también la acción del sujeto.**

A continuación vamos a desarrollar la propuesta crítica de algunos autores provenientes de distintas corrientes de pensamiento. Veremos cómo la articulación de los presupuestos fundamentales de la modernidad europeo-occidental serán criticados, e intentaremos describir cuáles son las propuestas surgidas de estas críticas. Haremos un recorrido de las trayectorias, los fragmentos, las paradojas, etc., y algunas de esas formas particulares que han analizado y criticado a la modernidad. Debemos aclarar que en este capítulo no hablaremos de las teorías y filosofías poscoloniales ni decoloniales,

---

<sup>21</sup> Armando Roa. "La modernidad" en, *Modernidad y Postmodernidad: coincidencias y diferencias fundamentales*. Andrés Bello. Argentina, México, Chile. 1998. P. 23.

<sup>22</sup> Op. Cit. Villoro. "La idea de la magia y de la ciencia". P. 83.

ya que pretendemos mostrar un panorama general que nos permita desarrollar en el segundo capítulo con más detalle la importancia de esta corriente.

La perspectiva crítica de la modernidad en el seno de la propia Europa ha generado un gran interés por parte de las comunidades científicas, humanísticas y filosóficas. Las promesas que proponían un avance de la sociedad no se cumplieron del todo, el descontento comenzó a hacerse evidente, y los reclamos comenzaron a llegar de todas partes. Sin embargo, en América Latina la modernidad ha tenido un desarrollo particular, marcado por procesos impositivos que la han encadenado más que liberarla.

Esto suponemos, ha llevado a dos posiciones en el debate desde América Latina. Uno, el que afirma que la modernidad europeo-occidental es un modelo de desarrollo que debemos o debíamos seguir y que hasta la fecha no se ha desarrollado de manera pertinente, y dos, aquella que afirma que debemos desprendernos del yugo impuesto por la ideología liberal moderna y pensar desde nuestra realidad. En este trabajo nos concentraremos en la segunda posición<sup>23</sup>.

Una de las miradas críticas de la modernidad se sustenta en la idea propuesta por Charles Baudelaire en relación a la modernidad como lo transitorio, lo contingente y lo fugitivo<sup>24</sup>. Esta propuesta analiza la modernidad no como una forma aprehensible, sino

---

<sup>23</sup> Nos gustaría decir que no vamos a entrar en la polémica sobre si América Latina es moderna o no, o cuándo entró a la modernidad o si la de América Latina es una modernidad original o una copia. Pensamos que la modernidad al ser un fenómeno global desde sus inicios, ha tenido una fuerte expansión y presencia en la mayoría de los lugares del mundo. Si bien una parte de esa modernidad se gesta en la Europa-occidental, ello de ninguna manera refiere que el fenómeno sea único o exclusivo de esa región del mundo. Como veremos más adelante, la modernidad europeo-occidental no se puede concebir apartada del resto del globo. También debemos aclarar que haremos referencia a autores que no son propiamente latinoamericanos, pero cuyas propuestas pueden enmarcarse en un debate desde nuestro horizonte. Consideramos que el hecho de pertenecer a un lugar de origen determinado, no hace que la crítica se sustente como latinoamericana o no latinoamericana; lo mismo vale decir que no por el hecho de ser originario de Europa, se es eurocéntrico, por ejemplo.

<sup>24</sup> Véase. Charles Baudelaire. *El pintor de la vida moderna*. Cajamurcia. España. 1995.



más bien subjetivada en pequeños procesos de la realidad humana; es decir, como señala David Frisby, no puede haber un objeto de estudio fijo y seguro<sup>25</sup>.

Esta crítica de la modernidad se centra en desarticular la idea cronológica histórica clásica de la modernidad como periodos de tiempo específicos. Ya Marshall Berman lo señala puntualmente, al decir que "hay una forma de experiencia vital –la experiencia del tiempo y espacio, de uno mismo y de los demás-"<sup>26</sup>. Esta experiencia vital, así como lo transitorio, lo contingente y lo fugitivo muestran una cara de la modernidad centrada en el sujeto particular y su acción cotidiana; en este sentido rompe con la idea etapista y tradicional.

Este centramiento da cabida a una interpretación de la realidad en la que el hombre moderno lo es en tanto su relación con el tiempo presente y su actuar en él; tiempo y espacio se diluyen para dar entrada a una concepción de lo real ubicado desde lo cotidiano; es decir, los procesos del día a día son lo notable; la construcción histórica está presente, pero diríamos queda momentáneamente cercada.

Esta acción cotidiana puede llevar al sujeto, como bien lo plantea Berman, a una vorágine de perpetua desintegración, a una paradoja en la cual vive. El peligro que encontramos en esta visión es que la vorágine de la cotidianidad llevaría al sujeto a una postura ahistórica de la modernidad como pérdida del pasado, conduciéndolo a una de las posturas más subjetivistas de la modernidad. Berman plantea la modernidad en cuanto experiencia como una cuestión dialéctica, en donde el tiempo, la acción y la existencia humana son las formas sobre las cuales nos movemos y actuamos. Es dialéctica porque es un tipo individual de experiencia cotidiana que está en constante movimiento y tensión, movimiento que es contradictorio y paradójico, pero necesario para significar la realidad.

---

<sup>25</sup> David Frisby. *Fragmentos de la modernidad: teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Krakaver y Benajamin*. Visor. España. 1992. P. 27.

<sup>26</sup> Marshall Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Siglo XXI. México. 1989. P. 1.

Esta visión fragmentaria de la modernidad sitúa al sujeto ante dos problemáticas. Por un lado, en el desanclaje de lo totalizante y homogéneo, y por el otro, en el anhelo de libertad y la búsqueda de esa libertad en el contexto específico de la vida cotidiana. La problemática antes mencionada nos lleva a plantear, desde otra perspectiva teórica, la pregunta de Alain Touraine, ¿en qué medida la libertad, la felicidad personal o la satisfacción de las necesidades son racionales?

Decimos nosotros que son racionales en la medida en que se busca el bienestar humano, que si bien se centra en los sujetos particulares, desde nuestra perspectiva parte de una tendencia que aspira a la totalidad. Así, agrega Touraine, "...en todos los casos esta modernidad, sobre todo cuando apela a la libertad del sujeto, tiene la finalidad de someter a cada uno a los intereses del todo, ya se trate de la empresa, ya se trate de la nación o de la sociedad, o de la razón misma"<sup>27</sup>. En este sentido cabría la postura del filósofo francés Michel Foucault:

Haciendo referencia al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar a la modernidad más bien como una actitud que como un periodo de la historia. Con 'actitud' quiero decir un modo de relación con y frente a la actualidad; una escogencia voluntaria que algunos hacen; en suma, una manera de pensar y de sentir, una manera, también, de actuar y de conducirse que marca una relación de pertenencia y, simultáneamente, se presenta a sí misma como una tarea<sup>28</sup>.

Armando Roa esboza la idea de modernidad centrándose en la autonomía del ser humano. El hombre es capaz de crearse mecanismos particulares para conformar su propia modernidad, sin ningún tipo de autoridad más que su propia conciencia autónoma<sup>29</sup>. Esta conciencia le permite reflexionar por sí mismo y por ende actuar bajo sus propios criterios. La racionalidad es utilizada como instrumento que valida y legitima

---

<sup>27</sup> Alain Touraine. *Crítica de la modernidad*. FCE. México. 1994. P. 10.

<sup>28</sup> Michel Foucault. "¿Qué es la ilustración?", en *Revista Actual*. No. 28, 1994. Traducción de Jorge Dávila. P. 8.

<sup>29</sup>Op. Cit. Roa. 1998.

las acciones del hombre. La conformación de la modernidad a partir de la acción cotidiana del ser va a definir el mundo y la realidad de una forma más personal.

Esta visión de la modernidad es provocadora en la medida en que de alguna manera dota al sujeto de una gran responsabilidad para sí mismo. Aunque también es cierto que pudiera situarse en una relativización, donde cualquier acción humana es justificada y permitida; ello conlleva a mirar los fenómenos de la modernidad bajo perspectivas sesgadas y unilaterales que rechazan desde sus propios fundamentos las ideas en torno a la libertad y a la responsabilidad con los otros.

La modernidad, dice Touraine, puede entenderse como un diálogo entre razón y sujeto, la modernidad, "no descansa en un principio único, y menos aún en la simple destrucción de los obstáculos que se oponen al reinado de la razón: la modernidad es el diálogo de la Razón y del sujeto. Sin la Razón, el sujeto se encierra en la obsesión de su identidad; sin el sujeto, la Razón se convierte en el instrumento de poder"<sup>30</sup>.

La razón expuesta sobre los parámetros de una modernidad que busca ante todo someter a sus fuerzas todos los sentidos de la vida, ha resultado en un sistema opresor instrumental; se centra no en la resolución de problemas de la comunidad, sino, en perspectivas de pequeños sectores que buscan dar sustento a ciertos modos de vida privilegiados. Estas ideas han puesto en tela de juicio esos preceptos emancipadores por los que la modernidad aboga. No es de extrañar que en las críticas a la modernidad se deconstruyan dichos preceptos, ya que en la realidad concreta, o han funcionado de manera momentánea o fugaz, o bien sólo han sido apuestas ideológicas que nunca han visto la luz en la realidad social.

Alain Touraine sitúa estos problemas en tres etapas de la crisis de la modernidad. "El primero se encuentra en el agotamiento del movimiento inicial de liberación de la

---

<sup>30</sup>Op. Cit. Touraine.1994. P. 13.

modernidad, donde ésta se agota en la medida que triunfa<sup>31</sup>. Pero este triunfo es ambivalente, ya que por un lado busca sacar a la luz los estrechos límites de una localidad para lanzarse a una sociedad mundial, y por el otro reprime lo muchos mundos en beneficio del propio. El segundo momento se encuentra en "el agotamiento de la crítica de la modernidad"<sup>32</sup>, lo que no implica un rechazo, sino más bien una descomposición de sus elementos que buscan establecer una posición menos radical en relación a su aceptación total o a su rechazo total<sup>33</sup>.

El tercer elemento de las etapas de crisis "es aquella que pone en tela de juicio no sólo las carencias de la modernidad sino también sus mismos objetivos positivos"<sup>34</sup>; lo que implicaría un rechazo total. A pesar de que son evidentes los cambios generados en el transcurso de los siglos, existen hoy posiciones de absoluto rechazo a la modernidad y de sus "supuestos logros alcanzados". No está en nuestras manos decir qué posición es la "mejor" o la que tiene más alcances; queremos mostrar solamente las posturas al respecto.

Para Touraine la crítica de la modernidad se basaría en exponer las diversas formas 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"<sup>35</sup>. Este sujeto que se responsabiliza de sí mismo y de los demás al mismo tiempo, es el que pudiera llamarse moderno. Un constante diálogo entre la razón y el mundo le permitiría conocer el entorno de forma no mediada, más bien, directa.

---

<sup>31</sup> *Ibíd.* Pp. 93-97.

<sup>32</sup> *Ibíd.*

<sup>33</sup> La escuela de Frankfurt es un claro ejemplo de este segundo punto. Critican por ejemplo la idea de razón instrumental, la descomponen y analizan, la denuncian y exponen la forma en la cual se ha impuesto, pero no está rechazando la idea de razón, sino sólo de una razón particular que ha dominado las esferas de la vida moderna, aquella que ha funcionado como tecnificación y mera objetivación de la realidad. Lo mismo puede decirse del análisis de la modernidad expuesto por Max Weber e incluso por Marx.

<sup>34</sup> *Op. Cit.* Touraine. Pp. 93-97.

<sup>35</sup> *Ibíd.* P. 203.

En otra vertiente crítica de la modernidad, expondremos la propuesta comunicológica de Jesús Martín Barbero en relación a la comunicación como centro de la modernidad. Vamos a retomar el supuesto del autor, quien señala que “la comunicación se ha vuelto central [...] en la búsqueda y defensa de una racionalidad otra que la instrumental”<sup>36</sup>; lo que nos lleva a pensar en el planteamiento del filósofo alemán Jürgen Habermas y la racionalidad comunicativa<sup>37</sup>. Para Barbero el estudio de la modernidad desde una perspectiva de la comunicación nos llevaría a definir los límites desde donde se piensa, particularmente en América Latina. La crítica se centra en mostrar cómo la comunicación se ha convertido en un baluarte que ordena el mundo político, social y económico<sup>38</sup>.

En esta escisión del mundo, el autor tiene claro que las críticas que centran su atención en decir que la modernidad en nuestras sociedades latinoamericanas se ubica en la prolongación de la modernidad europea son erradas, y propone pensar más bien la modernidad como una secularización e internalización de los mundos simbólicos. Menciona al respecto que, “...la modernidad tiene menos que ver con las doctrinas ilustradas y las estéticas letradas” y que además “la modernidad debería ser pensada ante todo como el proceso mediante el cual las fuentes de la producción cultural han dejado de ser la comunidad, la iglesia o el Estado y han pasado a serlo las industrias y los aparatos especializados”<sup>39</sup>.

El autor centra parte de su crítica en abogar por la modificación cultural y social desde las llamadas industrias culturales. Si bien es cierto que este tipo de análisis (sobre las industrias culturales) se han mirado como meros reduccionismos, es importante recalcar que han abonado una perspectiva importante para los estudios sobre la modernidad desde América Latina. Es claro que no logran abarcar la totalidad del problema, pero si

---

<sup>36</sup> Jesús Martín Barbero. “Comunicación: el descentramiento de la modernidad”, en *Telos*. No. 36. Madrid. 1994. P. 1.

<sup>37</sup> Véase. Jürgen Habermas. “Modernidad un proyecto incompleto”, en Nicolás Casullo (Ed.) *El debate Modernidad Pos-modernidad*. Buenos Aires. Editorial Punto Sur. 1989. Pp. 131-134.

<sup>38</sup> *Ibíd.* P. 2.

<sup>39</sup> *Ibíd.*

partimos de ese supuesto no tendría sentido estudiar ninguna teoría o planteamiento, ya que toda generación de nuevo conocimiento es propenso a ser criticado y por supuesto modificado.

Por tanto, la propuesta de Barbero tiende a pensar la relación de comunicación y modernidad desprendiéndose de los lastres ideológicos que han impedido analizar las industrias culturales en cuanto matrices de organización y reorganización de la experiencia social; he ahí la propuesta que busca definir una nueva perspectiva de la realidad que supone un acercamiento profundo a los problemas de nuestras sociedades latinoamericanas.

Este vaciamiento de la crítica supone para América Latina que la masificación de los medios, la televisión y hoy el internet, han operado como un gran agente de devaluación de lo social, y "lo que desde ellos se configura hoy, de manera explícita en la percepción de los jóvenes, es la emergencia de culturas sin memoria territorial"<sup>40</sup>, y agregamos nosotros sin memoria histórica, la una va aparejada de la otra. Este panorama parece desolador, en la medida en que piensa que existe un arrasamiento total de las identidades, no sólo nacionales, sino de las identidades de lo humano, de las formas de participación y construcción de las identificaciones de todos hoy en día.

Sin embargo, el autor afirma que dentro de este orden existe un cuerpo estratégico de resistencia a la dominación, a través de la mediación histórica de la memoria larga de los pueblos. Es esta memoria histórica la que hace posible el diálogo entre generaciones, y agregamos, lo que en realidad las hace ser modernas, porque pueden coexistir las "viejas" formas tradicionales y las "nuevas" formas de ver el mundo. No existe un rechazo absoluto sino más bien una asociación entre ambas, lo que suponemos es una resignificación de lo humano, lo político, lo económico, etc., que comparten las sociedades del mundo hoy.

---

<sup>40</sup> *Ibíd.* P. 4.

En este sentido consideramos que la propuesta del autor se enfoca en plantear la posibilidad de culminación del proyecto incompleto de la modernidad. Un proyecto que retoma sus ideales más profundos, esos que en su haber proponen una liberación y crítica constante de los "viejos" paradigmas, aquellos que se vinculan con la opresión y la dominación. En su búsqueda por representar las realidades y praxis cotidianas encontraremos que:

...se hallan aun vivas las dimensiones liberadoras de la modernidad, esas que nos permiten cuestionar la reducción del proyecto moderno a sus aspectos puramente técnicos y económicos. La razón comunicativa aparece así en el centro de la reflexión social llenando el vacío, la 'orfandad epistemológica' producida por la crisis de los paradigmas de la producción y la representación<sup>41</sup>.

Como propuesta el autor señala que hoy en día en las sociedades complejas la cuestión del pluralismo en la comunicación se ha vuelto crucial a la hora de imaginar y pensar las figuras modernas en este siglo que nos han de guiar. Apela, no a un desgarramiento de las relaciones entre los medios de comunicación y la sociedad, sino a un rescate de aquello que en una suerte de hibridación – en el sentido de Canclini- ha logrado conjuntar o hacer convivir los esquemas tradicionales de los pueblos con las modernizaciones de los estados nacionales, o, de hoy en día, neoliberales. El reto estaría puesto en desvincular aquello que mantiene a las sociedades latinoamericanas en estados de vulneración y acceder a un ejercicio real de participación responsable.

Las críticas a este respecto son muchas y muy diversas, ya que algunos consideran que este pluralismo lleva a aceptar las formas neoliberales de pensamiento; lleva a los individuos a cosificarse en entidades inertes e inmóviles, y a que este tipo de teorías buscan legitimarse como aparentes "resistencias", cuando en realidad sólo son una defensa de la vida vacía, construida desde los medios de comunicación. Sin embargo, Barbero se deslinda de estas posiciones liberales, y plantea que frente a ese tramposo

---

<sup>41</sup> Jesús Martín Barbero. "Comunicación: el descentramiento de la modernidad", en *Escritos*. Revista del Centro del Lenguaje. No. 13-14. Enero-Diciembre. 1996. P. 76.

pluralismo "que confunde diversidad con fragmentación, y al fundamentalismo de los nacionalistas étnicos que transforman la identidad en intolerancia, comunicación plural significa el reto de asumir la heterogeneidad como un valor articulable a la construcción de un nuevo tejido de lo colectivo"<sup>42</sup>.

Ahora bien, existe otro tipo de crítica de la modernidad, en la cual se plantea que ésta ha llegado a cierto límite de su capacidad, y que habría que pensar las formas de modernidad como "cansada" o "fatigada", así lo refiere el filósofo español Patxi Lanceros, quien señala al respecto:

El eventual fracaso de la modernidad no se debe sólo al incumplimiento de su programa racional sino también al progresivo desgaste del componente irracional de que nace la adhesión a cualquier proyecto. Y no es tanto el *logos* cuanto el *pathos* de la modernidad el que ha sufrido el deterioro: el *sapere aude* bajo cuya advocación ponía Kant a la ilustración se ha visto mutilado porque la multiplicación de los conocimientos no ha sido acompañada por un equivalente incremento de la osadía o del entusiasmo, sino por la decepción<sup>43</sup>.

Podemos percibir que los planteamientos teóricos del autor subrayan puntualmente uno de los grandes "errores" de la modernidad: aquel que busca suprimir del orden natural al ser humano; natural en el sentido de naturaleza constitutiva; es decir, aquellos rasgos que compartimos con todas las especies del planeta. Al poner de manifiesto la razón, como el elemento de superación de la animalidad, busca ante todo reducir a su mínima expresión las otras cualidades inherentes a la vida del ser humano (sentimientos como el amor, odio, pasión, deseo sexual, entre otros), para dar paso a la superioridad de la mente.

Por encima de todo se encuentra el pensar, reflexionar, razonar y significar. Estas ideas parten del supuesto de la salida de la minoría de edad, expresada en palabras de Kant

---

<sup>42</sup> *Ibíd.* P. 39.

<sup>43</sup> Patxi Lanceros. "La modernidad cansada. ¿Para qué aún filosofía?", en *La modernidad cansada y otras fatigas*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2006. P. 35.



como lo referíamos anteriormente; servirse de la propia razón significaría salir del dominio de lo natural para pasar al absoluto dominio de lo racional. Las formas dominantes que tienen que ver con la naturaleza que nos constituyen son un lastre que nos domina y en cierto sentido pervierte.

Estas formas de dominación serían, al menos en ese momento de la Ilustración, las formas irracionales de acercarse al mundo: Dios, mitos, religión, etc., aunque debemos decir que estas ideas no pertenecen al orden natural del ser humano sino que son y han sido construcciones sociales que buscan ante todo legitimar ciertas prácticas dependiendo el contexto en el que las ubiquemos. Va a resultar pues que dentro de estas ideas en torno a la relación del hombre consigo mismo, con el "otro", y con la naturaleza, el desgaste llegará más pronto que tarde, ya que, como bien sabemos, es imposible hoy llamar a una sociedad racional mirando los graves problemas sociales, políticos y económicos que se han generado a partir de esa razón (nos referimos por supuesto a la instrumental).

El ascenso del capitalismo industrial es una muestra real de las formas en que la racionalidad humana<sup>44</sup> ha operado hasta nuestros días. Así pues, consideramos que el uso autónomo de la razón no se ha logrado desprender del todo de su inmadurez instrumental. Sirvan de ejemplo el socialismo realmente existente y el capitalismo neoliberal, en su sentido más avasallante.

---

<sup>44</sup> Debemos señalar que cuando pensamos en la razón instrumental como forma inmadura de la idea de razón, partimos del hecho de que no se puede pensar que históricamente los hombres han alcanzado la cumbre máxima de su realización a través de la razón. No decimos que la razón instrumental sea en sí misma "irracional" o "inmadura". Sino que los mecanismos a través de los cuales se ha impuesto una forma de vida y de trabajo contravienen el sentido primigenio de la modernidad. Pensamos pues desde las ideas de Bolívar Echeverría, en tanto que creemos que existe un fundamento en la idea de razón que puede traducirse como liberación, emancipación, equidad, mejoras en las condiciones de vida, etc. Pero que en la forma de operativizar las actividades para alcanzar estos objetivos se ha pervertido, lo que conocemos hoy en día no son los baluartes más propositivos y positivos expresados mediante la razón, sino más bien un avasallamiento extremo que mantiene a nuestras sociedades en la marginación; de ahí que pensamos que la razón como razón instrumental es inmadura e irracional.

Es innegable que como proyecto o como forma la modernidad ha pretendido o pretendió suprimir las formas de dominación que había sufrido la humanidad hasta ese momento. Lo que resulta paradójico es que esa forma de liberación se ha establecido a través del dominio y de diversas formas hegemónicas. Lo que ha generado que "la crítica, la utopía y [la] racionalidad, han llegado a nosotros fatigados y heridos, porque no han logrado sus objetivos. Ya no convoca como antaño su heroica distinción, ya no se añora ni se desea la llama revolucionaria, ya no se experimenta el anhelo de la tierra prometida"<sup>45</sup>.

Siguiendo la línea del autor, podríamos decir que la modernidad más que cansada o fatigada ha llegado a un límite; no un límite en sí misma ni de sus los valores, sino que esa fatiga toma forma de crítica; es decir, en sí misma la modernidad sigue presente, lo que ha llegado a un límite es la aplicación práctica de sus preceptos, la realización de sus sueños más profundos, y la reivindicación de las sociedades humanas a través de ellas.

Para Lancersos la modernidad, vista como programa o proyecto, ha derivado lamentablemente en el sometimiento de las esferas del pensamiento y la acción a meros criterios de eficacia; un cierto tipo de administración de la vida racional. Es esto lo que criticamos hoy en día, una especie de programación secular de avances, de logros, de metas cumplidas. La modernidad como proyecto revolucionario ha perdido su sentido de cambio para instalarse en un *Status Quo* de cifras, números, datos y estadísticas. Donde evidentemente no cabe la irracionalidad; donde no caben las utopías sino la Utopía; donde no hay razones sino la razón; es donde la tecnificación de la vida cobra relevancia y se hace una con la realidad.

Pensamos que pueda ser esto lo que ha permeado las ideas de modernidad más revolucionarias. Porque debemos ser conscientes que la modernidad, en su sentido original o primigenio, es ante todo revolución, podemos desentrañar sus perfiles más

---

<sup>45</sup> Op. Cit. Lancersos. P. 50.

oscuros y ensordecedores, pero no podemos olvidar que como proyecto y movimiento cambió la vida de los seres humanos. Dice Lanceros: "Baudelaire percibió en la modernidad la mitad del arte [...] Benjamin percibió la mitad de la historia. Cada época aporta su mitad a una totalidad esquiva e imposible. Cada época está obligada a buscar la mitad restante (la mitad pendiente, la mitad dependiente), reclamar lo que falta, lo que siempre falta: el delito es detenerse"<sup>46</sup>. Porque la modernidad es siempre movimiento, es siempre dialéctica. Desde Descartes hasta Marx, el sentido de la historia, la filosofía, etc., estará determinada por un juego y una tensión constante entre ciertos dualismos que hacen de la realidad humana una acotación a veces reduccionista de los procesos de cambio.

Es necesario señalar que en la tradición europea moderna hacer una separación de ciertos elementos que van a constituir al sujeto implica un ejercicio analítico de conocimiento de la realidad. Supone en este sentido que todo es susceptible de ser conocido con un alto grado de profundización, lo que permitirá llegar a los rincones más profundos de la conciencia. Apunta Armando Roa al respecto: ..."la modernidad empieza con la separación dual cartesiana de alma y cuerpo [...] Tal separación deja al cuerpo como una simple máquina susceptible de ser conocida y manejada por la físico-matemática; por tal vía, el alma creadora de dicho físico-matemática llegará a tener algún día, según se espera, el manejo total del cuerpo"<sup>47</sup>.

Esta separación entre cuerpo y alma o espíritu va a constituir el gran elemento de conformación de la subjetividad moderna. Es preciso señalar que por ejemplo el cristianismo ya experimentaba esta forma de ver la realidad y la trascendencia divina; es decir, la modernidad no es la primera en pensar esta dualidad, sino que la hará propia, la secularizará y la resignificará. En la Europa occidental, plantea Roa, el hombre es sujeto, y en calidad de tal se enfrenta a la realidad que pasa entonces a ser objeto. La crítica hacia esta visión dual de la modernidad radica en que el sujeto se

---

<sup>46</sup> Ibíd. "La estirpe de Caín. Luces y sombras de la ciudad". P. 93.

<sup>47</sup> Op. Cit. Roa. P. 29.

deshumaniza en la búsqueda absoluta de los saberes, desde una racionalidad estricta, objetiva; aquello que se encuentra fuera no es explicable vía la razón. Apunta Armando Roa:

...si bien la modernidad ha enriquecido al hombre con la conquista de las ciencias, simultáneamente lo ha empobrecido porque lo ha deshumanizado: el amor, la imaginación, los sentimientos, los deseos, las ambiciones, o sea lo que constituye una trama viva de la existencia y la vuelve dramática pero que no es matematizable, se ha considerado de segundo orden para la ciencia y solo del interés privado para la persona singular y para nadie más<sup>48</sup>.

La consecuencia de esta deshumanización, en el análisis de la modernidad, es muy importante, ya que nos permite ubicar en qué sentido el uso *absoluto* de la razón se convierte en un dogma y en una forma de dominación hegemónica y excluyente, que establece un orden basado en las estratificaciones, donde la regla instituye los nuevos mecanismos de acceso al mundo del conocimiento. Sólo la Europa occidental históricamente situada en el tiempo y el espacio encarna la nueva civilización racional, y por tanto posee un derecho *cuasi natural* de expansión y colonización hacia las demás culturas.

### **1.3 Mirada y crítica sociológica de la modernidad**

Desarrollaremos a continuación la mirada del sociólogo José Joaquín Brunner, quien apuesta por entender la modernidad desde los debates actuales, tomando en cuenta las distintas esferas desde donde se ha problematizado esta idea. Para el autor habría que revisar tres vertientes desde donde se ha criticado a la modernidad. Estas formas son: la neoconservadora, el posmodernismo o la posmodernidad, y el proyecto inacabado.

Dentro de la crítica neoconservadora, Brunner desarrolla desde cinco tópicos cómo es que se ha problematizado la modernidad. La reflexión parte de la propuesta del también sociólogo Peter L. Berger. En el primer tópico, el de la *abstracción*, "...la modernidad

---

<sup>48</sup> *Ibíd.* P. 30.

involucra una experiencia de alienación que se encuentra enraizada en los procesos institucionales subyacentes a la modernización: el mercado capitalista, el Estado Burocrático, etc., [...] Las estructuras abstractas parecen generar estilos cognitivos y de percepción que dejan escapar la riqueza concreta de la vida humana situada<sup>49</sup>. Es decir, el ser humano vive la alienación como una forma de vida dentro del orden institucional establecido. Las formas imperantes de vida no están situadas en la realidad concreta, sino en el proceso de modernización a través de las instituciones; ideas que ya habían sido descritas por Marx por ejemplo.

El segundo elemento de la crítica es el de *futuridad*, en donde una vez que el futuro es el camino a seguir desde la imaginación hasta la acción social, la vida se va a organizar en torno a la medición y puntuación del tiempo; es decir, la constante del tiempo es que siempre irá hacia adelante. En el tercer elemento, la *individualización*, el sujeto percibe su *ego* con mayor intensidad; lo que lo aleja de las concepciones de lo colectivo y la comunidad. Se plantea a sí mismo como entidad individual, por tanto, opera en ese terreno aun cuando en la realidad ello sea prácticamente imposible.

En el caso de la *liberación*, cuarto elemento de la crítica, el sujeto se libera de la tradición. Todo cambio es posible, y el futuro es horizonte de posibilidad y abierto, pero esto ocasiona que el individuo esté expuesto a una violenta tensión, ya que sus decisiones, a pesar de que el horizonte es abierto, se han vuelto cada vez más inciertas. El quinto y último dilema es el de la *secularización* de la vida y del mundo, que se establece y predomina entre las elites intelectuales, y desde ahí se difunde a las masas.

En relación con la crítica del posmodernismo, Brunner va a decir que ésta surge como una radicalización de la crítica a la modernidad; esta radicalización se va a centrar en criticar todos los aspectos de la modernidad con cierta carga y valorización negativa; es decir, las esferas de la vida tocadas por la modernidad han hecho que los sujetos

---

<sup>49</sup>José Joaquín Brunner. "Experiencias de la modernidad", en *América Latina: Cultura y modernidad*. CONACULTA. Grijalbo. México. 1993. P. 77.

desaparezcan, dejando abierta la posibilidad de una sociedad sin sujeto; por tanto sin ética, sin justicia, sin equidad, ya que es en el sujeto donde se pueden encarnar de manera práctica estos valores.

Para Brunner la crítica desde la posmodernidad supone cuatro elementos a considerar: el primero, "un rechazo del sujeto y la razón totalizante"; segundo, el ocaso de los *grands récits* de la modernidad, tales como la dialéctica del espíritu; tercero, "el descubrimiento, paralelo a la pérdida de los 'relatos maestros' y a la crisis del sujeto pleno, de la radical fragmentación de la realidad, donde cada grupo 'ha llegado' a hablar un curioso lenguaje privado", y cuarto, "se encuentra el dominio del pastiche y el collage, el injerto la alegoría y la cita"<sup>50</sup>. En este sentido, la posmodernidad apelaría a ser no un constructo interno dentro de la lógica moderna (por ejemplo Renacimiento, Ilustración, Romanticismo, etc.), sino que apuesta y se afirma como deconstrucción, superación de las tensiones y crisis bajo las cuales la modernidad se hallaba para establecer un supuesto nuevo orden de la validez y legitimación de cualquier práctica. Esta perspectiva de la posmodernidad apela al desencanto totalizante de la realidad social. El tercer y último momento que marca el sociólogo en relación a las críticas a la modernidad, es el de la crítica interna del proyecto inacabado, postura que busca ante todo demostrar que la modernidad como proyecto no ha finalizado. Habermas, quien presenta esta visión, apuesta por rescatar y reformar los valores más propositivos de la modernidad; dice Brunner que:

...desplaza la crítica neoconservadora de la modernidad desde el terreno de la cultura hacia el terreno de la modernización como conjunto de procesos inacabados y parcialmente distorsionados, al mismo tiempo que recusa las filosofías y doctrinas 'pos', bajo cuyo impulso la modernidad se volatiliza, fragmentándose en un haz de 'estrategias fatales' a la luz de las cuales la historia humana ni siquiera logra ser pensada, mucho menos asumida como empresa colectiva<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> *Ibíd.* Pp. 81-82.

<sup>51</sup> *Ibíd.* P. 85.

En este sentido Brunner desde un horizonte latinoamericano va a articular las posturas desde donde se ha criticado a la modernidad. Para el sociólogo la crítica latinoamericana se ha centrado en el campo de la modernización, partiendo de la triada propuesta por Berman, modernidad/modernismo/modernización, lo que ha supuesto que se toquen comúnmente los procesos de transición y cambios en las estructuras económicas solamente. En este sentido se pregunta si esto significa que la modernidad no se halla todavía constituida en América Latina, a lo cual responde, y cómo tesis de su trabajo que:

América Latina ya hace rato vive su modernidad, pero esta misma descompone de tal manera la cultura que se vuelve difícil pensar, a partir de ella, dentro de ella, en el caleidoscopio de sus heterogéneos fragmentos, la radical novedad de esta experiencia. Digámoslo así: nos encontramos frente a una peculiar aplicación de lo que llamaremos el efecto Collingwood; esto es, que ninguna época o civilización es capaz de identificarse conceptualmente<sup>52</sup>.

Esto supondría que los debates sobre si es o no moderna América Latina están rebasados, ya que por su propia "naturaleza" la modernidad en Latinoamérica es incapaz de volverse sobre sí misma para entenderse e identificarse. Esto ocurre porque "el núcleo de esa modernidad se halla descentrado, fuera de sí, de modo que el proceso de su internalización representa, continuamente, y al mismo tiempo, un proceso de extrañamiento"<sup>53</sup>. Lo que conlleva al carácter contradictorio en la cultura moderna latinoamericana.

Brunner ubica esta contradicción en las posturas ideológicas intelectuales que dominaron la esfera económica, política y social de América Latina desde la colonia. Afirma que el proyecto de modernidad latinoamericano se fundó bajo una doble articulación: la primera, no se responde a las bases económicas de la cultura hispanoamericana, sino a las ideologías de grupos intelectuales que lo introducen como anhelo e imitación. En la segunda, este se construye sobre una negación del mundo

---

<sup>52</sup> *Ibíd.* P. 87.

<sup>53</sup> *Ibíd.* P. 88.

católico<sup>54</sup>, es decir, la esfera económica se separa del mundo espiritual religioso, lo que no sucede en la modernidad europea, en donde existe una "afinidad entre puritanismo, democracia y capitalismo, mezcla que entonces aparece como verdadera alquimia de la modernidad"<sup>55</sup>.

Esto nos ha llevado, señala Brunner, a dos cosas importantes que debemos tomar en consideración, "...que las bases ético-intelectuales y los comportamientos estratégicos para el desarrollo capitalista y de la democracia, típicos en su formulación original, no se hallan presentes en América Latina. Segundo, que la modernidad habría aparecido entre nosotros más como una fascinación (ideológica) con un modelo externo que como el producto de dinámicas endógenas"<sup>56</sup>. Por lo tanto Brunner no está diciendo que la modernidad entonces sería una mala copia o una imitación, sino que desde su nacimiento ha supuesto prácticas –sobre todo ideológicas- no correspondientes con las realidades latinoamericanas; es decir, el dominio sociopolítico del momento no logró articular un ejercicio desde dentro, desde una mirada propia, sino como un implante que por sí mismo generaría nuestro "progreso" como sociedad; pensamientos que se vienen expresando en nuestros pensadores desde los siglos XIX y XX.

Esta visión desde los ideales hegemónicos más fuertes ha penetrado todos los ámbitos de la vida, hoy correspondiente con el orden económico mundial situado desde centros y periferias. La norteamericanización que vivimos, dice Brunner, hoy se hace patente y puede ser posible, ya que el rasgo inseparable que la distingue es el de la modernización. Y a pesar de que la penetración de la economía mundial o economía mundo se encuentra en todas las esferas sociales en América Latina, vivimos una modernidad periférica, afirma, que el malestar producido por estos procesos concomitantes a la modernidad no surge del agotamiento de la modernidad en sí

---

<sup>54</sup>Para los primeros destellos que anunciaban las independencias estaba muy bien introyectado, aceptado y naturalizado, el mundo católico; es decir, en el terreno de las creencias religiosas había más o menos un orden bien establecido y fijo para todos los grupos sociales de las colonias.

<sup>55</sup> *Ibíd.* 90

<sup>56</sup> *Ibíd.*



misma, sino de la exasperación que producen sus efectos, la extrema pobreza, la enorme desigualdad social, la violencia entre otras.

Para cerrar su argumentación se pregunta entonces si existe o no una modernidad en América Latina; si bien ya ha respondido esa pregunta, vale la pena describir brevemente cómo argumenta su respuesta. Lo primero en anotar es la tesis que afirma que la modernidad en América Latina es una imposición, un artificio y una mentira. Según esta tesis "para ser modernos nos faltó casi todo: reforma religiosa, revolución industrial, burocratización en serio del Estado, etc<sup>57</sup>. Lo que supondría por lo tanto que no existe la modernidad en América Latina, pensándola por su puesto en sus formas originarias, ya que el autor anteriormente ha señalado que América Latina ya hace rato que vive su modernidad.

Enunciaremos cuatro elementos que permiten sustentar la opinión de la imposición de la modernidad en América Latina. El primero tiene que ver con aquellos que proclaman el desenmascaramiento de nuestra seudomodernidad desde el reaparecimiento de lo mágico-real y el florecimiento de la cultura que se encuentra ligada a la metáfora en todos los ámbitos de la vida. El segundo elemento, el de la gran ruptura cultural de América Latina, comienza cuando se introduce la falsa conciencia liberal e independentista en el siglo XVIII. El tercer elemento es aquel que ubica el *ethos* cultural latinoamericano en la específica síntesis novohispánica, barroca, cristiana y mestiza. Y por último, la penetración cultural norteamericana terminaría por dar sentido a las posturas que afirman a la modernidad como producto espurio<sup>58</sup>. Así pues, Brunner llega a la conclusión de que estos rasgos que hemos señalado son los rasgos dominantes de la modernidad:

---

<sup>57</sup> *Ibíd.* "Entonces, ¿existe o no la modernidad en América Latina?". P. 121.

<sup>58</sup> Pensamos pues que podríamos articular de forma distinta estos cuatro puntos a manera de un ordenamiento que suponemos puede ayudar al lector a pensar estos procesos de forma cronológica. Creemos que el primer momento para pensar la imposición es el que tiene que ver con la síntesis novohispana, barroca y mestiza. El segundo, con la introducción de la falsa conciencia liberal independentista del siglo XVIII. Tercero, el florecimiento de lo mágico-real y por último la penetración cultural norteamericana.

...de una cultura que descentra sus fuentes de producción desde la comunidad hacia los *'aparatos' de producción cultural* y transmuta las formas de vida elaboradas en común y transmitidas a lo largo del continuo de las generaciones sustituyéndolas por *formas de consumo* que eventualmente determinan la existencia, creando 'estilos de vida' en torno a la maneras típicas de integración/exclusión en los mercados segmentados de bienes simbólicos<sup>59</sup>.

Es en este sentido que la modernidad no deja de ser lo que es independientemente del lugar donde se encuentre; por ello la conclusión del autor se centra en decir que la crítica de la modernidad es plausible, pero que debemos mirar en su aspecto más esencial las formas sobre las cuales la modernidad se ha anudado en las esferas de la vida humana y cómo es que ésta ha tomado diversos aspectos de apropiación y reapropiación. Así lo refiere cuando delimita:

Esta reorganización de la cultura en torno a sus polos institucionales de producción, los que progresivamente van quedando en manos de un personal profesional mientras la comunidad se transforma en 'públicos' receptores que funcionan en términos de códigos artificiales (desde la escritura hasta la codificación del conocimiento educativo vía currículos; desde los programas de computación hasta la organización de las imágenes televisivas) y de complejos procesos de reconocimiento/apropiación es, a mi juicio, la dimensión constitutiva de la modernidad<sup>60</sup>.

En este análisis podemos decir que aquello que se critica comúnmente de la modernidad es eso que se encuentra en su génesis misma, como bien lo apunta Brunner; si esos artificios o mecanismos no estuvieran presentes, no podríamos hablar propiamente de modernidad. En este sentido nos parece que aun en esta visión que pudiera parecer eurocéntrica, se encuentra el núcleo más fuerte de la discusión; la modernidad es siempre dialéctica, aun en su valoración más negativa. No podemos negar que hoy hombres y mujeres de diversas partes del mundo comparten esta dialogicidad moderna; están y a la vez no están dentro de ella; la niegan pero al negarla afirman su existencia;

---

<sup>59</sup> *Ibíd.* P. 126.

<sup>60</sup> *Ibíd.* P. 126-127.

por ello consideramos muy importante revisar la propuesta de Brunner, ya que nos permite ubicar un debate interesante, provocador, en reflexión constante.

#### **1.4 Modernidad e institucionalidad en América Latina**

Así pues, la idea de modernidad vista como evolución histórica, como etapa o como estadio de la humanidad, ha generado que al menos desde América Latina exista un desfase con la realidad histórica "mundial". Es decir, cuando se plantea la posibilidad de que históricamente la modernidad se desarrolla en un tiempo y un espacio específico (Europa occidental), todo aquello que no se encuentra dentro de ese tiempo-espacio queda relegado a un lugar no visible.

Esta visión es altamente cuestionable y supone de principio que las críticas en relación a que América Latina imita o copia de mala forma las prácticas europeo occidentales son falaces. Esto ha generado algunas opiniones que sustentan que la idea de modernidad debe ser analizada como una particularidad específica latinoamericana; es decir, suele decirse que Latinoamérica tuvo o tiene su modernidad particular, siempre desprendida de la concepción occidental, debido a usos, costumbres, mitos, etc., aunque sabemos que estas posiciones son reaccionarias, ya que buscan desprender los procesos latinoamericanos de su realidad histórica. Para Carlos Gadea esta visión –de la modernidad latinoamericana desprendida de la modernidad europea– supone un error, ya que:

...ni particularidad, que significaría una representación errónea de un proceso histórico general, en el cual la Europa moderna y América Latina se constituyen en evidente interrelación, y mucho menos la repetición o transferencia lineal de una realidad y sus instituciones hacia una realización y sus adaptaciones de ordenamiento normativo en un contexto ajeno<sup>61</sup>.

El autor formula un análisis de la modernidad a partir de los distintos dispositivos normativos que han impuesto un determinado orden social. En este sentido, sería

---

<sup>61</sup> Carlos A. Gadea. "La dinámica de la Modernidad en América Latina: Sociabilidades e institucionalización", en *Revista Austral de Ciencias Sociales*. No 13. 2008. P. 57.

inconveniente plantear especificidades descontextualizadas en torno a las formas de modernidad en distintas partes del mundo. Lo adecuado, desde nuestra visión, estaría en revisar cómo los mecanismos de poder de la modernidad son parte esencial de su funcionamiento y cómo operan en distintas realidades. Diríamos, la modernidad (como idea fundacional de una nueva sociedad) es una; los dispositivos que la hacen operar son diversos. Sería oportuno preguntarse en dónde ubicamos este ordenamiento y disciplinamiento, en palabras del autor, a partir de la industrialización y la urbanización a gran escala en América Latina.

La institucionalización de las diversas esferas de la vida ha supuesto para nuestra región la clave para entender este ordenamiento y disciplinamiento moderno. No podemos dejar pasar las ideas que sustentan proyectos de nación modernos centrados en la estructuración de la política, la economía y la sociedad como fin último de la modernidad. "Las instituciones de un mundo moderno implican la historicidad y el control. Las instituciones tienen siempre una historia de la cual son producto"<sup>62</sup>. Pero a pesar de que las instituciones son productos históricos, en América Latina existe un cierto grado de separación entre las instituciones y las realidades concretas de los sujetos, al menos en la forma de pensarlas<sup>63</sup>.

Por ello, Carlos Gadea afirma que en América Latina no es posible referirse a un específico orden moderno, sino que es más apropiado hablar de una dinámica de la modernidad y a "una serie de reglas que se van presentando en contexto y temporalidades diversas en pro de un eventual orden que estaría por presentarse luego

---

<sup>62</sup> *Ibíd.* P. 59.

<sup>63</sup> Es importante decir que esta característica no solo es latinoamericana, sino que es propia de la humanidad en general. Las instituciones en América Latina se han mirado como entidades extrañas, aunque en la realidad práctica de la vida siempre estén operando ya sea de manera "correcta" o "incorrecta" si se permite este tipo de valorización. El mundo institucional se ha introyectado de tal manera que responde de principio a un extrañamiento que busca establecer un orden social, aunque realmente no sabemos si esto sea una realidad concreta o una mera abstracción.

de la prolongada lucha contra los vestigios de lazos premodernos que atentan contra el desarrollo social y el progreso moral<sup>64</sup>.

En esta visión, notamos que la modernidad desde América Latina es resultado del ejercicio del poder como imposición de unas realidades humanas sobre otras. En este sentido, el autor se va a deslindar de las ideas de modernidad como proyecto, ya que supone que un proyecto puede realizarse, cosa que no sucede en el caso de nuestras realidades.

Desde nuestra perspectiva consideramos que la interpretación del autor se queda un poco corta; si bien la crítica hacia lo propuesto por Habermas es muy interesante, carga de un valor positivo el "proyecto de la modernidad" y no plantea la posibilidad de que los proyectos tienden a cargarse hacia diversas líneas, que no necesariamente sean acordes éticamente con la realidad. Sería como afirmar que el capitalismo no tiene proyecto por el hecho de que ha avasallado históricamente a la humanidad; su proyecto está ahí, para existir necesita destruir.

Es por ello que nosotros pensamos que la modernidad necesita ser proyecto; su razón de ser es el proyecto mismo. Si pensamos que la modernidad tiene un *fin*<sup>65</sup>, estaríamos dando por sentado su agotamiento o su desenlace. La posmodernidad, por ejemplo, podría entenderse como el último anhelo moderno por preservarse como proyecto. La posmodernidad, al negar la modernidad, la afirma como una existencia real. Por tanto, la posmodernidad no es ese estadio último de la modernidad, sino un elemento de tensión que le permite –a la modernidad– seguir existiendo como proyecto, y seguir avanzando, recalamos, no necesariamente en pro de la sociedad.

---

<sup>64</sup> *Ibíd.* P. 61.

<sup>65</sup> No decimos así que la modernidad no persiga ningún fin y que su apuesta esté centrada en una suerte de destino no realizable: si pensamos en el carácter teleológico de la modernidad, el fin último de ésta consistiría en el proyecto de liberación que encarna, para que los seres humanos se desarrollen en total plenitud.

Dentro de este orden de ideas existen posturas que miran a la modernidad como un proyecto con diversas trayectorias; es decir, que a lo largo de la historia y en los distintos lugares la modernidad toma caminos distintos, lo que hace que su estudio se enfoque en ciertos aspectos específicos de esas trayectorias. América Latina, para Jorge Larraín, sociólogo chileno, fue descubierta y colonizada en los albores de la modernidad europea, pero mantenida fuera de sus principales procesos.

La propuesta de crítica y análisis de este autor radica en mostrar que América Latina tiene una manera específica de estar en la modernidad, que no es igual a la europea, que resulta más bien una mezcla, "fruto de un proceso de mediación que tiene su propia trayectoria; no es ni puramente endógena ni puramente impuesta"<sup>66</sup>. Para Larraín, la trayectoria que ha seguido la modernidad se imbrica con la cuestión de la identidad. Se pregunta cómo es que la modernidad e identidad no son fenómenos excluyentes; existe una marcada tendencia a considerar la modernidad como algo opuesto a nuestra identidad.

Para responder a esta interrogante el autor va a desarrollar cinco trayectorias de la modernidad: la de Japón y el sudeste asiático, la de América del Norte, Australia, África y América Latina. Describiremos solamente la trayectoria latinoamericana. Para Larraín la modernidad latinoamericana inicia a principios del siglo XIX con la independencia, con una marcada influencia de las ideas de la ilustración que se enfrentan a una cuestión cultural indo-ibérica bastante resistente. La primera fase de esta trayectoria es la que denomina como *contradicción oligárquica*, donde se destacan dos ideas fundamentales:

Primero, se adoptan ideas liberales, se expande la educación laica, se construye un estado republicano y se introducen formas democráticas de gobierno, pero todo esto con extraordinarias restricciones de hecho a la participación amplia del pueblo. Segundo, a

---

<sup>66</sup> Jorge Larraín. "La trayectoria latinoamericana a la modernidad", en *Estudios Públicos. No 76*. Otoño 1997. P. 316.

diferencia de la trayectoria europea, la industrialización se pospone y se sustituye por un sistema exportador de materias primas que mantiene el atraso de los sectores productivos<sup>67</sup>.

Lo que llevó a la modernidad latinoamericana, en palabras del autor, a ser más política y cultural que económica. La segunda fase de la trayectoria latinoamericana a la modernidad se ubica en la primera mitad del siglo XX, coincidiendo históricamente con la primera crisis de la modernidad europea. "Así, mientras en Europa se vive la primera crisis de la industrialización liberal, en América Latina se vive la crisis terminal del sistema oligárquico y se comienza una industrialización sustitutiva con algún éxito"<sup>68</sup>. En esta etapa la crisis y el cambio van acompañados del surgimiento de una conciencia antiimperialista, de una valorización del mestizaje, de una conciencia indigenista y de una conciencia social sobre los problemas de la clase obrera.

En la tercera fase, ubicada desde finales de la Segunda Guerra Mundial, es donde se consolidan las democracias de participación más amplia y algunos procesos importantes de modernización de las bases socioeconómicas latinoamericanas. Además el avance de la modernidad en la posguerra, señala el autor, es notable, y "muestra la continua importancia cultural de las ideas racionalistas y desarrollistas europeas y norteamericanas.

Es en esta época cuando se consolida en América Latina una conciencia general sobre la necesidad del desarrollo"<sup>69</sup>. Aunque más temprano que tarde, hacia mediados de los años 60 y primera mitad de los 70, se entra en un nuevo periodo de crisis del sistema con el estancamiento de los procesos de industrialización y la abrupta y violenta entrada de las dictaduras latinoamericanas. Al finalizar los regímenes despóticos, los modelos neoliberales, que ya se encontraban entronizados entran en acción, mostrando cada vez más las miserias y la debacle producida por la modernidad.

---

<sup>67</sup> *Ibíd.* P. 319.

<sup>68</sup> *Ibíd.* P. 320.

<sup>69</sup> *Ibíd.* P. 322.

Este desarrollo histórico propuesto por Larraín ubica el problema de la modernidad -al igual que en la propuesta de Brunner-, en la segmentación de las modernidades y la validación de ciertas formas que legitiman de alguna manera las figuras impositivas como procesos globalizantes. Si bien la propuesta del autor es interesante y bien planteada nos dejan ciertas dudas sobre si se sigue partiendo de la idea de modernidad como proceso externo, exógeno a la realidad latinoamericana, o se está hablando meramente como el desfase de un proyecto de modernidad que no necesariamente encarna externalidad en nuestra historia.

Partir de este supuesto, desde nuestra perspectiva, es reafirmar las ideas que ubican a la modernidad como esa entidad cuasi divina que en su contenido es intachable e incuestionable, y que las "malas" prácticas o la violencia o la imposición son cuestiones ajenas a ella misma, es decir, se olvida que la modernidad tiene en sí misma la esencia de su contenido y la negación del mismo; es a la vez emancipadora y a la vez represora como ya lo hemos señalado con anterioridad.

Para Mary Louise Pratt existen tres imperativos contradictorios de la modernidad: "a) por un lado, su necesidad de fijar "otros" para poder definirse a sí mismo; b) por otro, su voluntad de producir sujetos modernos, de modernizar esos mismos otros por asimilación, y c) por otro, su concepción de libertad que depende de la subordinación o autosubordinación de los otros"<sup>70</sup>. En ese sentido consideramos que la modernidad no puede ser entendida solo como esencia pura, ya que las prácticas de ésta distan mucho de ese esencialismo libertador, porque como ya hemos señalado, la libertad que profesa la modernidad capitalista está fundada en una represión de lo otro, de lo "ajeno", de lo extraño.

Por ello, la modernidad pudiera ser vista como una afirmación-negación. Al construir al otro, la modernidad europea occidental necesitó un *ser* (un *es*) y un *no-ser* (un *no es*,

---

<sup>70</sup> Mary Louise Pratt. "Repensar la modernidad", en *Espiral Estudios sobre Estado y Sociedad*. Vol. V No. 15. Mayo-Agosto 1999. P. 55.



un *otro*). La existencia de uno niega al otro para su reproducción como sistema; por tanto de manera implícita afirma su necesidad mutua para existir en el mundo. Así lo refiere Mary Pratt al decir que las:

...teorías de la modernidad están pobladas de toda una galería de no-modernos y no-modernidades: lo feudal, lo tradicional, lo primitivo, lo tribal, lo atrasado, lo subdesarrollado, lo premoderno. Estas categorías funcionan en la teorías como cajas vacías en la cuales se puede colocar cualquier atributo, es decir, a los otros se les puede atribuir cualquier característica empírica, según la cualidad de la modernidad que uno quiere afirmar<sup>71</sup>.

Hoy, en muchos casos desde América Latina se sigue pensando de esta forma aun cuando los discursos sean matizados y sutiles; podemos ubicar la apropiación y aplicación de categorías y conceptos que buscan ante todo legitimar las prácticas que históricamente han marcado esta región del mundo que ha vivido la modernidad, no como la liberación y la emancipación de los sujetos, sino como una suerte de mantenimiento del orden y de la conservación de ciertas estructuras sociales. Es en este sentido, en que la modernidad "precisamente por su necesidad de identificarse contra otro, tuvo el efecto de ensanchar la disociación entre las elites y las masas"<sup>72</sup>, que es de las marcas más significativas de las modernidades y la historia latinoamericana.

De acuerdo con lo dicho, nos parece pertinente ejemplificar lo descrito anteriormente con el debate acerca del estatuto y la originalidad de la filosofía latinoamericana<sup>73</sup>. Se ha discutido arduamente sobre el papel de ésta filosofía, o bien si es posible hablar de su existencia, o mejor dicho su originalidad<sup>74</sup>. Desde nuestra perspectiva, podemos afirmar que sí existe un desarrollo del pensamiento filosófico en esta parte del mundo en tanto ejercicio de pensamiento y reflexión que requiere un proceso de racionalidad

---

<sup>71</sup> *Ibíd.* P. 60.

<sup>72</sup> *Ibíd.* P. 63.

<sup>73</sup> No como una homogeneización del pensamiento filosófico; de ninguna manera decimos que hay una filosofía latinoamericana, consideramos que el quehacer racional de esta parte del mundo es múltiple y diverso. Señalamos las críticas que consideran que hablar de la filosofía latinoamericana, sería como hablar del vacío, ya que para estas posturas, no existe tal pensamiento.

<sup>74</sup> Véase. Augusto Salazar Bondy. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI. México. 2011 y Leopoldo Zea. *La filosofía americana como filosofía sin más.* Siglo XXI. México. 2001.

humana que pone en cuestión lo establecido. Creemos que las posiciones con respecto a que la filosofía latinoamericana es una imitación del pensar europeo son reduccionistas y no muestran el papel que nuestro pensamiento ha logrado en torno a los problemas de la existencia humana en general.

Algunos afirman que no existe un quehacer filosófico propiamente dicho. Para afirmar la existencia y originalidad de una filosofía latinoamericana nos apoyaremos en la tesis central del texto *Filosofar en clave Tojolabal* de Carlos Lenkersdorf. El autor señala: "la presencia de la cosmovisión en todas las bifurcaciones de las ramas de una lengua, conforma de maneras diferentes el filosofar de una nación o cultura determinada"<sup>75</sup>. El autor parte del siguiente supuesto; en tanto exista un pensamiento lógico, un lenguaje y una forma de ver el mundo, existe filosofía.

Así, desde América Latina se proponen diversas líneas de reflexión para intentar dar salida a estas problemáticas, y es ahí justamente donde la filosofía latinoamericana ha tenido grandes logros y ha propuesto rutas de análisis que han permitido un acercamiento y estudio de las realidades que configuran, crean y recrean los actores latinoamericanos: los sujetos latinoamericanos. Desde esta plataforma, surgen algunas preguntas en torno a cómo es que se dan este tipo de articulaciones; cómo la filosofía puede ser determinante a la hora de abordar y darle solución a los problemas existentes; cómo se configuran las identidades sociales, y cómo se crean y se elaboran nuevos paradigmas.

En este sentido, podemos pensar en la constitución de un pensar filosófico en nuestra región que se da prácticamente desde el inicio de la conquista de América y que ha estado en una constante búsqueda que resignifique la vida de nuestras sociedades y pueblos latinoamericanos. Dentro de este contexto se dan a conocer los procesos a partir de los cuales se desarrolla nuestra filosofía, cuál es la relación con occidente, y

---

<sup>75</sup> Carlos, Lenkersdorf. *Filosofar en clave Tojolabal*. México, Miguel Ángel Porrúa. 2002. P. 12.

cuáles son los diversos caminos que ha tomado este filosofar para establecer nuevos mecanismos que permiten asimilar y tratar de entender nuestra realidad social.

Así pues, el principio común de la filosofía latinoamericana con cualquier otra filosofía es el principio universal del ejercicio de la razón; es el reflexionar críticamente con profundidad, coherencia, sistematicidad, consistencia y rigor. En la filosofía latinoamericana, como en toda filosofía, no existe un método único de acercamiento a la realidad, sino que éste es el resultado de la reflexión dialéctica e interdisciplinaria moderna. Podemos decir entonces, que la filosofía latinoamericana tiene en su haber un sentido de la creación hecha a partir de sus grandes problemas, desde lo existencial, del ser, hasta lo social colectivo más práctico como en cualquier filosofía; por tanto la originalidad de nuestro pensamiento no debiera ser ya un problema; en lugar de ello habría que discutir nuestras ideas del mundo, y es justo en esta línea que José Martí en su ensayo *Nuestra América* afirma:

Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano. Se probó el odio, y los países venían cada año a menos. Cansados del odio inútil de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa e inerte, se empieza, como sin saberlo, a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. "¿Cómo somos?" se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son. Cuando aparece en Cojímar un problema, no van a buscar la solución a Dantzig. Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura del sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación<sup>76</sup>.

### **1.5 Crítica de la modernidad desde la filosofía.**

Sin duda alguna la propuesta filosófica de Bolívar Echeverría tiene un peso fundamental para entender los procesos de la modernidad hoy. Si bien el desarrollo teórico de su propuesta no se inserta de manera alguna dentro de los márgenes de una "filosofía

---

<sup>76</sup> José Martí. *Nuestra América*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Venezuela. 2005. P. 36.

latinoamericana”, la exposición de sus ideas en torno a la modernidad no deben pasar desapercibidas, ya que no solo nos ofrece una visión crítica de una gran solidez teórica, sino que aborda el debate de la modernidad en América Latina abriendo un horizonte muy rico de posibilidades que nos muestran una cara del análisis hasta hoy poco reflexionado.

Intentaremos a continuación abordar brevemente el análisis realizado por Echeverría y la forma en la cual se presenta la crítica de la modernidad. Nos gustaría comenzar diciendo que dentro de la propuesta del autor la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace varios siglos en la vida social del ser humano.

Dentro de este apareamiento nos encontramos de principio con tres fenómenos. El primero de ellos, como ya lo mencionamos al principio de este capítulo, es aquel que tiene que ver con la confianza práctica en la dimensión puramente “física”; una confianza que se ve plasmada en la dimensión práctica de la vida y en el desarrollo de la técnica basada en el uso de la razón. El segundo fenómeno es el de la secularización de lo político o el materialismo político, “... es decir, el hecho de que en la vida social aparece una primacía de la ‘política económica’ sobre todo tipo de ‘políticas’ que uno pueda imaginar o, puesto en otros términos, la primacía de la sociedad civil o ‘burguesa’ en la definición de los asuntos de estado”<sup>77</sup>. Por último, nos encontramos con el individualismo, en donde el comportamiento social práctico presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular, un fenómeno que, como bien señala Bolívar Echeverría, siempre está en proceso de imponerse sobre la tradición ancestral del comunitarismo. Los elementos señalados, sirven como base para el establecimiento de la sociedad moderna, sociedad de ruptura y revolucionaria. Pero a pesar de la nueva estructuración de las sociedades y la potencialidad de éstas para hacer frente a su tiempo, Echeverría señala al menos dos problemas en torno a esta presencia efectiva de la modernidad; lo primero es que se trata de una:

---

<sup>77</sup> Op cit. Echeverría. 2009. Pp. 3-4.

...modalidad civilizatoria que domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o pre-modernos con los que se topa, pero que está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido; es decir, la modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente<sup>78</sup>.

Por ello la modernidad, al ser vista como proceso, no revela un fin absoluto ni verdadero, sino que su presencia está determinada porque siempre es y será proceso, ya se trate del progreso y el bienestar humano, ya se trate de la represión, la violencia y la opresión. Bolívar Echeverría plantea que la modernidad establecida es siempre ambigua y se manifiesta de forma ambivalente "respecto de la búsqueda que hacen los individuos sociales de una mejor disposición de satisfactores y de una mayor libertad de acción. Es decir, la modernidad que existe de hecho es siempre positiva, pero al mismo tiempo siempre negativa"<sup>79</sup>.

Es necesario señalar la diferenciación que nuestro autor establece respecto de lo que señala como la modernidad realmente existente, -a nuestro parecer una de las propuestas más interesantes de su reflexión-. En su texto *15 tesis sobre Modernidad y Capitalismo*, específicamente en la tesis 2, el autor hace una diferenciación entre el fundamento, esencia y figura de la modernidad. Entre lo posible y potencial y el actual o efectivo. En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como *forma ideal de totalización* de la vida humana; anota: "como *esencia* [...] la modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una substancia en el momento en que 'busca' su forma o se deja 'elegir' por ella; como una exigencia 'indecisa', aun polimorfa, una pura potencia"<sup>80</sup>.

En el segundo nivel, la modernidad es vista como una *configuración histórica* efectiva, "la modernidad deja de ser una realidad de orden ideal e impreciso: se presenta de

---

<sup>78</sup> *Ibíd.* P 6

<sup>79</sup> *Ibíd.*

<sup>80</sup> Bolívar Echeverría. "Modernidad y Capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM. El Equilibrista. México. P. 140.

manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización”; así, “el *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples ‘civilizaciones materiales’ del ser humano”<sup>81</sup>.

De acuerdo con esta diferenciación nos encontramos ya no con una modernidad fija o inmutable, sino con la configuración de diversas modernidades que no desprende ni deja de lado la esencia y el fundamento de dicha modernidad; son rasgos que se encuentran ineludiblemente juntos. Es por ello que algunas críticas pueden tornarse demasiado particularistas; sobre todo algunas posiciones posmodernas que pretenden anular la totalidad del proyecto moderno mirando solo lo realmente existente; es decir, excluir todo rasgo positivo de la modernidad; homogeneizar y plantear que a través de ella no hay posibilidad para la liberación y la emancipación. Para Bolívar Echeverría esto supondría un error, ya que “las distintas ‘modernidades’ que ha conocido la época moderna, lejos de ‘agotar’ la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera”<sup>82</sup>.

Podemos decir que la modernidad realmente existente no cancela la esencia de la modernidad, sino que en cierta medida potencializa dicha esencia, porque entonces siempre se encuentra en una búsqueda interminable por hacer valer su propio fundamento. La dimensión práctica de la modernidad no anula de facto la esencia, sino que ha tomado un camino que hoy podemos decir no ha sido el más adecuado. Es entonces que el desarrollo del capitalismo llega a su máxima expresión desde esa modernidad realmente existente; es decir, la modernidad capitalista. Y como bien apunta Echeverría, de todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus

---

<sup>81</sup> *Ibíd.* P. 141.

<sup>82</sup> *Ibíd.* P. 143.

potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del *capitalismo industrial*. Por ello señala:

El fundamento de la modernidad no es indiferente a la historia de las formas capitalistas que, en una sucesión de encabalgamientos, hicieron de él su substancia; su huella es irreversible: profunda, decisiva y definitiva. Sin embargo no está fuera de lugar poner una vez más en tela de juicio la vieja certeza que reduce el camino de la modernidad a esta huella y da por sentada la identidad entre lo capitalista y lo moderno; averiguar otra vez en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista -¿socialista? ¿Comunista? ¿Anarquista?- es todavía realizable<sup>83</sup>.

Habría entonces que reconocer en dónde se encuentra el surgimiento -ya no sólo de esta modernidad capitalista, que siguiendo la lógica del autor, sería una de las últimas fases de la modernidad realmente existente en nuestro mundo hoy-, de la modernidad propiamente. Anteriormente hemos señalado, desde la mirada de diversos autores, en dónde se encuentra el origen de la modernidad occidental. Coinciden la mayoría en que es un tránsito ubicable entre los siglos XVII y el XIX.

La propuesta de Bolívar se distancia de estas posiciones y afirma reconocer el origen y fundamento de la modernidad alrededor del siglo X de nuestra era; la llamada "revolución tecnológica", propuesta realizada por Lewis Mumford. Este planteamiento 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"<sup>84</sup>.

Para Bolívar Echeverría la importancia de este planteamiento se sitúa en la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida sobre una modificación de la escasez. Por primera vez el humano no se mueve dentro de los cauces de la escasez absoluta como en las viejas sociedades arcaicas, sino que ahora abre la posibilidad de

---

<sup>83</sup> *Ibíd.* P. 144.

<sup>84</sup> *Op. Cit.* Echeverría. 2009. P. 9.

transitar hacia una escasez relativa. Con la modificación de la productividad del trabajo, el humano construye en relación directa con la otredad (naturaleza), ya no desde la aniquilación, sino desde la perspectiva de un “contrincante-colaborador”. Se ha llamado a este proceso la revolución neotécnica

Se puede decir entonces que la modernidad no es la característica de un mundo civilizado que se encuentre ya reconstruido en concordancia con la revolución tecnológica post-neolítica, sino la de una civilización que se encuentra comprometida en un contradictorio, largo y difícil proceso de reconstrucción; un proceso histórico de ‘muy larga duración’ –usando un término de Braudel- que de ninguna manera tiene asegurado el cumplimiento de su meta<sup>85</sup>.

Por ello la tesis del autor resulta efectiva, en la medida en que este surgimiento de la neotécnica como nueva forma de trabajo humano va a constituir el principio fundante de la modernidad propiamente dicha. Resulta así que el planteamiento de la modernidad y el capitalismo como revolución cobra sentido porque en ese momento funcionaron como forma de modificación y mejoramiento de la vida humana; se abría una posibilidad para transitar caminos hasta el momento desconocidos.

Con el desarrollo de esta modernidad saltaremos pues a tratar de describir el proceso que, enmarcado desde la escasez relativa, ha ido construyendo la modernidad occidental. Una de las cosas que hoy se pueden criticar de la modernidad más severamente, es aquella promesa que determinaba que dentro de las relaciones de producción la escasez se iría haciendo cada vez más estrecha; es decir, la humanidad en el terreno de la vida podría dejar de preocuparse en algún momento de la historia por el hambre, la guerra, la opresión, etc.

Es importante señalar que el capitalismo y la modernidad no son fenómenos separados, sino que indiscutiblemente existe una necesidad mutua y de complementariedad que les permite su subsistencia. Por ejemplo, la Revolución Industrial, como lo señala Bolívar

---

<sup>85</sup> *Ibíd.* P. 11.



Echeverría, resulta de la simbiosis del empleo de la neotécnica en occidente (como forma que lleva a la consecución de una ganancia extraordinaria), y de la economía capitalista existente; por tanto, el capitalismo del siglo XVIII “se transforma en un ‘*servo padrone*’ de la modernidad; invitado por ella a ser su instrumento de respuesta al revolucionamiento de la neotécnica, se convierte en su amo, en el señor de la modernidad”<sup>86</sup>. En la Tesis 5, Bolívar Echeverría plantea el problema y la definición que sentará la base para el análisis de la modernidad y el capitalismo, y lo resultante de esta dupla. De principio señala que la presencia de la modernidad capitalista es siempre ambivalente. Señala que esta ambivalencia proviene de que:

Paradójicamente el intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad solo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento. El modelo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una insatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso<sup>87</sup>.

Esta paradoja o forma del capitalismo en la modernidad aniquila y suprime esa revolución neotécnica que posibilitaba la eliminación de la escasez absoluta. Es paradójica porque para poder existir como capitalismo necesita crear y recrear nuevamente dicha escasez. El capitalismo vive siempre bajo esta condición. Por ello como bien señala nuestro autor, sin una población excedentaria, la forma capitalista pierde su función mediadora dentro de los procesos de producción/consumo de los bienes sociales. Por ello, necesita crear la escasez artificial para que el proceso de producción no se detenga, obteniendo siempre un excedente en la ganancia. Estamos hablando de la modernidad realmente existente, o, mejor dicho, de la modernidad capitalista.

---

<sup>86</sup> *Ibíd.* P. 16.

<sup>87</sup> *Op. Cit.* Echeverría. “Modernidad y capitalismo”. P. 156.

Un largo camino ha acompañado a esta modernidad. El capitalismo de hoy sin duda alguna, no es el mismo que el del siglo XVI; pensar la modernidad realmente existente como una forma estática sería apostar por el anacronismo histórico. Pensar que la sociedad resistente a estas formas de hegemonía es la única que ha modificado sus estrategias, visiones y prácticas, supondría colocarnos desde un lugar donde la cancelación absoluta de lo otro es constante.

No está de más decir que la propuesta elaborada por Bolívar Echeverría se encuentra enmarcada en un lugar que pone de manifiesto una muy clara distinción de las modernidades existentes. Plantea un problema que desde nuestra perspectiva no se ha discutido lo suficiente, pero que puede ser una buena vía para entender nuestras sociedades hoy. Este tipo de articulaciones teóricas y filosóficas siempre estarán en constante discusión. Lo que nos parece realmente importante es que el autor propone además pensar la modernidad como modernidad alternativa; es decir, busca generar un planteamiento realizable en la esfera de lo social; basta con leer su análisis sobre lo barroco<sup>88</sup> en donde encontramos que las formas de resistencia a la modernidad realmente existente son posibles; se encuentran allí en pequeños espacios que nos dicen que las posibilidades son reales; habría que hacer un alto y observarlas detenidamente.

Como hemos dicho a lo largo de este capítulo, intentamos señalar y describir (de manera breve) algunos aspectos de la crítica de la modernidad. Algunos autores sitúan el problema por ejemplo en diversos tiempos y espacios en que la modernidad se expresa; otros en las acciones cotidianas; otros más en las relaciones económicas; en fin, que no hay una mirada única dentro de las propias críticas a la modernidad que podamos definir como uniforme; hay una suerte de insatisfacción. No es ya un problema semántico o semiológico, desde nuestra perspectiva; es un problema de contenido histórico. La modernidad se diluye, y a la vez se recrea en los imaginarios y en las

---

<sup>88</sup> Véase. Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo Barroco*. Ediciones Era. México. 2011 y Bolívar Echeverría. *Definición de la Cultura*. FCE. ITACA. México. 2001.

prácticas sociales; por ello la dificultad de realizar un análisis de la *totalidad* de la modernidad.

En tanto matriz cultural, política y económica, la modernidad siempre será vista como un cúmulo de elementos articulados unos con otros que sustentan históricamente la realidad concreta y la vida de los seres humanos. Sería realmente ingenuo pensar, que las sociedades de hoy no son fruto de ese proceso histórico que ha recorrido durante muchos siglos las vidas de los seres humanos. Por ello consideramos importante seguir discutiendo el problema de la modernidad. Suponemos que en algún punto del análisis encontraremos algunas respuestas que nos permitan vislumbrar nuevos horizontes de resignificación para sociedades más justas, equitativas y libres.

## Capítulo 2

### Claves de lectura para una articulación decolonial

Presentamos en el capítulo anterior algunas críticas a la modernidad desde diversos enfoques como el sociológico y el filosófico. Insertos en distintas tradiciones, los autores subrayaban la importancia de abordar el fenómeno de la modernidad desde varios niveles; lo que permitiría hacer una reconfiguración histórica, económica, política y social de las lógicas a partir de las cuales América Latina vivía o vive la modernidad.

Ahora bien, en este segundo capítulo, y en los subsecuentes, trataremos de describir y explicar las tesis centrales de una corriente de pensamiento gestada en los años 90 que ha sido denominada “decolonialidad”. Esta corriente plantea un ejercicio crítico de la modernidad desde diversos ángulos y directrices que permitirán un ejercicio libertario del pensamiento y de las prácticas impuestas hasta nuestros días por la ideología de la modernidad y el capitalismo occidental.

Intentaremos definir sus principales conceptos, sucesivas críticas y la relación que estos guardan con las formas de mirar la modernidad hoy en día. Estos elementos son un pilar fundamental de dicho pensamiento y primordial eje de análisis de los sistemas históricos impuestos en América Latina. Conocidos como el grupo de investigación modernidad/colonialidad/descolonialidad, designada así por Arturo Escobar a principios del año 2000<sup>89</sup>, intentan articular una propuesta para entender la modernidad desde otros parámetros que estén desposeídos o al menos deslindados de las corrientes eurocéntricas que pensaban la modernidad desde su propia óptica.

Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel entre otros, forman parte de este grupo.

---

<sup>89</sup> Arturo Escobar. “Mundos y conocimientos de otro modo”, en *Tabula Rasa*. No. 1. Enero-Diciembre. Bogotá-Colombia. 2000.

Debemos decir que a pesar de que existen afinidades en sus planteamientos, la visión de "grupo" no está pensada a partir del consenso de hacerse llamar tal; de hecho hoy se encuentra mejor articulada la propuesta de una red modernidad/colonialidad/descolonialidad, en donde desde diversas disciplinas y con marcos comunes de reflexión, intentan crear un andamiaje teórico para el análisis de la sociedad latinoamericana.

Los conceptos que han desarrollado a lo largo de estos años permiten entender que su visión de la modernidad trata de señalar algunos elementos que otras críticas no han mirado o simplemente han pasado por alto. Existe una tendencia más o menos generalizada que piensa a la corriente decolonial solo como una extensión de los estudios poscoloniales y subalternos o como *cultural Studies* latinoamericanos, cosa que no es del todo cierta. Esta red constituye, o al menos lo intenta, un paradigma distinto de los mencionados estudios; si bien no se encuentran radicalmente separados existen algunas diferencias en cuanto a los planteamientos teóricos desde dónde los enuncian.

La red modernidad/colonialidad/descolonialidad toma de la teoría del sistema-mundo el sustento económico que constituye a la modernidad, específicamente las tesis de Immanuel Wallerstein, quien afirma que el origen del moderno sistema mundial (capitalismo) nació a lo largo de todo el siglo XVI. De las teorías poscoloniales y subalternas resaltan el lado cultural y simbólico de las representaciones sociales; centran su atención en las formas discursivas en que la modernidad europeo-occidental ha negado la voz a los otros.

Para los estudios decoloniales estos dos campos son necesarios y se recurre a ellos, pero con ciertas reservas, ya que según Santiago Castro Gómez y Ramón Crofoguel, tanto los estudios poscoloniales, como las tesis del sistema mundo, no han logrado

desprenderse de las formas binarias<sup>90</sup> de pensar la realidad, lo que articula un discurso centrado en una sola perspectiva del fenómeno. Por ello "...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"<sup>91</sup> .

Para los autores citados las propuestas de estas corrientes de pensamiento corren el riesgo de virar hacia un reduccionismo económico y un simplismo cultural. Esto podría tener como consecuencia que la reflexión sobre los problemas de las sociedades más vulnerables sea incompleta e inexacta. Desde su perspectiva, la cultura siempre está enraizada y no derivada 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"<sup>92</sup>.

La decolonialidad se nutre de ambas, a la vez que señala los elementos que éstas pasan por alto. Intentan construir otras epistemes que se separen del pensamiento binario que, según su visión, ha impedido mirar la realidad en espectros más amplios, en torno a los saberes, las cosmovisiones, las prácticas, etc., todo aquello que no se encuentra inserto en la lógica de la modernidad capitalista occidental. Es importante recordar que los estudios decoloniales son herederos de una larga tradición crítica latinoamericana; el surgimiento de sus principales exponentes y postulados responden a un momento clave en la rearticulación del capitalismo mundial en los años 90. Desde la filosofía

---

<sup>90</sup> Nos referimos específicamente a las formas en las cuales se ha pensado la modernidad anclada en una división dual de la realidad social; en la idea de que el mundo se divide en dos polos, norte-sur, centro-periferia, civilización-barbarie, hombre-naturaleza, etc.

<sup>91</sup> Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (ed.) *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. P. 16-17.

<sup>92</sup> *Ibíd.*

latinoamericana de inicios del siglo XX, pasando por las teorías de la dependencia hasta las filosofías de la liberación, los estudios decoloniales intentan marcar la pauta de una forma diferente de analizar la modernidad.

## **2.1 Colonialidad del poder. El lado oscuro de 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 y el capitalismo. La modernidad sin duda alguna fue puesta en marcha como proyecto de emancipación y progreso de la sociedad en general. Este proyecto ha resultado ser catastrófico para la mayoría de los pueblos. Resulta necesario hacer una reflexión sobre los elementos que posibilitaron y posibilitan que dichos eventos catastróficos no hayan sido superados y que hasta nuestros días vivamos la incertidumbre de una modernidad que no ha logrado la emancipación esperada.

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"<sup>93</sup>. Dicha dominación alcanza su forma mundial en el 1492 con el "descubrimiento"<sup>94</sup> de América. Esta afirmación ha sido fuertemente criticada ya que se ha pensado que los autores aseveran que la dominación y el poder nacen en el 1492, quisiéramos decir que los postulados no plantean dicha idea, lo que se establece como tesis central es la idea de que la dominación en su sentido mundial/global nace con el descubrimiento de América; ello en ningún sentido borra las nociones de dominación anteriores a ese hito histórico. Ya lo afirma Walter Mignolo: "la propuesta básica de este proyecto sostiene que durante los siglos XVI y XVII, en los

---

<sup>93</sup> 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.

<sup>94</sup> Utilizamos las comillas para hacer referencia a que pensamos, en el sentido propuesto por Dussel, que la palabra descubrimiento es una forma eufemística para referirse a un proceso de imposición violenta, de choque y devastación.

circuitos comerciales emergentes del Atlántico se forjó un patrón colonial de poder no existente hasta ese momento en la historia de la humanidad”<sup>95</sup>.

Para Quijano la relaciones que occidente establece, producen un efecto y conducen a un ejercicio discriminatorio fundamentado en las cuestiones de 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”<sup>96</sup>. Por ello la colonialidad se puede definir de manera general como:

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 global<sup>97</sup>.

En ese sentido la colonialidad del poder se fundamenta en un orden jerárquico de tipo racial-étnico que sustenta la parte ideológica de la modernidad y el capitalismo; es decir, la colonialidad del poder constituye uno de los pilares fundamentales del proceso de imposición capitalista. Nuestro autor afirma que la idea de raza ha sido el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años<sup>98</sup>. Esta dominación a escala global permitió a Europa<sup>99</sup> establecer la idea de que existen diferencias dentro

---

<sup>95</sup> Walter Mignolo. *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Ediciones del Signo. Buenos Aires. 2009. P. 11.

<sup>96</sup> *Ibíd.* P. 438.

<sup>97</sup> *Ibíd.* P. 440.

<sup>98</sup> Aníbal Quijano. “Qué tal raza”, en *Rev. Venez. de economía y ciencias sociales*. Vol 6. No. 1. Enero-Abril 2000. P. 37.

<sup>99</sup> Nos gustaría aclarar que utilizaremos Europa no sólo en su sentido geográfico, sino como ese espacio simbólico no sometido a las fuerzas de la colonialidad. Un *locus* de identidad que se supone superior. No se trata por supuesto de todo el conjunto social, histórico, político, económico y social europeo, sino exclusivamente de esa parte que ha constituido la colonialidad del poder; es decir, Europa como ideología de la exclusión.



de un orden biológico asociadas a las cuestiones de desarrollo cultural, mental y epistémico.

Estas diferencias van a sostener no sólo la dominación y la exclusión sino también al propio colonialismo. En el supuesto orden de superioridad europea, la conquista es totalmente legítima; se naturaliza y pasa a formar parte de un nuevo orden social que se ha extendido hasta el presente. En este sentido la colonialidad del poder se puede definir de manera más específica como “uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social”<sup>100</sup>.

Es importante señalar que el colonialismo es más antiguo que la colonialidad, como señala Quijano. El colonialismo cuando no está presente la colonialidad no supone necesariamente relaciones racistas de poder, sin embargo no hay colonialidad sin relaciones racistas de poder, y como bien señala Eduardo Restrepo, “Quijano se está refiriendo a que no todos los colonialismos han sido como el europeo, que fue el que invento la racialización de las relaciones de poder como patrón mundial (esto es la colonialidad)”<sup>101</sup>.

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, una no tan obvia, en donde “su nueva identidad racial, colonial y negativa implicaba el despojo de

---

<sup>100</sup> 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. 93.

<sup>101</sup> 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.

su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces solo 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*<sup>102</sup>.

Para nuestro autor 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 como se suele mirar el proceso histórico del 1492. Refiere que la posibilidad de esta constitución europea descansa sobre la base del trabajo gratuito 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.

En este sentido, la idea de raza que propone Quijano expone la forma en la cual las relaciones de poder establecidas por occidente fundamentan un ejercicio racista de clasificación social. Este orden racial encontrará su fundamento en la idea de que hay diferencias biológicas fundamentales entre las poblaciones del mundo, situadas en las capacidades de desarrollo cultural y mental. La idea en torno a la superioridad de unos frente a la inferioridad de otros establecerá las relaciones de dominación asociadas a los dictados de la naturaleza y no a construcciones de orden histórico-social. 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

---

<sup>102</sup> Anibal 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.

categorías (de pretensión 'científica' y 'objetiva') de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder<sup>103</sup>.

Como ejemplo de ello podemos pensar en la fuerte represión cultural hacia los pueblos sometidos y la consecuente exterminación de los mismos al tratar de resistir los embates de las nuevas "políticas" de las relaciones sociales. Esta forma social va a dar pie a la estructuración de un complejo cultural que Quijano denomina la racionalidad-modernidad europea. Ésta se establece como un 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"<sup>104</sup>.

Para José Gandarilla en el problema de esta racionalidad se juega una disputa de percepciones del mundo y afirma que toda percepción del mundo se vincula con una construcción de sentido, y en esta construcción de sentido el privilegio epistemológico de la ciencia moderna en occidente "se debe a razones no meramente cognitivas, la recuperación de la diversidad epistemológica del mundo se hace no para cuestionar la validez de la ciencia sino que su validez sea exclusiva, pues en dicha arrogancia y pretensión uniformizante ha desplazado todas las otras formas de aprehensión de la realidad y sus formas de saber<sup>105</sup>, como lo veremos en el siguiente subtema.

---

<sup>103</sup> Op. Cit. Quijano. 1992. P. 438.

<sup>104</sup> Walter 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.

<sup>105</sup> José Gandarilla. "En apremio total por repensar la totalidad", 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. 169.

## 2.2 Colonialidad del saber. Epistemes europeas universales

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 parámetros de los saberes que fungen como principio de dominación de las sociedades 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 es centrada en sí misma, 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?'<sup>106</sup>"; 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"<sup>107</sup>.

Este principio de conocimiento opera desde el imaginario sobre cómo debe ser y verse el mundo. El capitalismo en su sentido 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.

---

<sup>106</sup> El autor hace una crítica al paradigma habermasiano de la incompletud del proyecto de la modernidad buscando mostrar la génesis de dos fenómenos sociales estrechamente relacionados: la formación de los estados nacionales y la consolidación del colonialismo, mostrando así que no hay completud posible.

<sup>107</sup> 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 (comp). Ediciones FACES/UCV. CLACSO. Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. Buenos Aires. 2000. P. 145-146.

Para Castro-Gómez 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”<sup>108</sup>. La idea de que en las ciencias sociales encontraríamos respuestas a los problemas de la humanidad era aplicable solo al contexto europeo. Las epistemes otras eran ocultadas bajo el principio del atraso y la barbarie; es decir, no eran realmente generadores de conocimientos, más bien se ubicaban entre una especie de superstición y primitivismo. Por ello, dice nuestro autor, el aparato conceptual de las ciencias sociales de los siglos XVII y XVIII funcionaba como un:

...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 periferia<sup>109</sup>.

Esta condición nodal de las epistemologías eurocéntricas, según lo refiere Catherine Walsh, no solo estableció el 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”<sup>110</sup>. Para Crofoguél es muy importante señalar que los paradigmas hegemónicos eurocéntricos, desde los últimos 500 años, han supuesto un punto de vista “universal”, “neutral” y “objetivo”, lo que nos estaría situando en la discusión sobre los *locus de enunciación*. La reflexión en torno a los lugares desde dónde hablamos, supone un ejercicio analítico que debe ser cuidadoso. Desde el ámbito de la academia podemos ubicar el problema en un principio diferenciador entre la ubicación epistémica y la ubicación social; dice Crofoguél al respecto:

---

<sup>108</sup> *Ibíd.* P. 153.

<sup>109</sup> *Ibíd.* P. 154.

<sup>110</sup> Catherine Walsh. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras?, en *Revista Nómadas*. No 26. Universidad Central. Abril. Colombia. 2007. P. 104.

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 dominantes<sup>111</sup>.

Estaríamos frente a un problema de significación y resignificación de las realidades latinoamericanas por un lado y las realidades europeas por el otro. No se trata de descartar las epistemologías occidentales sino de ubicarlas en su justa dimensión. Se trata pues de traspasar las fronteras de la colonialidad del saber, en un giro epistemológico que permita traer al debate las formas diversas del pensar, más allá de la modernidad eurocentrada. Para Paulo Martins<sup>112</sup> el entendimiento de los giros epistemológicos no resulta evidente hoy al interior de las ciencias sociales; significa que hasta nuestros días seguimos reproduciendo las lógicas de la epistemología tradicional, donde el conocimiento producido en el Norte está por encima del que se produce en el Sur<sup>113</sup>.

En este sentido, la propuesta de Castro-Gómez en torno a la *Hybris del Punto cero* resulta clave para entender la lógica de reproducción de 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"<sup>114</sup>. Esta mirada se entiende como el ojo del dios que observa al mundo desde una plataforma inadvertida para los seres humanos. En esta metáfora, la ciencia moderna se sitúa fuera del mundo,

---

<sup>111</sup> Ramón Crosfoguel. "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.

<sup>112</sup> Véase. 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.

<sup>113</sup> Pensamos que no sería pertinente dividir el mundo de una manera tan categórica; habría que pensar la totalidad humana y la generación de sus conocimientos, independientemente del lugar geográfico o simbólico donde los ubiquemos; es importante no caer en la reproducción ideológica y binaria del mundo dividido en norte y sur.

<sup>114</sup> Santiago Castro-Gómez. "Decolonizar la universidad", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Crosfoguel (Ed.). Siglo del Hombre editores. Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. Bogotá. 2007. P. 79.

o sea 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”<sup>115</sup> y parcelada de la realidad en su totalidad.

Para Edgardo Lander existen dos dimensiones constitutivas en torno a los saberes modernos y a su eficacia naturalizadora. La primera dimensión, dice, 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”<sup>116</sup>. Es decir, la idea de un mundo separado y jerarquizado, resulta necesaria para el proyecto de modernidad capitalista. Por un lado legitima su actuar y por el otro obtiene grandes beneficios económicos, políticos y sociales a partir de esa jerarquización.

La segunda dimensión “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”<sup>117</sup>. Una imbricación que en ocasiones suele parecer lo contrario, una separación en donde los saberes están supuestamente en contra del poder establecido. El caso de las ciencias sociales es un ejemplo claro donde este supuesto cuestionamiento al poder es más bien meramente ideológico<sup>118</sup>. Para Lander es posible afirmar que:

---

<sup>115</sup> *Ibíd.* P. 83.

<sup>116</sup> Edgardo Lander (Ed). “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.

<sup>117</sup> *Ibíd.*

<sup>118</sup> Quisiéramos explicar el siguiente punto: 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 lógica. De afirmar un argumento de ese tipo estaríamos incurriendo en una contradicción performativa. Las distintas epistemologías nos han permitido llegar a este punto de la crítica, que insistimos trata de evidenciar aquellas cosas que 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

...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 conocimientos de esas sociedades a partir de sus especificidades histórico culturales<sup>119</sup>.

Para finalizar este pequeño subtema y desde la perspectiva de Eduardo Restrepo, pensamos 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"<sup>120</sup>.

### **2.3 Colonialidad del ser. Lo (no) ontológico del ser latinoamericano**

A continuación vamos a desarrollar la idea referente a la colonialidad del ser. Como hemos visto en los dos subtemas anteriores la colonialidad del poder es la parte oculta de la modernidad; de allí que cuando nos referimos a la modernidad, es siempre necesario agregar el concepto de colonialidad. Lo reiteramos, la colonialidad no es derivativa de los procesos impuestos por la modernidad sino constitutiva. Es a través de ella como los diversos mecanismos sobre los que opera (la modernidad) pueden darle sustento, vida y desarrollo.

La noción de colonialidad del ser es trabajada por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres. Desarrollaremos su visión al respecto, y veremos como estos tres

---

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.

<sup>119</sup> *Ibíd.* P. 25.

<sup>120</sup> *Op. Cit.* Restrepo y Rojas. "Colonialidad del saber y geopolíticas del conocimiento". P. 136.



elementos (poder, saber, ser) son parte sustancial de la modernidad/colonialidad<sup>121</sup> y se cuentan entre los que más han aportado a la discusión en torno a la modernidad capitalista y a la colonialidad global a la cual asistimos hoy en día. Maldonado-Torres va a organizar 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"; un despertar ontológico le llama Maldonado-Torres.

Este despertar ontológico permitirá establecer una vinculación directa entre las 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 del ser latinoamericano. Refiere al respecto que "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"<sup>122</sup>. En este conjunto de experiencias la constitución de la otredad es articulada en torno al aparato cartesiano del *cogito*. La relación y la formulación de un yo autorreferencial estará en la base de unas formas nuevas de dominación y exclusión.

---

<sup>121</sup> Algunos autores decoloniales expresan que es necesario articular un cuarto elemento para la crítica de la modernidad/colonialidad: la noción de colonialidad de la naturaleza. Refieren que es indispensable un estudio más detallado sobre las formas en las cuales el capitalismo no sólo ha acabado con lo humano, sino que en el entendido del conocer para dominar la naturaleza está llegando a un punto de desquebraje y aniquilamiento. Pensar las formas en que la naturaleza ha sido aniquilada permitiría, desde la visión de los autores, terminar de configurar una crítica más profunda y radical. Nosotros en este espacio no trataremos dicho tema, pero consideramos importante señalar el trabajo que se realiza en otras esferas del pensamiento decolonial.

<sup>122</sup> 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 Crofoguel (Ed.). Siglo del Hombre editores. Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. Bogotá. 2007. P. 129-130.

Lo que permea la aparición de la colonialidad del ser es la idea de raza. Maldonado-Torres va a organizar en este sentido, y dentro de la misma lógica de la colonialidad del poder y del saber, la idea de una 'heterogeneidad colonial', que se refiere básicamente a formas múltiples de subalternización articuladas en torno a la noción de raza. Esta heterogeneidad apunta a las muy variadas formas de deshumanización que Europa estableció además de que "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"<sup>123</sup>.

El autor puertorriqueño piensa la idea de modernidad como un paradigma de guerra permanente; dirá que es la legitimación de 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. Este nuevo orden configura una no-ética del guerrero (entendemos en este sentido que se refiere a los conquistadores europeos); este guerrero será el encargado de mantener el orden (en base al terror, la violencia, etc.), aun cuando los procesos de conquista y colonización hayan "finalizado".

Esta visión deriva hacia la pregunta y el sentido del ser; ya Heidegger había planteado la significación de esto, al resaltar la importancia que dicha pregunta tiene para el ser humano porque le permite ubicar su relación con el mundo. Por ello dice que cuando nos preguntamos "¿qué es ser?" nos mantenemos en cierta comprensión del 'es', sin que podamos fijar en conceptos lo que el 'es' significa"<sup>124</sup>. En esta pregunta por el ser, que desarrollará a lo largo de varios capítulos, Heidegger va a enunciar una propuesta conceptual encarnada en el *Dasein*, en el *ser-ahí*, término que expresa, dice el filósofo alemán, puramente el ser"<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Ibíd. P. 133.

<sup>124</sup> Martin Heidegger. "Explicación de la pregunta que interroga por el sentido del ser", en *El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos*. FCE. México. 2014. P. 15.

<sup>125</sup> Ibíd. P. 22.

Este puramente *ser* está determinado por dos cuestiones fundantes, lo óntico y lo ontológico; dice Heidegger que 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"<sup>126</sup>; agrega al respecto:

...la primera preeminencia es *óntica*: 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 óntico-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 entes<sup>127</sup>.

Maldonado-Torres dice que 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. Esta lógica la podemos ubicar en lo propuesto por Hegel en la dialéctica del amo y el esclavo<sup>128</sup>; recordemos que 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; mientras el amo se estatiza en el disfrute y goce inmediato, será el esclavo el único que podrá liberarse al transformar el mundo; es decir, mientras el amo se deshumaniza, el esclavo se humaniza, y por lo tanto se libera, este sería para Hegel el inicio de la historia humana.

Si pensamos en la constitución del "ser latinoamericano", o mejor dicho del *damne*<sup>129</sup>, la experiencia de la muerte no se vivirá en la misma forma, ni como evento

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*

<sup>127</sup> *Ibíd.* P. 23.

<sup>128</sup> Véase. G. W. F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. FCE. México. 1966.

<sup>129</sup> Véase. Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. Julieta Campos (Trad.). FCE. México. 2011.

extraordinario<sup>130</sup>. Al respecto señala 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 continua<sup>131</sup>.

Para ejemplificar 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 al 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; por ello el negro en Fanon, o el colonizado en la perspectiva decolonial, no se pueden ubicar dentro de esta lógica.

El colonizado, dice Fanon, no tiene miedo a morir porque ya está muerto de antemano, no tiene nada que perder, porque no posee nada. El trabajo realizado por el autor constituye un buen acercamiento hacia el problema que ha significado el negro (como construcción racial de la colonialidad del poder) en occidente. Desde una mirada muy inteligente, el autor explora las dificultades que enfrenta un negro en el contexto social

---

<sup>130</sup> ¿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. 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 Crofogueel (Ed.). Siglo del Hombre editores. Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. Bogotá. 2007. P. 129-130.

<sup>131</sup> Op. Cit. Nelson Maldonado-Torres. P. 143.

donde la idea del hombre blanco es la preponderante<sup>132</sup>. Desde la perspectiva del lenguaje, Fanon dirá que el negro será más blanco en tanto mejor haga suya la lengua francesa, todo pueblo colonizado; siempre se sitúa en relación con la lengua civilizadora. Muestra como la identidad racial del negro se construye desde las diversas formas del lenguaje, y cómo es que éste determinará las actitudes de negros y blancos; uno siempre como anhelante el otro siempre como dominador.

El autor martiniqués señala que las representaciones del racismo a través del lenguaje se manifiestan en dos formas raciales igualmente excluyentes, aunque una de ellas bien podría transitar como una forma inclusiva. La primera es la que tiene que ver con la idea del negro como incapaz, en donde se legitima su inferioridad frente al blanco de manera categórica: el negro no puede valerse por sí mismo. La segunda tiene que ver con ciertas formas eufemísticas del lenguaje en donde se inferioriza, se infantiliza y se feminiza al negro; una muestra de ello se encuentra en el uso constante de diminutivos, hablar en "negrito" dice nuestro autor; esta práctica implica adherirlo a cierta imagen que de él se tiene; una imagen diríamos subhumana.

En la perspectiva relacional de las mujeres de color 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 de color, 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 erotismo afectivo.

El autor resalta la formación psicológica de la mujer negra 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

---

<sup>132</sup> Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Abraxas. Buenos Aires. 1973.

perspectiva de la biología (el negro es salvaje) o desde una perspectiva estética (el negro es feo); la mujer de color busca a toda costa el no regreso a lo negro y el blanqueamiento de la "raza".

Ahora bien, en la relación entre el hombre de color y la mujer blanca, el autor aborda la cuestión de la inseguridad y el sentido de inferioridad del negro. Desde la perspectiva del autor, el negro busca constantemente la aprobación del hombre blanco para poder tomar a "su mujer". Aun cuando existan lazos de amor mutuo, el negro en su psique 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.

Fanon señala cómo la experiencia del negro, desde una perspectiva filosófica, de existencia es realizable, a pesar de que la negación del negro desde la mirada del blanco sea la forma "legítima de su no existencia", desde su *no ser-ahí*; el negro es situado sólo como cuerpo sin sustancia; en este sentido, se ha construido la idea de lo negro desde la cuestión biológica, *el negro es puro cuerpo*. Fanon afirmará que el negro no es una potencialidad, es sólo lo que es, sólo tiene preeminencia óptica no ontológica.

El planteamiento anterior nos lleva a señalar la idea de que el negro se reconoce sólo como negro cuando es puesto en relación con el blanco; es decir, el negro se sabe en algún sentido blanco por la influencia mediática, escolar, familiar, social, política, etc., y sólo cuando se confronta con el otro blanco (en interacción directa), es cuando toma conciencia real de su situación en el mundo, no importa de qué negro se esté hablando.

Las conclusiones de Fanon, después de haber hecho un recorrido sobre la condición del negro colonizado, pueden resultar bastante controversiales por el contenido que expresa. Es muy importante que tomemos en consideración que la apuesta del autor desde la perspectiva existencial, aboga por tomar conciencia desde el hoy, y que en la

defensa de todo el conjunto social de los pueblos oprimidos –y no oprimidos- es como legítimo mi ser en el mundo.

A reserva de las interpretaciones que se han hecho sobre su obra, la “cancelación histórica” que se supone realiza el autor radica en el terreno de pensar cómo la existencia del hoy puede modificar mi tránsito hacia el mañana; cómo mi conciencia de *ser para sí* debe ubicarse en el terreno de lo humano, no de blancos y negros sino de todo el conjunto social. La apuesta del autor radica entonces en que la condición humana debe de ser el eje rector de una sociedad que permita desdoblar todas las complejidades que posee; de ahí pues que la supuesta cancelación de la historia, de la que se ha hablado anteriormente, sea la cancelación instrumental de la historia.

Por ello la apelación que hace Fanon a la violencia<sup>133</sup> no está diciendo que los colonizados tengan o deban eliminar y suprimir a los colonizadores, sino que como relación histórica el ejercicio de la violencia sería una forma de descolonizar el pensamiento; la violencia no siempre tiene un carácter negativo<sup>134</sup>. Refiere Maldonado-Torres, “...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

---

<sup>133</sup> Dice Sartre en el prólogo a los *Condenados de la tierra*: ‘esa violencia irreprimible, lo demuestra plenamente [Fanon], no es una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes ni siquiera un efecto del resentimiento: es el hombre mismo reintegrándose. Esa verdad, me parece, la hemos conocido y la hemos olvidado: ninguna dulzura borrará las señales de la violencia; sólo la violencia puede destruirlas. Cuando su ira estalla, recupera su transparencia perdida, se conoce en la medida misma en que se hace; de lejos, consideramos su guerra como el triunfo de la barbarie; pero procede por sí misma a la emancipación progresiva del combatiente, liquida en él y fuera de él, progresivamente, las tinieblas coloniales. Desde que empieza es una guerra sin piedad’. Jean-Paul Sartre. “Prefacio a los Condenados de la Tierra”, en Frantz Fanon *Los condenados de la tierra. Traducción Julieta Campos*. FCE. México. 2011. P. 20.

<sup>134</sup> Por ejemplo, la forma en la cual aprendemos el lenguaje y los códigos sociales son un ejercicio de violencia que no necesariamente se traduce en forma negativa. Decirle a alguien “así no se habla o no puedes repetir esa o aquella palabra” es de hecho una imposición. Pero una imposición que mantiene y configura la forma social, mantiene vivo el lenguaje y sus variadas formas de comunicarlo y por lo tanto mantiene a la sociedad misma. Suponemos que es en este sentido en el que habla Fanon.

podiera considerarse como el aparato existencial del sujeto producido por la colonialidad del ser<sup>135</sup>.

La crítica hacia Hegel primero, y después hacia Heidegger, radica en 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 de la época permitiendo que una nueva forma de pensamiento emerja, sí como una forma revolucionaria pero también con graves consecuencias no sólo para los oprimidos, sino para la humanidad misma. De manera muy general 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"<sup>136</sup>.

#### **2.4 Crítica a la modernidad: 1492 emergencia de la modernidad y la "historia mundial"**

La tesis del 1492 es una constante en la mayoría de las articulaciones de corte decolonial. El motivo de ello radica en que se piensa que el sistema-mundo moderno sólo es posible sobre la lógica de que, a través de la conquista y colonización de América es como Europa puede nombrarse a sí misma moderna. Partir de este supuesto sería 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. A continuación vamos a desarrollar los argumentos que consideramos más importantes y que pretenden sustentar esta tesis.

Afirman Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein que el moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo XVI, y que América como entidad geosocial también surge en el mismo

---

<sup>135</sup> Op. Cit. Maldonado Torres.

<sup>136</sup> Op. Cit. Eduardo Restrepo y Axel Rojas. "La colonialidad del ser y la interculturalidad". P. 156.



siglo; apuntan que la creación de esa entidad geosocial, "...fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía-mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América"<sup>137</sup>. Wallerstein señala tres factores que fueron necesarios para 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. América fue esencial para los dos primeros elementos, señala Wallerstein, ya que ofrecía un terreno de experimentación que condujo a la consolidación de los grandes centros de poder en el mundo; es decir, al tercer factor que posibilita la emergencia del mundo moderno.

Quijano por su parte señala que esta articulación fue posible en la medida en que la colonialidad, el racismo, la etnicidad y la novedad se conjuntaron para dar sustento al proyecto civilizatorio de la modernidad. Estos elementos no deben ser vistos en un sólo ámbito de la realidad sociohistórica de América Latina sino, como el compuesto de elementos que de a poco fueron articulando un nuevo orden en todas las esferas de la vida, tanto del colonizador como del colonizado.

Este momento de choque entre civilizaciones, y la puesta en marcha de los diversos mecanismos de colonización, devinieron en formas binarias de articular la realidad mundial. Esta articulación, debemos decirlo, respondió a un proceso, más o menos largo, que como forma constitutiva de las realidades sociales debe implicar un ejercicio de crítica, e ir a las bases que configuraron la idea del *ego* moderno.

---

<sup>137</sup> Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. "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.

Lo primero que debemos identificar son dos aspectos de la modernidad; para ello nos centraremos en las tesis de Enrique Dussel. El primero tiene que ver con el desarrollo de un mito irracional que justifica el ejercicio de 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"<sup>138</sup>. Para Dussel esta primera visión de la modernidad es eurocéntrica<sup>139</sup>, porque indica como punto de arranque fenómenos intra-europeos donde el desarrollo de Europa no necesitó más que de su propia realidad para explicar todos los procesos y cambios políticos, económicos, sociales, culturales, etc.

La segunda visión que propone Dussel, y que es tesis central de la mayoría de sus trabajos, es que la historia adquiere su sentido mundial en el 1492; refiere al respecto "nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del Sistema-Mundo)". Para nuestro autor anteriormente a esa fecha los diversos sistemas culturales solo coexistían entre sí, con relaciones de dominio y subordinación, pero en escalas más bien locales. Dice que "solo 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)"<sup>140</sup>.

Será España, en ese sentido, quien abrirá las puertas a un mercantilismo mundial, lo que será denominado la primera modernidad en la que el Atlántico suplanta al Mediterráneo. Esta primera modernidad será el pilar y la base fundamental que

---

<sup>138</sup> 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.

<sup>139</sup> 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.

<sup>140</sup> Op. Cit. Dussel. 2000. P. 46.

posteriormente va a permitir a la Europa occidental erigirse como el gran 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”<sup>141</sup>. Cabe recordar, a propósito del magnífico trabajo de reconstrucción histórica que Dussel plantea<sup>142</sup>, que Europa al menos hasta el siglo XVII sigue siendo en el mejor de los casos 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 mismo 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 actual<sup>143</sup>.

La modernidad europea occidental toma la forma de agente silencioso, aquello que muestra hacia fuera los beneficios y bondades de un sistema que por dentro 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 que el

---

<sup>141</sup> *Ibíd.*

<sup>142</sup> Por ejemplo en sus *Meditaciones anti-cartesianas*, Dussel realiza un recorrido histórico desde las grandes 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.

<sup>143</sup> 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.

eurocentrismo<sup>144</sup> impone para historizar las 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"<sup>145</sup>.

Este ejercicio de historización es sumamente importante, no para establecer nuevas verdades en un sentido universalista, sino para entender y develar los procesos contruidos desde el centro, como una apuesta por el conocimiento que históricamente ha sido negado. Las interpretaciones respecto de esta primera modernidad por lo general suelen hacerse a un lado, para José 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 luz y no con el lado oscuro del Renacimiento<sup>146</sup>.

Ahora bien, en lo que respecta a la segunda modernidad, la podemos ubicar a partir del siglo XVIII, algo que se ha dado en llamar el sistema de los doscientos años; esta postura dice que 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

---

<sup>144</sup> Para Aníbal Quijano el eurocentrismo "no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o solo 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. Op. Cit. Aníbal Quijano. 2007. P. 94.

<sup>145</sup> 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 Crofoguél (Ed.). Siglo del Hombre editores. Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. Bogotá. 2007. P. 268.

<sup>146</sup> Op. Cit. Gandarilla. 2012. P. 66.

principio y fin de la historia de la humanidad. Si bien desde el 1492 comenzó su proceso de gestación, es en la Ilustración y con la gran Revolución Industrial, que se termina 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"<sup>147</sup>.

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'"<sup>148</sup>. Este universalismo abstracto<sup>149</sup> constituirá en mayor medida, y hasta nuestros días, las formas espurias de pensar las relaciones con el otro. Para Ramón Crofoguel está universalidad abstracta queda impresa en la vertiente de la filosofía vista desde el *cogito cartesiano*. De manera muy general puede entenderse 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

---

<sup>147</sup> 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.

<sup>148</sup> Op. Cit. Enrique Dussel. 2000. P. 48.

<sup>149</sup> La inversión de los Derechos Humanos que desarrolla John Locke es un ejemplo claro de este procesamiento psicosocial 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. Una máxima interesante sería aquella que 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 los seres humanos; 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-October. 1999. Pp. 20-35.

sujeto que produce conocimientos con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo<sup>150</sup>.

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 y del mundo en general. La crítica a este supuesto no se fundamenta en un rechazo de la categoría como si ésta fuera falaz, sino en que no ve o no quiere ver que para que una expresión de ese tipo se pudiera generar dentro de Europa había pasado al menos un siglo de colonización en América<sup>151</sup>, una historia detrás y no una consolidación ideológica surgida de la nada. El *cogito* cartesiano estaba o está 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)<sup>152</sup>.

Para que esta determinación de un ego frente a otro fuera posible era indispensable que se constituyera ese universal abstracto no situado, es decir, la subjetividad moderna eurocéntrica. Insistimos en que lo que está a discusión es la perspectiva ideológica de la modernidad occidental; la perspectiva eurocéntrica que ha llevado a la humanidad a pensarse desde algunos parámetros regionales puestos sobre la mesa como universales; por ello para Quijano la perspectiva eurocéntrica implica un postulado históricamente imposible, en donde las relaciones históricas están determinadas antes de la historia; esto es, "como si fueran relaciones definidas previamente en un reino óptico, ahistórico

---

<sup>150</sup> Op. Cit. Ramón Crofogueel. 2007. P. 65.

<sup>151</sup> Op. Cit. Dussel. 2008. Pp. 153-197.

<sup>152</sup> Enrique Dussel. "Historia", en *Filosofía de la liberación*. FCE. México. 2015. P. 30.

o transhistórico. La modernidad eurocéntrica no parece haber terminado con el ejercicio de secularizar la idea de un Dios providencial<sup>153</sup>.

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"<sup>154</sup> y es en este sentido que Descartes provee a la modernidad del dualismo mente/cuerpo, y a su vez establece las bases para dos de sus grandes elementos constitutivos. Convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y convertir 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 realiza un proceso irracional que se esconde a sus propios ojos. Este sentido secundario es llamado el *mito de la modernidad*, mito justificador de la praxis violenta. Dussel organiza las características del mito de la siguiente manera:

- 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'<sup>155</sup>,
- 4) como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario...<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> Op. Cit. Aníbal Quijano. 2007. P. 97.

<sup>154</sup> Op. Cit. Nelson Maldonado-Torres. 2007. P. 144.

<sup>155</sup> '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'. Op. Cit. Dussel. 1998. P. 69.

<sup>156</sup> Op. Cit. Dussel. 2000. P. 48.

Existen otros tres elementos constitutivos del mito de la modernidad, pero consideramos que estos cuatro puntos expresan muy bien el sentido que Dussel les otorga para reconocer las formas de violencia ejercidas desde occidente. La dualidad concepto y mito se da en este sentido, en primer lugar, cuando en 1492 la confrontación de los sujetos supone que la modernidad como concepto emancipador será 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 articulan, siendo una libertaria para el europeo y otra represora para el no europeo.

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 de construir al sujeto europeo. Con esta diferenciación se establecen las primeras jerarquías sociales a nivel mundial que van de la superioridad europea occidental a la inferioridad latinoamericana. Esta constitución subjetiva se asienta sobre dos fenómenos como ya lo vimos, el eurocentrismo y la falacia desarrollista.

Estos elementos se enmarcan en una visión generalizadora que no considera las particularidades de las otras culturas. 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.

Todo este imaginario tiene una manifestación fundamental en la historia de la filosofía de Hegel por ejemplo, cuando explica cómo el inicio de la historia es un movimiento lineal que se comienza a gestar o tiene su inicio en el oriente (Asia), y su fin en el occidente (Europa). Se construye así una historia donde América Latina queda fuera. En



este sentido, la construcción de esa historia lineal siempre tendrá como principio y fin lo europeo, excluyendo tanto lo que había antes como lo que vendría después<sup>157</sup>.

## **2.5 Descubrimiento-Invención de América. La figura mítica de Colón**

Uno de los momentos históricos que las teorías decoloniales han tomado como punto de referencia para articular 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 permitirán a la Europa occidental consolidarse como centro del mundo: el primero de ellos se refiere al nacimiento del capitalismo; el segundo va a ser llamado la invención de América; desarrollaremos a continuación este segundo punto.

La invención de América no sólo como lugar geográfico, sino y fundamentalmente simbólico, pretende sentar las bases de un nuevo orden mundial que va a permitir establecer un nuevo relato histórico que establece las jerarquías y funciones sociales de cada uno de los participantes. América es descubierta hacia finales del siglo XV e inicios del XVI; comienza así una nueva 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 gran cosa en la constitución de esas nuevas o de esa nueva sociedad. América se convertiría en el lugar de la potencialidad, del experimento social y de la subordinación en torno a ese “nuevo

---

<sup>157</sup> Como lo hemos venido refiriendo, el problema de que una nación sea etnocéntrica es hasta cierto punto entendible, lo que se encuentra en el interior de la discusión es cómo esa visión provincial de la historia de occidente se torna universal. Europa, como todas las demás naciones, articula sus procesos históricos en especificidades situadas; la generación de sus conocimientos no es aislada, siempre está en contacto con otras realidades; es así como produce conocimiento, saberes y epistemologías. Por ejemplo, para Susan Buck-Morss, la idea sobre la dialéctica del amo y el esclavo expuesta por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, es resultado del cúmulo de información que Hegel recibía sobre la situación de la revolución Haitiana. Sostiene que el filósofo alemán puede llegar a esta determinación a partir de la lectura de los diarios que daban cuenta de lo que ocurría en Haití. No se trata entonces de un conocimiento generado en sí mismo, aislado y objetivo sino del conglomerado de experiencias sociales que dan sentido a la realidad. La crítica no radica en descalificar la propuesta hegeliana o cartesiana o weberiana, sino en desentrañar que el proceso de su desarrollo no es interno solamente. Véase. Susan Buck-Morss. *Hegel, Haití y la Historia Universal*. FCE. México. 2013.

espíritu” que se abre paso en Europa. Para Edmundo O’ Gorman<sup>158</sup> la aparición de América en la historia supone 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 supuesto descubrimiento mental europeo. O’ Gorman 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<sup>159</sup> [...] 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 hecho<sup>160</sup>.

Esta forma de ver el descubrimiento pone de manifiesto que desde la interpretación histórica se ha pretendido mirar desde un *a priori* la forma en cómo se piensa el descubrimiento. Esta interpretación histórica busca sostener la idea preconcebida sobre lo que Colón<sup>161</sup> estaba realmente buscando. Este *a priori*, va a determinar la leyenda

---

<sup>158</sup> Quisiéramos mencionar que O’ Gorman no se encuentra inserto en la lógica del pensamiento decolonial; es sumamente importante traerlo a colación ya que parte de las tesis decoloniales parten de su idea 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 concreto de la realidad histórica, para no realizar un análisis presentista y que la reflexión se vuelva anacrónica y descontextualizada. Insistimos, los estudios decoloniales toman prestada las tesis de O’ Gorman para discutir con ellas, pero el autor no es decolonial en ningún sentido.

<sup>159</sup> EL autor hace referencia a que en la historia “clásica” (si se nos permite nombrarla así) se ha dicho que Colón descubrió América. Esta afirmación, señala, tiene que ver con cómo los historiadores han realizado la interpretación de un hecho que no puede pensarse como un descubrimiento en sentido estricto, porque los viajes emprendidos no tenían la pretensión de verificar si existía otra porción de tierra, sino trazar nuevas rutas marítimas de intercambio mercantil con Asia. Si Colón pensaba que había llegado a una isla del Japón, no tenía la menor idea de que estaba en un continente “nuevo”, por tanto no pudo haber descubierto América, no solo Colón, sino la mayoría de los navegantes de ese momento.

<sup>160</sup> Edmundo O’ Gorman. “Historia y crítica de la idea del descubrimiento de América”, en *La invención de América*. FCE. Biblioteca Universitaria de Bolsillo. México. 2014. Pp 21-22

<sup>161</sup> Ignacy Sachs analiza algunas ideas que giran en torno a cómo se ha visto la figura de Cristóbal Colón en la historia, así como las formas en las cuales el discurso historiográfico ha puesto en marcha durante largo tiempo la imagen de un hombre que hoy es cuestionado en relación a sus alcances, no solo de sus viajes, sino de la forma en la cual se ha pensado el descubrimiento. Véase. 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, y Tzvetan Todorov. *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI. España. 1998.

sobre el descubrimiento, lo que va a generar que exista un ocultamiento de la empresa real que pretendía Colón al realizar su viaje.

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"<sup>162</sup>. Por lo tanto la idea de una "ontología" del continente es incorrecta porque no existe una determinación primera de la "realidad" de América. Por ello:

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<sup>163</sup>. 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 siguieron<sup>164</sup>.

Ahora bien, habría que pensar cómo es que históricamente se ha podido entender el proceso de la invención de América. En primer lugar debemos decir que no existe ningún ente que tenga en sí mismo el ser de América; la empresa de Colón por lo tanto no puede ser definida como *los viajes a América*, porque como señala nuestro autor, no existía tal pretensión. Para un análisis que dé cuenta de la complejidad del proceso de "descubrimiento", deberíamos partir de la idea de que América era, antes de la llegada de Colón, un *todavía-no* existe.

---

<sup>162</sup> Op. Cit. O' Gorman. P. 61.

<sup>163</sup> O' Gorman hace un recorrido en torno a las diversas posiciones historiográficas que buscan legitimar la idea de que Colón efectivamente descubrió América. No podemos desagregarlas en este trabajo, pero resulta interesante la discusión que abre el autor, pues sostiene que la mayoría (de las visiones que el propone revisar) son falaces, pues buscan de un u otra manera, ocultar la "realidad" histórica del momento. Colón no pudo descubrir América porque no concebía en su psique la existencia de otra cosa que no fueran las Indias.

<sup>164</sup> Op. Cit. O' Gorman. P. 65.

En lo sucesivo O' Gorman va a plantear y argumentar cómo es que Colón estaba plenamente convencido de que se encontraba en Asia, y como esta idea permeó el imaginario del navegante hasta el día de su muerte. Se pregunta al respecto, "¿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?"<sup>165</sup>. Para él: "Colón pudo suponer 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"<sup>166</sup>.

Además de ello, Colón no concede ninguna posibilidad de duda respecto del lugar en el que se encuentra. Para el navegante era una verdad indiscutible el estar en el extremo oriental; O' Gorman sostiene que Colón buscó por todos los medios legitimar esa idea, aun cuando las formas de vida existentes en el lugar hallado no coincidieran con esas formas preconcebidas que él tenía. Sus suposiciones se fundamentan en interpretaciones arbitrarias y en ocasiones totalitarias de aquello que sus ojos podían y deseaban "ver".

En otro orden de ideas, proponemos revisar el papel de Américo Vesputio en el descubrimiento-invencción de América. En primer lugar, para Vesputio era lícito designar la tierra encontrada como un "nuevo mundo", por dos cuestiones, 1) porque nadie antes supo de su existencia, y 2) porque era común pensar en ese momento, que en el hemisferio sur sólo hubiese océano. Para Vesputio "la verdadera novedad del caso radica en que se trata de unas tierras australes habitables y de hecho habitadas, y por eso no sólo son algo nuevo en el sentido de que eran desconocidas, sino que constituyen, precisamente, un nuevo mundo"<sup>167</sup>, debido a las diferentes formas de vida, que no eran consistentes con lo que se pensaba.

---

<sup>165</sup> *Ibíd.* P. 66.

<sup>166</sup> *Ibíd.* P. 109.

<sup>167</sup> *Ibíd.* P. 156.

Para nuestro autor esta posición no se aleja tanto de lo propuesto por Colón porque fueron concebidos en la misma línea hipotética; ¿en qué sentido? En ese momento existía una visión que tenía configurada una idea dual de mundo. “Colón inicio su viaje con el propósito de comprobar su hipótesis de la existencia de dos ‘mundos’, y regresó con la idea de que todo era uno y el mismo mundo; Vespuccio inició su viaje con el proyecto de comprobar que todo era uno y el mismo mundo y volvió con la idea de que había dos. El proceso, al parecer, quedó encerrado en un círculo vicioso sin salida”<sup>168</sup>.

La diferencia entre ambos navegantes radica fundamentalmente en los motivos que orillaron a cada uno a pensar la realidad que se les presentaba. Colón pensaba estar en una masa de tierra firme separada del mundo hasta entonces “conocido” debido a la idea previa que tenía al respecto; en ese momento no podía comprobar empíricamente lo contrario. Para O’ Gorman la concepción de esta idea y su arraigo se fundamenta en la exigencia de Colón por salvar su propia hipótesis. Por su parte, Vespuccio pensó que su exploración de esa tierra firme se encontraba separada del mundo conocido porque lo había comprobado empíricamente; por tanto esa tierra no podía ser Asia, sino un nuevo mundo.

En suma, si nos atenemos a los términos concretos de la tesis de Vespuccio, no puede decirse que superó la tesis anterior de Colón, porque al concebir ambos la masa de tierra firme austral como un ‘nuevo mundo’, ambos permanecieron dentro del marco de las concepciones y premisas tradicionales. Pero si nos atenemos a las implicaciones de la tesis de Vespuccio, entonces debe decirse lo contrario, porque el concebir la masa de tierra firme austral como un ‘nuevo mundo’ abrió la posibilidad de que la tesis de Colón no contenía, de concebir a la totalidad de las tierras halladas de un modo que desborda el marco de las concepciones y premisas tradicionales<sup>169</sup>.

No podemos entrar en toda la argumentación propuesta por O’ Gorman; solamente quisiéramos señalar que Vespuccio y en general el nuevo pensamiento que se comienza

---

<sup>168</sup> *Ibíd.* P. 157.

<sup>169</sup> *Ibíd.* P. 161.

a desarrollar, le permiten demostrar que esas nuevas tierras son independientes de la configuración del mundo que hasta ese momento se concebía (el *orbis terrarum*) y que por lo tanto “se las concibe como una entidad distinta y separada de él y –esto es lo decisivo y lo novedoso- se atribuye a dicha entidad un ser específico y un nombre propio que la individualiza”<sup>170</sup>. Pero además: “...en su doble articulación, esa tesis, consiste primero en reconocer que el conjunto de dichas tierras es una entidad separada y distinta del *orbis terrarum*; pero, segundo, que, a pesar de ella, es una parte del *orbis terrarum*, concretamente, que es su cuarta ‘parte’”<sup>171</sup>.

Para O’ Gorman esta posición se encuentra cargada de una contradicción que se logra resolver cuando a la idea del *orbis terrarum* se le concede una doble significación; esto sería, parafraseando al autor, la inclusión no sólo de las partes de la tierra sino del conjunto de los océanos, que antes eran el límite del *orbis terrarum*. Permite que esa cuarta parte del mundo sea incluida en una articulación ya no insular sino de orden continental, y en ese sentido cobra especial relevancia este nuevo orden, porque como bien señala nuestro autor, la arcaica noción del mundo –aquella que señala la determinación divina de los espacios ocupados por el ser humano- pierde su razón de ser y se abre la posibilidad real de comprender la realidad total universal para hacerla suya, transformarla y conquistarla.

## **2.6 Civilización y Barbarie. La otredad negada pero necesaria para el establecimiento de la modernidad occidental**

Ahora bien, en este entramado de significaciones, búsquedas, encuentros y desencuentros es en donde se articula idea de América como invención. Como ya hemos visto, América no tiene un ser apriorístico, una esencia que la defina de antemano. América es construida para dar sentido a la “nueva” geografía mundial. En los albores del descubrimiento debemos dar cuenta de las condiciones que posibilitaron

---

<sup>170</sup> *Ibíd.* Pp. 172-173.

<sup>171</sup> *Ibíd.* P. 177.

un ejercicio de conquista que someterá a las otredades en un supuesto orden de superioridad, derecho de conquista y guerra.

Integrado en el orden mundial, la cuarta parte del mundo comenzaba a ser definida sobre ciertos parámetros oposicionales frente a aquellos que la habían descubierto. Hemos señalado brevemente las ideas en torno a cuestiones más generales respecto del mencionado descubrimiento. Quisiéramos entrar al terreno de la descripción de los diversos grupos humanos a los cuales los conquistadores se enfrentaron y la forma en la cual determinaron sus relaciones. Así como América se inventa, el ser que habitaba esa tierra es también un invento de la ideología occidental que comienza a producirse.

Es bien sabido que el proceso de conquista y colonización fue en extremo violento. La forma de constituir los mecanismos de coerción hacia los habitantes de esta región del mundo significó un aniquilamiento no sólo en el orden físico, sino también en el simbólico. Una de las características que se han discutido largamente es aquello que tiene que ver con la oposición binaria 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"<sup>172</sup>.

Con respecto a nuestra reflexión, la idea no es discutir la consolidación histórica del término bárbaro sino su funcionamiento en la praxis colonizadora que occidente impone a los pueblos sometidos. Partiremos de la propuesta de Walter Mignolo sobre la diferencia colonial; ese momento que supone un mecanismo hegemónico emergente en el siglo XVI y que tiene la función de subalternizar el conocimiento no occidental, con el

---

<sup>172</sup> 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.

fin de legitimar la condición de inferioridad de los otros en relación con la visión de supremacía europea<sup>173</sup>. Debemos decir que dicha consolidación histórica sobre el bárbaro ha sido un proceso histórico de largo alcance.

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, necesita articular 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 bien lo refiere Leopoldo Zea. Pero en este "derecho" de nombrar estará implícito un juego de poder brutal, de abatimiento y opresión del otro, una negación radical de su existencia como seres humanos<sup>174</sup>.

Por ello era necesario en el imaginario del colonizador afianzar la idea de lo bárbaro como una forma que necesita ser rescatada, sobre todo porque el indio era considerado de alguna manera un ser en potencia. En este sentido la barbarie es pensada, en primera instancia, "como un espacio exterior escasamente comprendido por quienes tienen el poder de establecer límites (geográficos/políticos, epistémicos o subjetivos), y

---

<sup>173</sup> Véase. Walter Mignolo. "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., y Walter Mignolo. *Historias locales/ diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal. España. 2003.

<sup>174</sup> El debate Sepúlveda-Las Casas es un claro ejemplo de los problemas conceptuales que se encontraban en ese momento. Pensar si el indio era humano o no, el derecho de civilizar-evangelizar al indio, los métodos, las formas y las relaciones de poder con la hegemonía dominante en ese momento. Para Las Casas era necesario un respeto y reconocimiento irrestricto del otro sin recurrir a la violencia, para Sepúlveda la guerra se hace justa cuando el indio se resiste a civilizarse. El primero hace una defensa radical del otro, pensamiento de avanzado para el momento histórico que se vivía, para el segundo, alineado con el poder, la violencia podía justificarse ya que se pensaba desde la posición de los "privilegiados". Puede verse un breve desarrollo de este tema en 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.



que implica necesariamente la condición de 'subalternidad' de aquel 'otro' colonizado"<sup>175</sup>.

En este espacio (del rescate) es donde el colonizador intentará legitimar el ejercicio violento 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.

Lo que intentamos mostrar es que la violencia ejercida en el proceso de conquista es el elemento de la modernidad que ha permanecido oculto (del ideario liberador) y que en el ejercicio bélico de esa conquista el indio tenía que ser deshumanizado para preservar su humanidad<sup>176</sup>. 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"<sup>177</sup>. Este es un ejemplo de la colonialidad del poder, del saber y del ser que exponíamos más arriba.

En este sentido 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

---

<sup>175</sup> Op. Cit. Patricio Lepe. P. 70.

<sup>176</sup> 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 Judía en Auschwitz, en el hombre blanco Europeo, 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 elemento y un solo 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, africanas, 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.

<sup>177</sup> Op. Cit. Mónica Espinosa. P. 276.

colombiano al hablar de invención nos referimos a los distintos dispositivos de saber/poder a partir de los cuales ciertas representaciones son construidas; el problema del "otro" refiere, "debe ser teóricamente abordado desde la perspectiva del *proceso de producción material y simbólica* en que se vieron involucradas las sociedades occidentales a partir del siglo XVI"<sup>178</sup>.

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. 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"<sup>179</sup>.

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

---

<sup>178</sup> Op Cit. Castro-Gómez. P. 148.

<sup>179</sup> 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.

comenzó a clasificar, describir y conocer el mundo. La otra, invisible, la colonialidad en donde se ejerció el poder de la epistemología moderna<sup>180</sup>. El rechazo de toda forma que no fuese constitutiva de esa modernidad, ha implicado siempre un ejercicio de exclusión permanente. En la conquista 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 va a plantear 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"<sup>181</sup>. Es decir, y como ya lo hemos venido anotando en páginas anteriores, 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, invisibilizándolo.

La posibilidad de que Europa (aquí nos referimos a la primera y segunda modernidad) pudiera constituirse como el gran centro del mundo, o como el gran ego de la historia de la humanidad, tiene que ver con dos aspectos que Dussel señala; el primero de ellos se refiere a que la posibilidad de la modernidad se origina en las ciudades medievales libres de Europa, debido a que eran enormes centros de creatividad; este es el elemento intra-europeo; 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 'descubierto', o admitido, como tal, sino disimulado, o 'en-cubierto', como lo mismo que Europa

---

<sup>180</sup> 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.

<sup>181</sup> 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 (comp.) Ediciones del signo. Duke University. Argentina. 2001. P. 57.

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-europeo<sup>182</sup>.

Este no reconocimiento no sólo va a permear el contexto social presente en las relaciones de conquista y colonización, sino que será un pilar fundamental para sostener la imagen que esa otredad tiene de sí misma. La formación jerárquica de las sociedades coloniales va a silenciar y a la vez construir la idea de ese otro totalmente inferiorizado y establecerá las formas en las cuales históricamente se ha representado al indio, al negro, al mestizo, a la mujer, al niño, etc.; como bien señala Dipesh Chakrabarty la representación que se ha hecho del indio<sup>183</sup> dentro de la historia occidental, ha supuesto una supresión de las mayorías en todo el mundo. Esta supresión ha ocasionado que a partir de referentes de la experiencia europea sean pensadas y articuladas las experiencias de la otredad, lo que deviene en una dificultad por pensar nuestra realidad.

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 colonizador<sup>184</sup>. No como una imposibilidad ontológica, sino como una imposibilidad histórica, porque como bien señala Gayatri Chakravorty Spivak, el sujeto subalterno no

---

<sup>182</sup> *Ibíd.* P. 58.

<sup>183</sup> En este sentido Chakrabarty hace referencia específicamente a la India y al tercer mundo. Recordemos que si bien las experiencias en torno a la colonización no han sido las mismas en las historias coloniales, comparten rasgos similares que nos permite hacer una analogía con las experiencias latinoamericanas. Véase Dipesh Chakrabarty. "Postcolonialismo y el artificio de la historia: ¿Quién habla por los pasados 'indios'?", en *Op. Cit.* Mignolo. 2001.

<sup>184</sup> Es muy importante el trabajo realizado por Spivak, específicamente la pregunta sobre si el subalterno puede hablar. Para la autora la posibilidad del "habla" del subalterno se encuentra enmarcada en los procesos de formación jerárquica de las sociedades colonizadas. El ejercicio de violencia epistémica supone que 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 autora 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 Chakravorty Spivak. "¿Puede hablar el subalterno?", en *Orbis Tertius*. Universidad Nacional de La Plata. No 6. Año 3. 1998. P. 13.

puede hablar porque no tiene un *lugar* de enunciación que le permita tal empresa. Es así como en su análisis sobre la mujer subalterna dicta una sentencia esplendida sobre la imposibilidad de ser escuchada; refiere que *el individuo subalterno como mujer no puede ser escuchado o leído todavía*, pero como es un todavía, queda abierto el derecho de que puedan ser escuchados y leídos hoy.

Lo significativo de pensar la exclusión en torno a las tesis de la conformación del sistema mundial del 1492, no es que sea la primera vez que una sociedad excluye a la otra, sino que esta exclusión toca todos los ámbitos de la vida y la existencia de los seres humanos en el mundo. Insistimos, no se trata de una tesis sustancialista y reduccionista de un hito histórico; se trata de pensar un hecho histórico que adquiere un alcance mundial por primera vez en la historia de la humanidad. Y cuando pensamos la modernidad, es necesario remitirnos a la lógica de la colonialidad, que implica como ya lo hemos visto, un ocultamiento no sólo de las prácticas violentas, sino del otro en todas sus dimensiones.

Por ello es necesario insistir en la necesidad de articular las otras miradas respecto de la modernidad, como bien lo anota Saurabh Dube, "las reflexiones sobre una modernidad única, las representaciones de la historia universal y las reificaciones de las oposiciones primordiales no son simples espectros del pasado"<sup>185</sup>, sino que son empresas de larga duración que hasta nuestros días continúan permeando nuestro mundo de vida, siguen vigentes y se reproducen ya no en los mismos términos, ahora las lógicas se han vuelto más sutiles; ello requiere por lo tanto un análisis más específico.

---

<sup>185</sup> Saurabh Dube. "Cuestiones acerca de las modernidades coloniales", en Op. Cit. Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (*coords.*). 2004. P. 15.

## Capítulo 3

### **Tres propuestas para pensar la modernidad desde una perspectiva decolonial: Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo**

#### **3.1 Breves consideraciones en torno a la construcción de la idea de América Latina. Miradas desde la herida colonial de Walter Mignolo**

##### **a) Elementos de constitución en torno a la idea de América Latina**

La propuesta de Walter Mignolo en su texto *La Idea de América Latina* se encuentra enmarcada en la crítica hacia aquellas posturas que a lo largo de la historia de la colonización del continente americano han tratado de imponer una visión sobre América Latina como un ente constituido *a priori* de la llegada de los conquistadores. Para Mignolo habría que pensar, en el sentido de O' Gorman, que América y posteriormente América Latina no son sólo una invención sino una idea. La aceptación de la denominación geográfica América responde a una estructura geopolítica impuesta, producto de un constructo imperial desde hace más o menos 500 años. El trabajo del autor argentino se centra en la perspectiva de la colonialidad; plantea que desde Las Casas hasta Marx y otros pensadores contemporáneos, el lugar de América Latina se ha pensado desde los márgenes del eurocentrismo; lo que conlleva a una articulación sesgada e ideológica de nuestra realidad.

Según estas miradas (las eurocéntricas), la historia como construcción social de la realidad, sería o es un privilegio de la modernidad europea, y para entrar en esos márgenes las poblaciones otras deberían ponerse al servicio de esa historia de manera voluntaria o por la fuerza. Para nuestro autor esto implica que todas las esferas de la vida han sido moldeadas de alguna manera por la historia de la Europa moderna, y ello ha servido para que sea vista como el modelo oficial mundial que mide la "humanidad" de las personas.

La primera consideración crítica a tomar en cuenta para la descripción de esta problemática es la que plantea que antes del 1492 América no figuraba en ningún mapa, ni siquiera dentro de los márgenes de las civilizaciones originarias. Esto es así porque los europeos no tenían conocimiento de la existencia de otra porción de tierra, y si la hubiesen tenido sería poco probable que pensarán que se encontraba habitada, debido a que durante al menos diez siglos se había configurado una imagen del mundo tripartita, como más adelante lo describiremos. .

Para Mignolo, y es la tesis principal de su trabajo, lo confuso y discutible de esta cuestión es que "una vez que el continente recibió el nombre de América en el siglo XVI y que América Latina fue denominada así en el siglo XIX, fue como si esos nombres siempre hubiesen existido"<sup>186</sup>. Para él América y América Latina son conceptos creados por europeos y criollos de ascendencia europea. Por ejemplo, el hecho de que América fuera descubierta como una entidad inexistente hasta ese momento, no suponía un problema en la genealogía del pensamiento indígena, ya que ellos mismo no se pensaban como "americanos" o como separados y ocultos del resto del mundo.

En los albores de la primera modernidad, la de España y Portugal, estos reclamaron para sí el derecho del continente en sus aspectos políticos, económicos, sociales, culturales, etc., por haber sido los "descubridores"; asimismo bautizaron al continente y dieron inicio a una nueva conformación social bajo la premisa primero de la conquista y después de la colonización. Esta nueva forma de organización social (la colonial) va a concebir la idea de que "ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Así, enterrados bajo la historia europea del descubrimiento están las historias, las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaron fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entes racionales"<sup>187</sup>.

---

<sup>186</sup> Walter Mignolo. "América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo", en *La idea de América Latina, La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa. Barcelona. 2007. P. 28.

<sup>187</sup> *Ibíd.* P. 30.

Este “dejar fuera” es uno de los grandes momentos de la constitución de América Latina en la historia mundial. Un cierto estado de “vulnerabilidad” de la población originaria frente al hombre blanco occidental puede ser vista en los diversos procesos de conformación social que van a sostener la idea de una racionalidad acabada, perfecta y superior frente a una irracionalidad, barbarie y naturaleza a la cual se debe someter.

Mignolo se pregunta cómo es que los conceptos modernidad/colonialidad han dado forma a la idea de América en el siglo XVI y de América Latina en el siglo XIX. Por un lado, señala, existe la perspectiva europea, aquella que se refiere a un periodo histórico que se remonta al Renacimiento o bien a la Ilustración; en cualquiera de los dos casos se trata de un posición intra-europea. Por el otro, desde la perspectiva de los sujetos “excolonizados”, la idea de modernidad va de la mano con la violencia de la colonialidad; habría que pensar ambas para poder organizar el conjunto de experiencias históricas de conformación, tanto de la modernidad en su sentido liberador como el de la colonialidad en su sentido violento.

De acuerdo con lo expresado, cuando se habla de América es imposible separarla de la modernidad; nacen juntas, son la representación de los proyectos imperiales y los designios del mundo creados por actores e instituciones europeas. Por ello la propuesta estaría en pensar la modernidad/colonialidad como dos caras de la misma moneda y no “como dos formas de pensamiento separados: no se puede ser moderno sin ser colonial, y si uno se encuentra en el extremo colonial del espectro, debe negociar con la modernidad, pues es imposible pasarla por alto”<sup>188</sup>; esto por supuesto en la experiencia colonial de América Latina; suponemos que si bien puede haber coincidencias con otras experiencias históricas coloniales, la realidad latinoamericana tiene sus especificidades; de ahí que lo propuesto por Mignolo nos permita pensar y analizar dichas particularidades.

---

<sup>188</sup> *Ibíd.* P. 32.



Para Mignolo esta lógica colonial opera en cuatro dominios de la experiencia humana: "1) económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; 2) político: control de la autoridad; 3) social: control del género y la sexualidad, y 4) epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad"<sup>189</sup>. Si dentro de los discursos críticos no son tomados en cuenta, estaríamos reproduciendo la lógica de la modernidad desde la perspectiva eurocéntrica, aun cuando la propuesta sea de emancipación; por tanto dice Mignolo, no es con la modernidad que se superara la colonialidad, pues la modernidad siempre necesita y produce la colonialidad.

Desde la perspectiva de la colonialidad, la idea de América es una invención europea de una limitada visión del mundo que tenían los occidentales. Dicha construcción siempre estuvo centrada sobre su propia historia (elemento etnocéntrico que poseen todas las culturas no sólo la europea, pero que en ésta adquiere singular importancia, porque ese etnocentrismo logra traspasar las barreras de sus propios límites geográficos, políticos, sociales, etc., y se plantea dentro de un orden mundial), es decir, se asume como una entidad que se mira a sí misma como completa y desde ese lugar plantea el o los caminos de los otros, no como un diálogo de epistemes, sino como una imposición.

### **b) Los barbaros y la invención del racismo moderno/colonial**

El sistema de clasificación social impuesto por la Europa occidental al tomar el control de América, supone un ejercicio de conformación social que permitiría tomar por la fuerza la tierra y el trabajo de los pueblos sometidos. Esta conformación tendría su base en la construcción ideológica del racismo. De principio, la idea de racismo en el caso que estudiamos, surge de una clasificación que presupone un modelo de humanidad trazado en las líneas de una geopolítica del conocimiento.

---

<sup>189</sup> *Ibíd.* P. 36.

Este primer momento de orden racial no supone un ejercicio sustentado en la idea de raza relacionada con el color de piel o la pureza de la sangre, sino en el nivel de similitud o lejanía con respecto a un modelo de humanidad ideal pensado por los europeos; es decir, el ordenamiento social a partir de la conquista y la colonización se fundamenta en que los “otros” seres se sitúan por debajo del gran yo europeo, no por ser negros o indios, sino porque no son seres racionales libres, según Mignolo. Será hasta el siglo XIX cuando la idea de raza acentúe el carácter de la piel y la sangre como sistema clasificadorio.

En el choque entre conquistadores y pueblos originarios el proceso de definición de los primeros hacia los segundos se fundamentó en el desconocimiento que los pueblos originarios tenían en torno a los preceptos cristianos fundamentales. Este desconocimiento comenzaría por definir el nuevo ordenamiento mundial. En el proceso de evangelización la implantación de esos preceptos por parte de los colonizadores sustentaría el primer orden de tipo racial y la construcción de lo bárbaro o lo natural como forma secundaria de humanidad. Decimos, en correspondencia con Mignolo, que este principio es racial en el sentido de que “*clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba los ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación* (cursivas del autor)<sup>190</sup>.

Para nuestro autor la clasificación racial no consiste simplemente en enunciar eres negro o eres indio, sino en plantear *no eres como yo* por lo tanto eres inferior. 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

---

<sup>190</sup> *Ibíd.* P. 43.

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 una religión verdadera ni abrazar la fe cristiana', incluso si eran 'filósofos y políticos sabios y pulidos'<sup>191</sup>.

Para Mignolo esta clasificación de alguna manera va a legitimar el orden de cosas que se establece 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.

Desde nuestra perspectiva, quisiéramos señalar que no coincidimos con la crítica de Mignolo hacia Fray Bartolomé de las Casas; si bien la argumentación que hace el teórico argentino resulta bien estructurada, creemos que el pensamiento de Las Casas trasciende su tiempo y su espacio; constituye un pensamiento de avanzada que para ese momento era inusitado; realizar un análisis presentista de su pensamiento y su

---

<sup>191</sup> *Ibíd.* Pp. 43-44.

acción, nos parece un trabajo estéril. La defensa de los indios que de Las Casas propone, es sin duda alguna una apuesta muy importante que pocos pudieron aquilatar en ese periodo.

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’”<sup>192</sup>. Elementos que desarrollamos en el capítulo dos de este trabajo.

### **c) “Occidentalismo”**

Mignolo plantea una pregunta que resulta importante para este análisis. ¿Quién se encargó de dividir el mundo en tres continentes antes del ‘descubrimiento’ del cuarto? La respuesta inmediata a este respecto estaría en que son los cristianos de occidente quienes formularon esta división del mundo, anclados en la lectura de los textos sagrados, específicamente en la historia de Noé y sus tres hijos. Europa correspondía a Jafet, Asia a Sem y África a Cam. Esta circunstancia lleva a preguntarse cómo es que nace la idea del vínculo entre los hijos de Noé y la división del mundo.

Habría que anotar que esta división cristiana del mundo pertenece a la visión particular de un grupo humano; es decir, aunque parezca que esta división ha existido siempre, la realidad es que ni los chinos, indios, aztecas o aymaras tenían configurada esta idea. La implicación de esto reside en que cuando los conquistadores comienzan el proceso de colonización, tienen en mente esta forma de entender la realidad, por lo tanto las “nuevas” tierras responderían también a una interpretación de tipo religioso; el descubrimiento de este nuevo mundo era visto como un regalo de dios.

---

<sup>192</sup> *Ibíd.* P. 47.

La justificación ideológica de esta visión tripartita del mundo se encuentra en San Agustín, quien alrededor del siglo V plantea lo señalado anteriormente. Esto revelaría que la división continental del planeta no es una división ontológica, sino una invención cristiana que posibilitó más tarde la idea de América Latina como una invención forjada desde la mirada cristiana y moderna en el siglo XVI. La dupla de cristianismo y capitalismo fueron la base del proceso de colonización que pensamos sigue vigente, aunque con matices diferentes.

En este contexto, Mignolo sugiere discutir la idea del occidentalismo como la forma que estuvo íntimamente ligada con la idea de América. Desde las tesis de O'Gorman plantea que el descubrimiento es una interpretación propia del imperio y que América se encuentra arraigada en la cosmología cristiana donde a Jafet, hijo de Noé, se le asigna la porción occidental del mundo, aquella que tiene como valor intrínseco la expansión.

Por tanto, el occidentalismo presenta dos dimensiones vinculadas entre sí, según las tesis de O'Gorman; "...por un lado sirvió para la cultura occidental en el espacio geohistórico, pero por el otro, y de manera menos visible, fijó el *locus* de enunciación privilegiado. La descripción, la conceptualización y la clasificación del mundo se realizan en Occidente: es decir, la modernidad es la descripción hecha por Europa de su propio papel en la historia y no un proceso histórico-ontológico"<sup>193</sup>, aunque bien podría ser ambas cosas a la vez.

El surgimiento de este occidentalismo a partir del siglo XVI definirá a América como la gran periferia del mundo occidental, se encontraba dentro y fuera y configuraba un orden mundial o de sistema mundo, en palabras de Wallerstein. En este contexto entendemos a la periferia como un estar dentro pero a la vez afuera en el sentido de que, para que exista un centro se necesita inventar una periferia que lo sustente (estar dentro) pero esta periferia no es reconocida como tal sino que es ocultada y devaluada (estar fuera).

---

<sup>193</sup> *Ibíd.* P. 59.

Es así como Occidente se ha constituido como la "única región geohistórica que es a la vez parte de la clasificación del mundo y *la única perspectiva que tiene el privilegio de contar con las categorías de pensamiento desde las que se describe, clasifica, comprende y 'hace progresar' al resto del mundo*"<sup>194</sup> (cursivas del autor). Para Mignolo la consecuencia de este hecho es que al convertirse en mundial, las categorías desde donde se piensa el mundo permiten solo a Europa decir lo que las cosas *son*.

Aquello que no sea coincidente con sus categorías es equívoco y corre el riesgo de acoso, demonización y en el peor de los casos de eliminación. "Después de todo '(Latino) américa' no es una 'entidad' que pueda observarse o experimentarse sino una 'idea' que se origina en los conflictos de interpretación de la diferencia colonial. Las 'diferencias' entre América Latina, Europa y Estados Unidos no son solo 'culturales' sino que son, precisamente, 'diferencias coloniales'"<sup>195</sup>.

En este contexto cobra sentido la propuesta de Santiago Castro-Gómez relativo a la *hybris* del punto cero y la mirada abstraída del dios que se mira a sí mismo. Una lucha epistémica donde la generación de "conocimientos" sólo resulta posible para los europeos. Asiáticos, africanos y latinoamericanos no sabían y no podían saber que *vivían* en un continente nombrado por otros. La matriz colonial del poder ha definido los parámetros en todas las esferas de la vida y la construcción de una historia que no es coincidente, en la mayoría de las veces, con los procesos históricos previos y presentes.

El occidentalismo es un *locus* de enunciación, antes que un campo de estudio, como se le ha tratado de ver por diversas corrientes de pensamiento. "La 'idea' de América y de 'América Latina' nació y se ha mantenido en el campo de fuerzas en el que el conocimiento y la riqueza se distribuyen de manera desigual, donde la diferencia

---

<sup>194</sup> *Ibíd.* P. 60.

<sup>195</sup> *Ibíd.* P. 61.

colonial fue silenciada por la celebración, con bombos y platillos, de las diferencias culturales”<sup>196</sup>.

### **3.2 La modernidad en América Latina desde la perspectiva de Aníbal Quijano**

#### **a) Las paradojas de la modernización de América Latina**

Hemos decidido tomar el texto *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* de Aníbal Quijano ya que supone un ejercicio previo de crítica y análisis de la modernidad y el Estado en América Latina, antes del desarrollo de sus tesis en torno a la colonialidad del poder. En este texto se pueden vislumbrar ya algunas ideas que van a sustentar su posterior propuesta y el impacto que ha tenido en los círculos que estudian la perspectiva decolonial.

Como punto de partida Quijano va a plantear una distinción en torno a la supuesta crisis de la modernidad. Para él la modernidad europea o euro-norteamericana no ha logrado homogeneizar, como algunos piensan, todas las culturas en el mundo; lo que estaría en crisis no sería la modernidad misma sino la identidad cultural europea. Señala que si bien la crisis de la modernidad (relacionándola directamente con el capitalismo y el socialismo realmente existentes) puede parecer evidente, ello solo sería una suerte de mistificación; en el fondo a lo que se estaría apelando es al triunfo irrestricto del poder del capitalismo. Sería la razón instrumental ejercida por la burguesía la que estaríamos en condiciones de poder criticar.

Quijano decide replantear el debate entre lo público y lo privado, porque considera que en ello están implicadas, virtualmente, todas y cada una de las instancias de la existencia social contemporánea. En esta coyuntura el debate por la modernización de América Latina posterior a la Segunda Guerra Mundial cobra especial relevancia, en al menos dos aspectos:

---

<sup>196</sup> *Ibíd.* P. 68.

...en primer lugar (la modernización) se ejerce por la acción y el interés de agentes no latinoamericanos, si se quiere, externos. En segundo lugar, aparece formalmente como una propuesta de recepción plena del modo de producir, de los estilos de consumir, de la cultura y de los sistemas de organización social y política de los países del capitalismo desarrollado, considerados como paradigmas de una exitosa 'modernización'<sup>197</sup>.

En este antecedente podemos encontrar uno de los elementos que van a suscitar el posterior planteamiento relativo a las tesis del 1492 como el inicio de la modernidad y el capitalismo. Junto con Wallerstein, Quijano sostendrá los planteamientos respectivos a las teorías del sistema mundo moderno/colonial. Este proceso o procesos de modernización traerían al debate las consecuencias que supuso para América Latina la modernización a la europea. Quijano llama a poner en cuestión dos derivaciones que estos métodos supusieron; en primer lugar la idea de que América Latina ha sido una receptora pasiva y tardía de la modernidad europea; en segundo lugar, la confusión entre modernidad y modernización.

Nuestro autor sostiene que si bien la modernidad como categoría se acuña en el siglo XVIII, el proceso moderno es resultado de un conjunto de cambios que afectarían a la totalidad del mundo a partir del siglo XVI; insiste en que: "el proceso de producción de la modernidad tiene una relación directa y entrañable con la constitución histórica de América Latina"<sup>198</sup> lo que para Europa significó un descubrimiento en el sentido de experiencias históricas e imaginarios diferentes a lo que cultural e ideológicamente estaban habituados.

Propone así que el descubrimiento de América Latina "produce una profunda revelación en el imaginario europeo y desde allí en el imaginario del mundo europeizado en la dominación: *se produce el desplazamiento del pasado, como sede de una para siempre perdida edad dorada, por el futuro como la edad dorada por conquistar o por*

---

<sup>197</sup> Aníbal Quijano. *Modernidad, identidad y Utopía en América Latina*. Ediciones Apartado. Lima. 1988. P. 10.

<sup>198</sup> *Ibíd.* P. 11.



*constituir*<sup>199</sup>. En ese sentido, Quijano está diciendo que uno de los primeros momentos de constitución de la modernidad serán las utopías que el descubrimiento produce en el pensamiento europeo. Lo mismo va a sugerir en relación al desarrollo de la ilustración en el siglo XVIII. Argumentará que durante ese periodo América no fue sólo una receptora sino que fue parte fundamental de ese universo en el cual se desarrolló la acumulación de experiencias ilustradas. Ambos ocurrían al mismo tiempo y se nutrían continuamente tanto en Europa como en la América colonial.

Este hecho enunciado al final del párrafo anterior, implica una paradoja que intentaremos describir a continuación. Apunta Quijano que mientras en la Europa del siglo XVIII la modernidad se difunde y florece por el desarrollo del capitalismo, en América Latina se establece una brecha entre las necesidades ideológicas de la modernidad y el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil.

En Europa, la modernidad se consolida de una cierta forma como parte de la experiencia cotidiana, al mismo tiempo como práctica social y como su ideología legitimadora. En América Latina, por el contrario, y hasta bien entrado el siglo XX, se instala una profunda y prolongada brecha entre la ideología de la modernidad y las prácticas sociales no infrecuentemente dentro de las mismas instituciones sociales o políticas. En particular, la modernidad es una forma ideológica legitimadora de prácticas políticas que van claramente en contra de su discurso, mientras las prácticas sociales modernas son reprimidas porque no pueden ser legitimadas por ninguna instancia de las ideologías dominantes<sup>200</sup>.

En esta forma ideológica de la modernidad, lo que ellos legitimaron en el centro (la liberación) se condenó en la periferia. Además de esto, sirvió de base para que cierto tipo de antagonismos entre las instituciones liberales y el poder conservador establecido en los procesos de independencia por ejemplo, puedan ser vistas como particularidades de la propia modernidad, y como movimiento de la conciencia (es importante recalcar que ocurrió lo mismo al interior de la propia Europa). Para Quijano esto no puede ser

---

<sup>199</sup> *Ibíd.* P. 12.

<sup>200</sup> *Ibíd.* P. 15.

pensado simplemente como un resultado importado o foráneo, sino que es producto de la propia realidad latinoamericana. Va a sugerir que si bien este paradoja que se reproduce en América Latina permite ver las vicisitudes del proceso de modernización que se pretendía implantar, para Europa la situación no era tan diferente, es decir, dentro del proceso de afianzamiento de la modernidad, Europa experimentaba grandes paradojas que dificultaban el anclaje más o menos firme o acabado de su propia modernidad.

Por ejemplo, en el proceso de producción de la modernidad europea, la idea de racionalidad no significaba lo mismo en cada uno de los centros productores y difusores de Europa; "podría señalarse que en los países del norte o sajones, la idea predominante de racionalidad se vincula, desde la partida, fundamentalmente a lo que desde Horkheimer se conoce ahora como la razón instrumental"<sup>201</sup>, aquella que postula la relación entre fines y medios; lo racional es lo útil. En los países del sur, la idea predominante de racionalidad "se constituye especialmente en el debate acerca de la sociedad, vinculada, en primer término, a la definición de los fines. Y esos fines son los de la liberación de la sociedad de toda desigualdad, de la arbitrariedad, del despotismo, del oscurantismo, en fin, en contra del poder existente"<sup>202</sup>.

Esta encrucijada en la cual se encontraba Europa trazaría un camino hacia el predominio operativo de una de las dos racionalidades. La que ha operado desde su establecimiento en el siglo XVIII ha sido la instrumental; ésta se impone a lo que Quijano llama la razón histórica, la razón liberadora, la que estaría en contra del poder de manera persistente y sistemática. Es en este ordenamiento de la racionalidad instrumental que se ejerce la presión hacia América Latina y hacia el proceso de modernización. Desde la mirada instrumental de la razón se pretende legitimar la sociedad unitaria y homogénea que parte de una entidad superior y acabada. Esta racionalidad estaría desposeída del valor primigenio de la modernidad (como ya lo ha propuesto Bolívar Echeverría) y estará

---

<sup>201</sup> *Ibíd.* P. 16.

<sup>202</sup> *Ibíd.*

únicamente al servicio del capital, de la productividad, de la ganancia; sería un instrumento del poder, una modernidad que se presenta como universal y única.

### **b) Pensar otra racionalidad**

Como ya se ha señalado, la modernidad que opera sobre la lógica de la racionalidad instrumental, impone el desalojo de la racionalidad histórica de las sociedades; esto ha llevado a plantear algunas posturas de rechazo absoluto a la modernidad (sin desdoblarse los matices que cada una de las modernidades pudieran tener; este rechazo se articula en el entendido de que la modernidad es una y única, la misma, inamovible y avasallante), incluidas aquellas que pretenden realizar un ejercicio de liberación. Esta forma de desposesión ha devenido, por ejemplo, en una suerte de culturalismo que propone el regreso a los elementos "propios" de cada cultura como los únicos criterios legítimos de las prácticas sociales fuera de la modernidad.

Estas posiciones, tanto la de la razón instrumental como la del culturalismo, dice Quijano, son la base de todos los fundamentalismos que actualmente prosperan en todas las latitudes y en todas las doctrinas; ambas "procuran la soberanía del prejuicio y del mito como básicos elementos de orientación de las prácticas sociales, porque solo sobre ellos puede hacerse la defensa de todas las desigualdades, de todas las jerarquías, por ominosas que fueren: de todos los racismos, chauvinismos y xenofobias"<sup>203</sup>. La crítica estaría encaminada entonces a mostrar que la crisis de la modernidad no es tal, si no se la define desde los parámetros de la razón instrumental y desde los diversos mecanismos que requiere y genera para seguir validando su supuesta legitimidad.

Lo que Quijano estaría proponiendo pensar es que los elementos de herencia cultural no deben ser vistos desde la óptica del culturalismo (ya que ésta entrañaría un borramiento radical que no mira los matices y se reduce a un regreso de las formas "tradicionales"

---

<sup>203</sup> *Ibíd.* P. 27.

como si ellas estuvieran desprovistas de contradicciones y paradojas), sino más bien reconocerlas como portadoras de un sentido histórico que se opone por igual a la razón instrumental y al culturalismo. Si como bien apuntan algunas prácticas sociales constituidas desde la reciprocidad han probado su aptitud para ser parte de la racionalidad liberadora, el entendimiento y el reconocimiento cultural tendrían que pasar por esta lógica, pensar esas formas y articular un diálogo permanente y crítico con la modernidad capitalista.

Por ello Quijano asegura que no se debe confundir el rechazo al eurocentrismo en la cultura y a la lógica instrumental del capital, con algún reclamo o rechazo absoluto de las primigenias promesas de la modernidad. Lo que propone es la *"desacralización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales; del prejuicio y del mito fundado en aquel; la libertad de pensar y de conocer; de dudar y de preguntar; de expresar y comunicar; la libertad individual liberada del individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas"* (cursivas del autor)<sup>204</sup>.

El debate actual sobre la modernidad gira en torno al ejercicio del poder y sus grandes conflictos a nivel mundial. Para América Latina este debate exige un esfuerzo de reflexión para mirarse desde otras latitudes epistémicas que puedan delinear perspectivas históricas no coloniales que a su vez permitan dar cuenta de las ambiguas relaciones con la propia historia; como bien señala Quijano, *un modo de ser de lo que nunca hemos sido*. Los efectos del proceso de modernización que han acompañado a América Latina prácticamente desde su descubrimiento, han dificultado seriamente la posibilidad, ya no de otra modernidad, sino de la realización de los principios baluartes de la modernidad histórica. Una gran alineación a escala mundial ha permitido que las posibilidades de pensar otro orden de cosas existentes sean tomadas como una imposibilidad.

---

<sup>204</sup> *Ibíd.* P. 30.

El mantenimiento de la visión referente a nuestro atraso radica en la forma en la cual se ha pensado nuestra realidad; esa forma pasiva de aquello que ya ha sido probado en otras latitudes. Como ya lo mencionaba Quijano más arriba, el “encuentro” de los dos mundos posibilitó un ejercicio nuevo de historicidad que ponía la mirada en el futuro, una apuesta por el empleo de las aptitudes humanas que permitirían comunicar las nuevas experiencias que serían comunes a todos. Había una necesidad de entender el mundo desde otro lugar que estuviese desposeído de las ataduras feudales; la razón y una nueva intersubjetividad dotarían a los seres humanos de una fuerza creadora e innovadora inusitada hasta ese momento.

Será el tiempo, esa dimensión primordial de constante transformación y transmutación de las intersubjetividades, el que clamará por la nueva realidad social, aquella sociedad que posteriormente será nombrada moderna y que como forma primera apostará por la liberación de todos los sujetos en el mundo. Es pertinente recordar que Europa venía de un largo periodo de ajuste social de sus instituciones, de procesos violentos que buscaban desprenderse de las ataduras del antiguo régimen, un hartazgo que apostaba por trazar nuevas rutas históricas de desplazamiento hacia el futuro.

No debemos olvidar que la modernidad, con todas las contradicciones y críticas que podamos establecer, es ante todo revolución de pensamiento, de acción, y de las condiciones económicas, políticas, culturales y sociales de la realidad histórica. En ocasiones pareciera perderse de vista que la modernidad sigue tan vigente hoy, que la seguimos discutiendo, sigue presente en nuestras vidas; no hablamos tan solo de aquella instrumental de la que habría que desembarazarse, sino de aquella que reclama por la liberación. Criticamos a la que ha mantenido, no sólo a los condenados de la tierra, sino a todos los seres humanos disminuidos y enajenados.

### **c) América Latina como metamorfosis de la modernidad**

Aníbal Quijano califica de laberintico al proceso por el cual Europa transitó, antes de ser moderna; laberinto que desde comienzos del siglo XVI comienza a dejar de serlo. La producción de nuevas Utopías (europeas) permitirá mirar hacia adelante; la historia y la modernidad comenzarán a ser proyectadas, cargadas hacia el futuro, siempre en interrelación con América Latina; siempre han marchado juntas, no decimos que de forma similar, ya que como hemos visto la modernidad realmente existente ha supuesto un proceso de jerarquización, en el que unos están por encima de los otros. Por ello para Quijano es solo la primigenia modernidad la que "constituye en verdad, una promesa de liberación, una asociación entre razón y liberación"<sup>205</sup>.

Es el avance histórico de la modernidad del siglo XVIII el que adquiere una importancia inusitada en ambos lados del Atlántico; no existe una radical separación entre el movimiento de la Revolución Francesa y las revoluciones de independencia; ambos movimientos fluyen en el mismo océano de la liberación y se nutren mutuamente de las experiencias particulares que cada una produce, Quijano plantea:

...el movimiento intelectual y político de la Ilustración, fue producido y practicado simultáneamente en Europa y en América. En ambos mundos, estaba empeñado el combate contra el oscurantismo que bloqueaba el desarrollo del conocimiento y reprimía la necesaria libertad de la subjetividad; contra la arbitrariedad e inequidad de las relaciones de poder social [...] contra todo lo que fuera óbice para el proceso de organización racional de la sociedad<sup>206</sup>.

Pero ¿qué fue lo que permitió que ambos procesos revolucionarios pudieran gestarse casi a la par? No se trataría solamente de una coincidencia histórica, si bien como ya hemos señalado, la historia mundo que se configura a partir del 1492 impacta de manera generalizada todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales. Para Quijano la posibilidad de que ambos procesos en pro de la liberación pudieran

---

<sup>205</sup> *Ibíd.* P. 43.

<sup>206</sup> *Ibíd.* P. 44.

coexistir, no sólo se debió a la comunicación existente entre ambas partes, sino y fundamentalmente a que en ambas se establecían los mismos procesos de una nueva configuración social; uno de los más importantes es el mercantilismo (de los siglos XVII y XVIII).

Las diferencias de estos procesos radican en el “resultado” que ambos tuvieron. Mientras en Europa comienza a gestarse el afianzamiento de un capitalismo industrial, en América Latina lejos de producirse un deslinde de lo europeo, se establecen nuevos mecanismos coloniales con el centro; no logran desprenderse del control metropolitano, sino únicamente transformar las viejas formas de colonialismo, por unas mejor articuladas y menos evidentes. Así:

...mientras la modernidad en Europa termina siendo parte de una radical mutación de la sociedad, alimentándose de los cambios que aparejaba la emergencia del capitalismo, en América Latina, desde fines del siglo XVIII en adelante, la modernidad es envuelta en un contexto social adverso, porque el estancamiento económico y la desintegración del poder que el mercantilismo articulaba, permiten que los sectores sociales más adversos a la modernidad ocupen el primer plano del poder<sup>207</sup>.

Para Quijano esa es una gran metamorfosis de la modernidad, aquella que durante largo tiempo existirá sólo como pura inteligencia, cerrada y enmarcada en un lugar muy fijo, incomunicada y casi incomunicable, dice. Esta metamorfosis de la modernidad en América Latina no supone que esté desconectada de la historia europea, ya que esto es el resultado de la relación colonial. La consolidación de larga duración de este proceso está asociada al hecho de que la dominación europea logró imponer, en contra de esa forma primigenia de modernidad liberadora, una completa instrumentalización de la razón, como ya lo hemos señalado más arriba.

Dice nuestro autor que para América Latina esa inflexión histórica fue no sólo decisiva sino catastrófica; “la victoria de la instrumentalización de la razón en servicio de la

---

<sup>207</sup> *Ibíd.* P. 45.

dominación, fue también una profunda derrota de América Latina, pues por su propia situación colonial, la producción de la racionalidad moderna estuvo aquí asociada, sobre todo, a las promesas liberadoras de la modernidad<sup>208</sup>, que como bien sabemos no ha logrado “cumplir” dichas promesas y, con base en ello, el ataque a la modernidad proviene de los lugares preponderantes de la razón instrumental. Por ejemplo, algunas teorías de la posmodernidad buscan ante todo dar por muertas las promesas de liberación, equidad y justicia; plantean la vida en la inmediatez, en el consumo excesivo y en la paulatina pérdida de la memoria (histórica); esto reafirmaría, dice Quijano, que la verdadera lucha, la más acérrima, se da entre la razón instrumental y la razón histórica.

Para finalizar su análisis, Aníbal Quijano plantea que la identidad latinoamericana es un proceso de conformación histórica que se ha dado en una relación directa con un tiempo y un espacio, diferentes de los producidos en Europa y posteriormente por Estados Unidos. Lo que en las historias europeas es secuencia, en América Latina es simultaneidad; “se trata de una historia diferente en el tiempo. Y de un tiempo diferente de la historia. Eso es lo que una percepción lineal y, peor unilineal del tiempo, unidireccional de la historia [...] no logra incorporar a sus propios modos de producir o de otorgar sentido ‘racional’, dentro de una matriz cognitiva, de su propia perspectiva<sup>209</sup>.”

Y en esta historia diferente América Latina ha construido y construye utopías de resignificación de la sociedad en su conjunto; existen, aunque en ocasiones no lo parezca, visiones centradas en la liberación de los sujetos, en la apuesta por la racionalidad histórica de esa primera modernidad que pretendía entender el mundo de otra manera. La búsqueda y la lucha por la identidad latinoamericana está atravesada sin duda alguna por estos elementos, no se trata, como expresa Quijano, de una definición identitaria en términos ontológicos, sino que es una “compleja historia de

---

<sup>208</sup> *Ibíd.* P. 47.

<sup>209</sup> *Ibíd.* Pp. 52-53.



producción de nuevos sentidos históricos, que parten de legítimas y múltiples herencias de racionalidad. Es, pues, una Utopía de asociación nueva entre razón y liberación”<sup>210</sup>.

### **3.3 El encubrimiento del indio como negación del otro, reflexiones en torno al pensamiento de Enrique Dussel**

#### **a) Seis figuras del mito de la modernidad**

Revisábamos hacia el final del capítulo dos la presencia del mito de la modernidad desde la visión de Dussel, quien argumenta y sustenta cómo es que la modernidad contiene un elemento ideológico oculto, de prácticas violentas. La conformación de este mito queda plasmada en el texto *El encubrimiento del indio: 1492 hacia el origen del mito de la modernidad*<sup>211</sup>, del que nos ocuparemos a continuación. El texto elaborado por el autor mexicano de origen argentino representa un buen ejercicio de análisis filosófico con respecto de la modernidad y su consolidación a nivel mundial.

Presentado, reelaborado y reeditado en 1994 con motivo de los 500 años del “descubrimiento” de América conmemorado en Frankfurt Alemania, este texto se propone hacer una crítica fundamental a los preceptos occidentales en torno a la configuración moderna mundial. Decidimos terminar nuestro ensayo con el análisis de esta obra ya que, por un lado logra conjuntar las posturas que hemos revisado a lo largo del trabajo, y porque al mismo tiempo se inserta en los inicios de las reflexiones decoloniales; el ascenso del neoliberalismo a inicio de los años 90 es el contexto en el cual emergen estas teorías y posturas.

---

<sup>210</sup> *Ibíd.* P. 60.

<sup>211</sup> Quisiéramos adelantar que si bien el texto elaborado por Enrique Dussel muestra un buen acercamiento a diversos problemas que ha suscitado la reflexión en torno a América Latina, no son elaboraciones emanadas de su propio pensamiento; la mayoría de lo que expone había sido ya planteado y replanteado por diversos autores y diversas corrientes del pensamiento latinoamericano y no latinoamericano. Consideramos importante mencionarlo, ya que es muy difícil encontrar referencias a dichos debates en esta obra, y pudiera prestarse a confusiones sobre el momento en el que surgen dichas reflexiones.

Existen seis figuras que van a dar sustento a la idea sobre el mito de la modernidad, su desarrollo y el ocultamiento que ha operado históricamente en la memoria de la humanidad. La primera figura del mito es la "invención" de América. Esta invención se sitúa principalmente en la cuestión del *ser*, en el enfrentamiento de los dos mundos. La visión europea parte de un supuesto erróneo; piensa desde un *reconocimiento* del ser-Asiático (como algo ya conocido), cuando en la realidad sería el *conocimiento* de un nuevo ser que no podía ser nombrado aún.

Cuando Dussel habla del ser-Asiático, habla de los pueblos originarios del continente americano; los nombra así ya que hasta la muerte de Colón existía la firme creencia de que el lugar "encontrado" era la India, como ya se ha expresado en el capítulo anterior. Esta forma en la cual los europeos concebían el "encuentro", lleva a Dussel a afirmar que el otro es inventado a partir de un imaginario erróneo que dura algunos años posteriores al "descubrimiento" de Colón (todo lo cual ya había sido probado por O' Gorman, entre otros). Sostiene al respecto, "...el ser-asiático es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del mediterráneo. Es el modo como 'desapareció' el Otro, el 'indio'; no fue descubierto como Otro, sino como "lo Mismo" ya conocido (el asiático) y sólo reconocido (negado entonces como Otro) 'en-cubierto'"<sup>212</sup>.

La segunda figura constitutiva del mito de la modernidad tiene que ver con el "descubrimiento" del nuevo continente. Este hecho va a marcar, no sólo para Dussel sino para muchos otros autores, un momento clave en la formación tanto de Europa como de América Latina. Dussel plantea el descubrimiento como una figura que es posterior a la invención de América; desde la visión tripartita del mundo había que agregar esa otra masa de tierra recién aparecida y resolver el dilema que desarticulaba esa visión, como ya lo veíamos con O' Gorman.

---

<sup>212</sup> Enrique Dussel. *El encubrimiento del indio: 1492 hacia el origen del mito de la modernidad*. Cambio XXI. México. 1994. P. 41.

Dussel por su parte intenta explicar esta idea tomando como principal referente a Américo Vespucio. Según nuestro autor, este personaje advierte un nuevo sentido del "mundo". Al retomar los viajes de Colón, en la búsqueda de las pruebas definitivas que darían fe de que la tierra que encontraron era la India, Vespucio se encuentra con que estas tierras son mucho más grandes y sus habitantes son diferentes. Dussel afirma que este hecho marca un punto importante en la toma de conciencia del haber "descubierto" un mundo nuevo.

Señala que Colón fue el primer moderno pero que es Vespucio quien logra constituir una primera subjetividad moderna. Nuestro autor explica: "un 'Mundo Nuevo' y desconocido se abría a Europa. ¡Europa se abría a un 'Mundo Nuevo'! Es decir, Europa pasaba de ser una 'particularidad citada' por el mundo musulmán a ser una nueva 'universalidad' descubridora"<sup>213</sup>. Con esta nueva conciencia, Europa comenzará el afianzamiento de su gran *yo*, que en los siglos subsecuentes y de manera universal, establecerá sus criterios epistémicos, políticos, sociales, culturales, etc., para entender a los sujetos, a la realidad y al mundo.

Con Américo Vespucio podríamos hablar de un "descubrimiento real". No se podía considerar un descubrimiento con Colón, ya que, como se ha dicho, la búsqueda que se llevaba a cabo estaba definida a partir de patrones ya conocidos, y con imaginarios formados en torno a qué era lo que se pretendía encontrar. Esto configura entonces un descubrimiento que puede entenderse no sólo como la llegada de unos sujetos a una zona geográfica insospechada para ellos, sino como la formación de ese sujeto como ente central de la historia. El descubrir le permite asumir el derecho de conquistar, civilizar, de construir (inventar) al otro, a partir de su propia condición de centralidad. La identidad que se configurará a partir de ellos es negativa, como lo refiere Quijano, porque es una imposición.

---

<sup>213</sup> *Ibíd.* P. 44.

La tercera figura es la de la conquista. Dussel entiende la conquista como una figura práctica en el terreno interpersonal que establecen las estrategias de sometimiento de orden político, económico, militar, etc., con el fin de dar un ordenamiento práctico a la nueva realidad que se comienza a configurar. En esta etapa los europeos, al haber entendido que no se encontraban situados en las Indias, comienzan un proceso de definición de los "lugares" que cada "actor" debía ocupar. El desarrollo de la conquista evidencia la conformación del *ego* europeo a través de un ejercicio de irracionalidad violenta y dominadora. El ser-europeo desde la perspectiva del conquistador va a ser "el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su 'individualidad' violenta a las otras personas, al Otro"<sup>214</sup>.

Dussel nos dice que en la figura de Hernán Cortés, hombre *moderno-práctico* se encarnan los procesos de un gran "desencuentro" con la otredad. No es un encuentro, sino más bien una confrontación violenta, una relación de conquistador-conquistado. Esta experiencia fue, dice nuestro autor, la de una "superioridad cuasi-divina del 'Yo' europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un 'Yo' violento-militar que 'codicia', que anhela riqueza, poder y gloria"<sup>215</sup>. Un mundo va a terminar y otro comenzará a formarse desde la perspectiva moderna realmente existente.

La cuarta figura del mito es la colonización del mundo de la vida. En esta figura Dussel afirma que ya no estamos en la condición de una práctica irracional sobre los cuerpos físicos, sino más bien en una práctica de violencia erótica, pedagógica, cultural, económica etc.; nos encontramos en el plano simbólico de la realidad, "es el comienzo de domesticación, estructuración, colonización del 'modo' como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana"<sup>216</sup>. Es el plano de la vida cotidiana; después de haber pasado por un momento de violencia generalizada, ahora la modificación de las prácticas cotidianas van a dar paso a un tipo de violencia menos evidente, pero no por

---

<sup>214</sup> *Ibíd.* P. 50.

<sup>215</sup> *Ibíd.* P. 56.

<sup>216</sup> *Ibíd.* P. 62.

ello menos real. Dussel hace un especial énfasis en la cuestión de la violencia erótica; de la toma del cuerpo; de la muerte del oprimido al no adherirse a las demandas de los sujetos europeos. Su experiencia está supeditada a las imposiciones de los dominadores, el "indio" no tiene ningún valor.

El conquistador mata al varón indio violentamente o lo reduce a la servidumbre, y se "acuesta" con la india. Relación ilícita pero permitida; necesaria para otros pero nunca legal [...] Se trata del cumplimiento de una voluptuosidad frecuentemente sádica, donde la relación erótica es igualmente de dominio del Otro (la india) [...] Se coloniza la sexualidad india, se vulnera la erótica hispánica, se instaura la doble moral del machismo: dominación sexual de la india y respeto puramente aparente de la mujer europea<sup>217</sup>.

El núcleo de la experiencia subjetiva de la modernidad articula la forma en la cual se experimenta la vida cotidiana en el mundo de la vida moderna. No se vive en los parámetros de la libertad y el progreso sino en la dominación, la exclusión y la violencia. Por tanto, la imposición de una experiencia que no es propia resulta en la muerte del sujeto. A los "indios" se les arrebató el tiempo y el espacio que les son propios, y se les desplaza hacia uno que ya no pertenece a su forma de ver el mundo. Al ser desplazado se resiste a este otro espacio y tiempo, al resistirse no es un ser moderno sino atrasado, arcaico sin experiencia ni historia.

En el caso de la quinta y sexta figuras, se vinculan dos perspectivas. La primera tiene que ver con la conquista espiritual, y la segunda con el encuentro de dos mundos, en el terreno de lo imaginario, donde las formas del pensamiento del "indio" intentaran ser suprimidas. Dussel plantea que cuando hablamos de estas dos perspectivas debemos observar que el dominio de los europeos sobre el imaginario de los nativos es un proceso contradictorio, ya que:

Se predica el amor de una religión (el cristianismo) en medio de la conquista irracional y violenta. Se propone de manera ambigua y de difícil interpretación, por una parte, al fundador

---

<sup>217</sup> *Ibíd.* P. 64.

del cristianismo que es un crucificado, una víctima inocente en la que se funda la memoria de una comunidad de creyentes, la iglesia; y, por otra, se muestra a una persona humana moderna con derechos universales. Y es justamente en nombre de una tal víctima y de tales derechos universales que se victimiza a los indios<sup>218</sup>.

La conquista espiritual supone un cambio en el imaginario de los indios a través de nuevas figuras de adoración. Se buscaba el adoctrinamiento y la destrucción de sus "antiguas deidades", pues las consideraban paganas, profanas, diabólicas etc.; esto permitiría implantar un nuevo orden social a partir de una divinidad trídica que daría paso a la incorporación del indio al orden cristiano. La forma para llevar a cabo este proceso de conquista era la *tabula rasa*<sup>219</sup>, "como la religión indígena es demoníaca y la europea divina, debe negarse totalmente la primera y, simplemente, comenzarse de nuevo y radicalmente desde la segunda enseñanza religiosa"<sup>220</sup>.

La resignificación de las diversas deidades puestas en una sola va a permitir reordenar el mundo de las ideas y el papel que cada uno de los sujetos tiene en la conformación histórica de la sociedad. Para Aníbal Quijano existen, en esta perspectiva, una serie de características que permitieron la dominación y la resignificación de las imágenes y los símbolos de los dominados pasan a un orden inferior, para posteriormente supeditarse

---

<sup>218</sup> *Ibíd.* P. 67-68.

<sup>219</sup> Debemos señalar que si bien el proceso de evangelización supuso un arrase de prácticamente todas las formas de veneración de los pueblos indígenas, la realidad es que dicha *tabula rasa* no se podía efectuar de manera acabada debido a la resistencia de los pueblos. Para ello los evangelizadores tuvieron que establecer un proceso de hibridación entre las tradiciones originarias y las prácticas cristinas; de ahí que hablar de una *tabula rasa* no es tan exacto. Esta conquista, según Dussel, estaba basada en cimientos débiles ya que lo único que podía visualizar y realizar era el reemplazo de la antigua visión por la nueva. Para Dussel, y en eso coincidimos con él, 'en el mejor de los casos los indios eran considerados 'rudos', 'inmaduros' que necesitaban de la paciencia evangelizadora. Eran bárbaros'. Además, 'vemos así tomarse el 'mundo de la vida', el 'sentido común' europeo como parámetro y criterio de racionalidad o humanidad. Por ejemplo: los aztecas o incas son bárbaros de segundo grado, 'porque no llegaron al uso de la escritura ni al conocimiento de los filósofos'. Por tanto deben ser instruidos' y si bien es cierto que en la clasificación social unos estaban por encima de los otros, el aniquilamiento o la *tabula rasa* habría que pensarla con más cuidado. Si analizamos la situación de nuestra sociedad actual, siguen prevaleciendo ciertas prácticas que dan cuenta de la hibridación entre el cristianismo y las cosmogonías mexicas. La veneración y tributo a la muerte que cada dos de noviembre se realiza en México es un ejemplo de esa hibridación.

<sup>220</sup> *Ibíd.* P. 70.

completamente a las nuevas figuras, los nuevos paradigmas y las nuevas epistemologías.

Serían impedidas de objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias visuales, de modo autónomo, es decir, con sus propios patrones de experiencia visual y plástica [...] Fueron compelidas a abandonar bajo represión las prácticas de relación con lo sagrado propio o realizarlas sólo de modo clandestino con todas las distorsiones implicadas. Fueron llevadas a admitir, o simular frente a los dominadores, la condición deshonrosa de su propio imaginario y de su propio y *previo universo de subjetividad*<sup>221</sup>.

Con respecto a la última figura, el encuentro de dos mundos, estamos situados frente a un eufemismo según Dussel; ¿por qué? Porque con esta expresión sólo se enmascara la violencia y se construye el mito "del nuevo mundo como una cultura construida desde la armoniosa unidad de dos mundos y culturas: europeo e indígena. Digo que hablar de 'encuentro' es un eufemismo porque oculta la violencia y la destrucción del mundo del Otro, y de la otra cultura"<sup>222</sup>.

El acontecer mítico, como llama Dussel al 1492, implica un choque de dos espacios que si bien se desarrollan en un tiempo determinado, no tienen las mismas contradicciones ni entendimiento de la realidad. El tiempo y el espacio del indio no son el mismo tiempo y espacio del europeo, aunque éste busque que el suyo sea el único. Con esta última figura de la conformación del mito de la modernidad, Dussel intenta desentrañar el proceso encubierto ideológico de la modernidad, así como la estructura de una modernidad que se conforma en dos vertientes, una validada y aceptada, la otra oculta y negada.

### **b) Tres discursos sobre la inclusión del otro: Sepúlveda, Mendieta y las Casas**

Hemos anotado las características que conforman el mito de la modernidad. Hablamos de mito, porque es el componente oculto en el proceso de la modernidad. Dussel afirma

---

<sup>221</sup> Op. Cit. Quijano. 2001. P. 122.

<sup>222</sup> Op. Cit. Dussel. 1994. P. 73.

que el nacimiento de la modernidad se da en el 1492 con el descubrimiento, pero que en ese mismo instante surge, pero se oculta, un mito (irracional) de violencia justificada. Cuando Europa se define a sí misma como la cultura superior, la más desarrollada y completa, al mismo tiempo define a las culturas indias como las inferiores, las bárbaras, las incivilizadas. Veremos en este apartado cómo se integran discursivamente estas dos visiones. Dussel afirma que "la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, 'utilidad', 'bien' del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o 'moderniza'"<sup>223</sup>.

Uno de los aspectos del mito de la modernidad consiste en no ver al indio como víctima; se le acusa de ser él mismo culpable de la violencia perpetrada en su contra. Dussel va a criticar el mito de la modernidad, contraponiéndolo a la idea de modernidad establecida a partir del siglo XVI, aquella que tiene que ver con la libertad y emancipación del hombre. Existen tres posiciones que Dussel rescata para hablar sobre este mito y la forma en la cual se buscaba que el otro quedara inserto en este nuevo orden. Tres posiciones argumentativas desde donde se busca fijar, con diversos criterios, la relación con el otro. Para cada caso, Dussel escoge una voz representativa, expresada en un personaje histórico clave.

La primera posición la expresa Ginés de Sepúlveda; éste pone un especial énfasis en la necesidad de hacer una guerra para la domesticación y civilización del indio. La segunda posición la plantea Gerónimo de Mendieta; tiene que ver con la inclusión del indio sin la guerra, aunque si ésta fuera necesaria bien podría llevarse a cabo. La tercera y última posición es la propuesta de Bartolomé de las Casas, quien defiende la inclusión del otro sin violencia y sin guerra.

La primera posición se refiere a la "Modernidad como emancipación"; el personaje a quien refiere Dussel es Ginés de Sepúlveda. Éste plantea al otro como un ser salvaje con una rudeza, barbarie excepcional e innata servidumbre; estas características van a

---

<sup>223</sup> *Ibíd.* P. 86.



justificar que considere la conquista como necesaria, y pondrá de manifiesto la superioridad de los españoles frente a los nativos. Esta posición es criticada seriamente por Dussel, al considerarla altamente cínica y despectiva por la forma en la cual se expresa el argumento sobre la necesidad de hacer la guerra para “domesticar al indio”, al “salvaje”.

Dussel refiere que el argumento de Sepúlveda sobre lo incivilizado del indio es erróneo ya que el sacerdote católico no logra mirar las conformaciones sociales e históricas que los pueblos originarios habían construido a lo largo de muchos años. Dussel ejemplifica: “indica (Sepúlveda) que el modo de vivir urbano y la construcción de tantas obras arquitectónicas, que deslumbraron a los conquistadores, aún la de los aztecas o incas, no es razón para opinar que son pueblos civilizados”<sup>224</sup>. Para nuestro autor las arquitectónicas mesoamericanas (no sólo en el nivel físico de construir edificaciones, sino en construcción social de la vida) representan un alto grado de racionalidad.

La segunda posición argumentativa es la ‘Modernización como utopía’, propuesta por Gerónimo de Mendieta. El religioso franciscano hace una comparación entre los aztecas y los hebreos en relación en que ambos vivieron en un tiempo pagano e idólatrico, y cómo Hernán Cortes aparece como un tipo de Moisés liberador de la opresión. En este sentido, si los indios se oponían a la evangelización, eran sujetos de una guerra justa. Para Dussel la posición de este misionero, a pesar de ser menos radical que la de Sepúlveda, de igual manera justifica la violencia, ya que ninguna guerra puede considerarse justa.

Para Gerónimo de Mendieta el proyecto modernizador utópico permitiría la evangelización cristiana a partir de los preceptos de la modernidad; entonces “partiendo de una Alteridad del indio, se introduce el cristianismo, la tecnología europea, y los modos de ‘policía’ urbana [...] una ‘republica de indios’ bajo el poder del Emperador,

---

<sup>224</sup> *Ibíd.* P. 87.

pero culturalmente indígena, bajo el control paternal de los franciscanos<sup>225</sup>. Dussel asevera que en esta pretensión se esconde una contradicción, un paternalismo que era duramente criticado por los colonos europeos hispánicos. Mendieta proponía que la libertad de los otros estuviera vigilada siempre por un orden superior; esto no puede entenderse como libertad, ya que a final de cuentas se estaría bajo un poder que no permitiría la emancipación y el uso autónomo de la razón emancipadora.

La tercera posición es la crítica del "mito de la Modernidad" expresada en el pensamiento de Bartolomé de las Casas. Las Casas tiene la firme convicción de que la conquista puede llevarse a cabo de una manera pacífica. Para Dussel, las Casas logra descubrir la falsedad de juzgar al sujeto (indio) de la pretendida inmadurez, "con una culpabilidad que el 'moderno' intenta atribuirle para justificar su agresión. Asume lo mejor del sentido emancipador moderno, pero descubre la irracionalidad encubierta en el 'mito' de la culpabilidad del Otro"<sup>226</sup>. Dussel considera moderna la propuesta de las Casas en tanto aboga por el primer principio emancipador y libertador de la modernidad. El fraile dominico demanda utilizar la razón de forma en que el indio y el europeo puedan conformar una sociedad incluyente sin necesidad de la violencia y en igualdad de condiciones.

La exigencia de una racionalidad que permita integrar de manera no violenta al otro va a permitir que la convivencia y el desarrollo social se unifiquen mostrando así las posibilidades de avance de cada una de las culturas en conflicto. Resulta que las Casas, según Dussel, tiene una propuesta *trans-moderna* de superación del mito (recordemos que Dussel acepta y legitima la razón emancipadora de la modernidad y propone el término *trans-modernidad* para pensar un nuevo proceso en donde el reconocimiento de la existencia de mito de la modernidad sería el primer paso para conformar una comunidad de comunicación incluyente) en donde el intento por "modernizar al indio" se pueda realizar sin destruir su alteridad, "...modernidad no enfrentada a la pre-

---

<sup>225</sup> *Ibíd.* P. 94.

<sup>226</sup> *Ibíd.* P. 95.

modernidad o a la anti-modernidad, sino como modernización desde la Alteridad y no desde *lo Mismo* del 'sistema. Es un proyecto que intenta un sistema innovado desde un momento 'trans-sistemático': desde la Alteridad creadora"<sup>227</sup>. La propuesta de Bartolomé de las Casas es una crítica desde el "centro".

Si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el 'modo' en que se desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II –y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico 'ilustrado' intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta<sup>228</sup>.

Para Dussel, como ya muchos otros lo habían señalado, Fray Bartolomé logra una crítica profunda de la violencia y la irracionalidad, poniéndose en el lado del otro, respetando la diferencia y aceptándola, siendo así capaz de vislumbrar una sociedad diferente. Sin embargo, la conquista y colonización de América y de otras sociedades en el mundo, ha mostrado que la inclusión y el respeto no fueron los preceptos guía de la conformación de un nuevo orden social.

### **c) Caída del imperio Azteca. Un ejemplo de la praxis del mito de la modernidad**

Después de haber revisado los elementos constitutivos del mito de la modernidad, así como su crítica, nos disponemos a explicar con un ejemplo cómo es que se da el proceso histórico de invasión y dominación del continente americano. Dussel pone especial énfasis en la civilización mexicana por ser una de las primeras culturas en ser dominadas. La argumentación expuesta por nuestro autor va a sostener dos cosas: 1) que el pensamiento de los mexicanos es un pensamiento racional, y 2) que los europeos no logran ver este pensamiento; por tanto no lo pueden entender.

---

<sup>227</sup> *Ibíd.* P. 96.

<sup>228</sup> *Ibíd.* P. 99.

Existen tres figuras que van a ser fundamentales en el proceso de invasión y dominación de la civilización mexicana. La primera se refiere a la parusía de los dioses; la segunda a la transformación de los dioses en invasores, y la tercera al fin del mundo azteca. En el primer elemento, la "parusía"<sup>229</sup> de los dioses desconocidos, se cree que los navegantes que vienen del mar son dioses, específicamente Quetzalcóatl. Con esta idea tanto los mexicas como los conquistadores comenzarán una "relación" que se puede definir como discontinua, desfasada por las posiciones que cada parte toma respecto a qué o quién es el otro.

En el segundo elemento, "la transformación de los dioses en invasores", cuando los mexicas descubren que los recién llegados no son dioses, suponen entonces que son invasores, tomando en cuenta todos los elementos cosmogónicos<sup>230</sup> que anunciaban el fin del imperio, coincidente con la crisis ya presente al interior del mundo mexicano, y con la hostilidad que los pueblos sometidos por ellos les mostraban. El tercer elemento es el "fin del mundo azteca". Con la dominación y la conquista los paradigmas de la sociedad mesoamericana quedarán suprimidos y serán impuestos los modelos europeos.

Para Dussel, las estructuras sociales de los mexicas estaban fundamentadas y reglamentadas según las aptitudes de cada persona. Los oficios se desarrollaban de manera funcional en relación con las necesidades del pueblo. El tlamatini, el filósofo azteca, tenía por su posición la tarea de la reflexión y el estudio del universo, la teología, etc. Recibía su educación en el Calmécac, una escuela de sabios con una estructura normativa muy bien delimitada, a la cual solo tenían acceso los nobles. Según Dussel esto va a ser fundamental para entender cómo es que se vislumbró la llegada de los españoles. El tlamatini tenía así la posibilidad de conocer su relación con el universo, a partir de un estudio riguroso, que para Dussel se puede traducir en un estudio racional, que es equiparable con los presocráticos hasta Kant, Hegel o Marx.

---

<sup>229</sup> Parusía, desde el cristianismo se entiende como la segunda venida de Cristo, para nuestro estudio entendemos la segunda venida de Quetzalcóatl.

<sup>230</sup> Véase. Miguel León-Portilla. *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. UNAM. México. 2004.

Los tres elementos mencionados anteriormente sitúan a Moctezuma II en varios predicamentos a la llegada de los españoles, en principio porque el último emperador azteca era más un tlamatini que un guerrero<sup>231</sup>. Desde esta perspectiva, la estrategia política de los colonizadores no coincidía con la filosofía de Moctezuma; por ende resultó en un no-diálogo y en un choque violento. Dussel señala, "...Moctezuma ofrece al recién llegado su trono al gobierno, el dominio sobre los aztecas, al creer que se trataba del dios Quetzalcóatl. ¿No es acaso eso justamente lo que deseaba Cortés? Pues no, Cortés no entiende el ofrecimiento y además no intenta ocupar dicho trono, esto producirá desconcierto en Moctezuma, no es el primero ni el último"<sup>232</sup>. Teniendo en cuenta lo anterior, y desde una mirada filosófica, a Moctezuma se le presentaron al menos tres posibilidades:

- 1) Que los recién llegados fueran un grupo de seres humanos, que era lo menos probable [...]
- 2) Quedaba racionalmente sólo una posibilidad: que fueran dioses. Si es así: ¿Cuáles? Todo indica –tanto en el parecer de los astrólogos como el de los tlamatinime- que debía ser Quetzalcóatl [...]
- 3) La tercera ‘posibilidad’, como otra alternativa de la segunda, que aunque retornaba Quetzalcóatl, el príncipe se confundía ahora como el principio divino, como uno de los rostros del *Ometeótl*, y esto era lo verdaderamente nefasto<sup>233</sup>.

Estas encrucijadas, ante las cuales se encontraba Moctezuma, dieron pie a que al ir descartando una por una se diera cuenta que los recién llegados eran invasores y que buscaban la dominación de su civilización. Posteriormente vino la guerra que supuso la total dominación del otro. La finalidad de Dussel de presentar estos hechos tiene que ver con la validación de sus argumentos en relación a la negación del otro por parte de los europeos, al no considerarlos sujetos activos en la historia y al encubrir su condición humana.

---

<sup>231</sup> En este sentido no queda claro a partir de qué elementos hace Dussel esta afirmación. Todo lo que circunda este elemento está plagado de datos históricos, pero en ningún momento se menciona de donde retoma esta idea o cómo puede llegar a esa conclusión.

<sup>232</sup> *Ibíd.* P. 149.

<sup>233</sup> *Ibíd.* P. 152-153.

#### **d) Pensar dos paradigmas de la modernidad**

La modernidad y su mito son dos formas de una misma acepción; una se encuentra oculta, mitificada, la otra es aceptada y validada históricamente. El mito de la modernidad ha resultado ser una máscara de la irracionalidad y la práctica violenta. Dussel indica la forma en que estas dos vertientes van de la mano; a una no la niega, la acepta y valida su legitimidad (el concepto liberador); a la otra se la rechaza y descubre como orquestadora de una conquista colonial sangrienta y excluyente (el mito).

Cuando se descubre el continente americano Europa tiene la posibilidad de desarrollar un sistema mundial político, económico y social basado en los principios modernos liberadores y emancipadores. La primera acepción de modernidad aceptada puede ser vista en relación con una emancipación de las ataduras a las que los sujetos históricos habían estado sometidos. Las promesas de libertad, equidad, justicia etc., son fundamentales para todo pensamiento humano. La segunda acepción de la modernidad como mito, es la práctica justificada de la violencia y tiene ciertos rasgos que la definen: "a) la civilización moderna se autocomprende cómo más desarrollada, superior lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica"<sup>234</sup>.

Como hemos anotado anteriormente el sesgo eurocéntrico de esta modernidad va a adquirir una forma hegemónica de dominación, donde "b) la superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros como exigencia moral"<sup>235</sup>; es decir, existe un deber de someter al otro, justificado desde la perspectiva histórica que sitúa a Europa como la nación más desarrollada; "c) el camino de dicho proceso educativo de un desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea)"<sup>236</sup>; la falacia desarrollista es parte de ese mito, en donde la particularidad europea es pensada en un sentido universal y abstracto.

---

<sup>234</sup> *Ibíd.* P. 208.

<sup>235</sup> *Ibíd.*

<sup>236</sup> *Ibíd.* P. 209.

Con la oposición del "bárbaro" para la ejecución de este proyecto es deber y obligación del civilizador utilizar cualquier instrumento y vía para llevar la libertad y la emancipación al otro: "d) como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario para destruir los obstáculos de tal modernización (la guerra justa colonial)"<sup>237</sup>. Este es uno de los principales aspectos que se critican; la guerra no puede justificarse en nombre de la libertad. Así, "e) esta dominación produce víctimas, sacrificio que es interpretado como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio: el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador"<sup>238</sup>.

El sacrificio necesario desenmascara entonces los dos últimos elementos del mito y a nuestro parecer los más concluyentes en relación a la culpabilidad de los "indios" y la "heroica" acción de los europeos: "f) para el moderno, el bárbaro tiene la culpa (al oponerse al proceso civilizador) que permite a la Modernidad presentarse no sólo como inocente sino como una 'emancipadora' de esa 'culpa' de sus propias víctimas"<sup>239</sup>. Por último "g) y por el carácter civilizatorio de la Modernidad se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos 'atrasados' (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc."<sup>240</sup>.

Es necesario, según Dussel, dar un giro; superar el mito de la modernidad y exponer de forma clara estos procesos que han negado al otro y lo han dejado fuera en la constitución histórica de la humanidad. Para esta empresa propone entonces la idea de una *trans-modernidad* que le va a dar al otro, al "indio", al esclavo, un lugar fundamental en los procesos humanos de desarrollo. "Para la superación de la Modernidad será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*."

---

<sup>237</sup> Ibíd.

<sup>238</sup> Ibíd.

<sup>239</sup> Ibíd.

<sup>240</sup> Ibíd.

Para ello la 'otra-cara' negada y victimada de la 'Modernidad' debe primeramente descubrirse como 'inocente': es la 'víctima inocente' del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la 'Modernidad' como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial"<sup>241</sup>. Dussel afirma que es necesario tener presente las dos formas de la modernidad para poder aceptar una y negar la otra; esto permitirá configurar una sociedad que pueda combatir esta irracionalidad y emprender nuevas tareas en cuanto a la reconstrucción y resignificación de las "minorías". "Proponemos entonces dos paradigmas contradictorios: el de la mera 'Modernidad' eurocéntrica, y el de la Modernidad subsumida en un horizonte mundial, donde el primero cumplió una función ambigua (por una parte, como emancipación; y, por el otro, como mítica cultura de la violencia). La realización del segundo paradigma es un proceso de 'Trans-modernidad'. Sólo el segundo paradigma incluye a la 'Modernidad/Alteridad' mundial"<sup>242</sup> .

---

<sup>241</sup> *Ibíd.* P. 210.

<sup>242</sup> *Ibíd.* P. 211.



## **Consideraciones Finales**

### **De las diversas tensiones del pensamiento decolonial.**

A lo largo de este trabajo hemos podido revisar y analizar algunas de las propuestas y críticas en torno a la modernidad. En el primer capítulo presentamos un esquema de las formas en las cuales la crítica de la modernidad se articulaba en los parámetros de la sociología, la comunicación y la filosofía. En el segundo capítulo desarrollamos algunos conceptos clave de las propuestas decoloniales. A manera de glosa pudimos establecer un mínimo marco conceptual desde donde los autores construyen sus parámetros de análisis.

En el tercer y último capítulo revisamos textos fundamentales de la obra de Dussel, Mignolo y Quijano articulados sobre un mismo eje rector, la conformación de las sociedades latinoamericanas y la crítica de la modernidad/colonialidad. Como se ha visto, este trabajo pretende reordenar los conceptos más importantes que surgen de esta reflexión con la finalidad de intentar problematizar algunas de sus tesis más importantes que nos permitan conocer mejor su posición en este debate.

Ahora bien, quisiéramos terminar nuestra investigación desarrollando algunas de las propuestas que los autores decoloniales ofrecen para dar salida a algunos problemas que ya hemos enunciado anteriormente. También deseamos poder abordar algunas críticas en torno a este pensamiento, ya que por una parte, y es necesario decirlo, la formación conceptual decolonial se encuentra en ciernes y tan solo desde los años 90 han comenzado a establecer los diferentes mecanismos desde los cuales piensan la realidad latinoamericana.

Sus tesis deben ser sometidas a un ejercicio de reflexión que nos permitan despejar dudas y confusiones para poder contribuir, si fuera posible, al esclarecimiento conceptual en el que se mueven. Es también importante mencionar que a pesar de ser

teorías relativamente nuevas, también rechazamos los lugares de la crítica fácil, aquellos que de *facto* cancelan sus postulados o rechazan dialogar. Nuestro trabajo consiste en poner en tensión los conceptos y categorías con el fin de articular una propuesta de pensamiento y acción que resulten benéficas para vastos espacios de reflexión y expresión colectiva.

Las teorías decoloniales han significado para el mundo académico una nueva forma de articular ciertos procesos de investigación en torno a la realidad latinoamericana. Estas teorías, herederas de una larga tradición crítica<sup>243</sup>, desde la teoría de la dependencia hasta los estudios poscoloniales y subalternos, se postulan como una *forma otra* de pensar y analizar los procesos políticos, económicos, sociales y culturales de las sociedades más 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 diversas filosofías negadas por occidente. Ya bien lo plantea Escobar al lanzar la pregunta "¿Por qué este grupo de latinoamericanos y latinoamericanista sienten que es necesario un nuevo entendimiento de la modernidad?"<sup>244</sup> Intentaremos responder a este cuestionamiento en las siguientes páginas.

En primer lugar, debemos decir que la concepción de la modernidad como un fenómeno netamente europeo, y que es considerada como una verdad histórica, debe ser puesta en duda porque de esta manera permitiría articular las otras historias silenciadas de los pueblos oprimidos, no sólo de América Latina sino de todo el mundo. ¿Bastaría solamente decir que existen múltiples modernidades o que la modernidad es

---

<sup>243</sup> 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 todos aquellos que han contribuido, al menos desde el "inicio" de la modernidad a pensar nuestra realidad (como ya lo indicamos en la introducción de este trabajo). Es allí donde teorías nuevas como las decoloniales se insertan.

<sup>244</sup> Op. Cit. Arturo Escobar. 2003. P. 54.

desterritorializada?; para las teorías decoloniales esto no basta, ya que supondría de principio que la modernidad está en todas partes, como una abstracción inalienable de la realidad social; ello podría generar entonces la idea de que la modernidad está ya en nosotros de una vez y para siempre.

La crítica constante de esas visiones conduciría a pensar que existe un buen número de experiencias que dan cuenta de las formas de resistir esa modernidad; por ejemplo el planteamiento de Dussel sobre la exterioridad y la *trans-modernidad*. Es necesario, según Dussel, dar un giro, superar el mito de la modernidad y exponer de forma clara los procesos que han victimizado al otro y lo han dejado fuera en la constitución histórica de la humanidad. Para ello la 'otra-cara' negada y victimada de la 'Modernidad' debe primeramente descubrirse como 'inocente': es la 'víctima inocente' del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la 'Modernidad' como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial"<sup>245</sup>.

Dussel pretende que el reconocimiento de esos otros esté precedido por una dura crítica al sistema establecido desde occidente. No pueden de ninguna manera autorreafirmarse a partir de sus propios parámetros si partimos del 1492; el proceso ya está permeado por la vida de los "indios", por tanto el inicio de la modernidad, junto con el mito (la centralidad-alteridad), nacen al mismo tiempo. Explica de manera breve que este mito debe ser superado por negación, ya que de esta forma daríamos paso a una propuesta *analéctica* y *trans-moderna*, con la cual se pretende que la alteridad negada sea incluida en los procesos históricos de la humanidad como pilar fundamental del desarrollo de las sociedades modernas.

La dominación, la violencia, la exclusión son los rasgos más característicos del mito de la modernidad; un mito sacrificial en donde el uso de la razón se convierte en irracional y descubre el lado negativo de la "libertad" y la "emancipación". En la propuesta de la

---

<sup>245</sup> Op. Cit. Dussel. 1994. Pp. 209-210.

negación de la negación pensar el lugar del otro en la historia mundial es posible, ya no como algo secundario sino como algo central y fundamental.

En relación a la *trans-modernidad*, la negación de la negación implica un ejercicio dialógico constante; no se trata de cambiar la perspectiva europea, borrarla o cancelarla sino de dar cuenta de cómo las sociedades silenciadas puedan transmitir otro tipo de discurso "afuera" de la crítica netamente europea; se trata de un principio ético que busca una superación de la modernidad, no sólo como negación absoluta de su existencia (como algunas de las teorías de la posmodernidad), sino que se trata de pensar y criticar ese lado oculto que revisábamos con Quijano, desde la perspectiva del oprimido o del condenado de la tierra como lo refiere Fanon.

Por ello la *trans-modernidad* no puede ser pensada desde un adentro de la modernidad, "sino que requiere de la acción de los grupos subalternizados, los objetos de la constitutiva violencia de la modernidad inscrita, entre otros rasgos, en la falacia desarrollista. Antes que un proyecto racional de una ética discursiva, *trans-modernidad* deviene en la expresión de una ética de la liberación"<sup>246</sup>. Para Arturo Escobar:

De ninguna manera esta exterioridad debe ser pensada como un puro afuera intocado por lo moderno. La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Esta noción de exterioridad surge principalmente por el pensamiento sobre el Otro desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación; el Otro como oprimido, como mujer, como racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza<sup>247</sup>.

En tal sentido, la perspectiva decolonial pretende realizar un ejercicio de transformación epistémica. Apoyados en el análisis del mundo moderno colonial, estos autores buscan trascender los discursos críticos en torno a la modernidad en su sentido intra-europeo y proponen más bien mirar los procesos de transformación social desde la perspectiva de

---

<sup>246</sup> *Ibíd.* P. 65.

<sup>247</sup> *Op. Cit.* Escobar. 2003. P. 63.

los oprimidos. Debemos señalar que como una pretensión de modificación de la realidad social, los estudios de la decolonialidad aún no logran articular una forma adecuada de intervención que permita tener una injerencia en la realidad social concreta porque no han trascendido las barreras de la academia; nos atrevemos a decir que su *locus* de enunciación se encuentra fundamentalmente enmarcado en el análisis y la reflexión teórica.

Como forma emergente de pensamiento, sólo logran enunciar la posibilidad de un cambio; como ejercicio político, como praxis en la vida cotidiana, no han logrado tal cometido. Esto sería una de las limitaciones que encontramos en estos estudios. Ello no implica que no valoremos su pensamiento, sólo constatamos el gran reto que significaría trascender las esferas de lo académico. Una de las grandes críticas a estas teorías radica en este punto. Asumimos entonces que la decolonialidad se encuentra en el proceso de afianzar sus principales apuestas conceptuales. Si bien retoman los movimientos sociales como ejemplificación de la posibilidad de liberación y resistencia a la modernidad capitalista, su pensamiento se ha limitado hasta ahora al análisis de dichos movimientos, al igual que se viene haciendo también desde otras posiciones epistémicas.

Sofía Soria señala que el problema que se vislumbra en algunas tesis decoloniales radica en la forma en la cual piensan lo social. Afirma que estas explicaciones posibilitan la idea de sociedades exentas de desigualdades y contradicciones, y que en el terreno de la imaginación intentan configurar una forma de sociedad que pueda “superar” de manera absoluta todas las desigualdades, como si éstas solo 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<sup>248</sup>; es decir, una sociedad “vacía” de todo rasgo occidental.

Esto a su vez daría como resultado que la crítica de la desigualdad, por parte de los teóricos decoloniales, no sea estructural, sino más bien histórico coyuntural en el sentido de que no alcanzan a discutir el papel constitutivo de dichas desigualdades en la conformación social, aunque de principio parezca lo contrario. “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<sup>249</sup>. Estos supuestos que señala la autora forman parte de un debate que han sido duramente criticados por diversos autores, ya que en el fondo del planteamiento decolonial estaría un suerte de esencialismo que plantea a las alteridades como no contaminadas o alejadas de las perversiones de occidente.

Asumimos en parte está crítica; en nuestra lectura, los decoloniales estarían diciendo que la posibilidad de que el otro, la alteridad, el oprimido, pueda establecer mecanismos otros de liberación, radica en que en ellos mismos se han interiorizado esos procesos violentos, han sufrido sus embates, y por tanto es totalmente legítimo plantear otras formas de anclaje en lo social. No se defiende la “pureza” abstracta de los pueblos indígenas o la exaltación de los oprimidos, sino la posibilidad de hacer frente a la rapacidad de algunos procesos de la modernidad, ya que en sus cuerpos y mentes la opresión se ha hecho y se hace evidente día a día.

Esta idea que acabamos de esbozar es también criticada, ya que se considera que el problema del esencialismo radica en la oposición entre la mediación conceptual y la

---

<sup>248</sup> 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.

<sup>249</sup> *Ibíd.* P. 51.

experiencia. Sofía Soria establece una discusión en torno a la crítica que Javier Franzé hace a Walter Dignolo. Esta oposición radica en la primacía que se le otorga a la experiencia y la posibilidad de ésta de representar todo un colectivo en su conjunto.

Por ejemplo, "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), y además no en la misma medida que para aquel"<sup>250</sup>. En este sentido, la postura empirista se torna esencialista, no porque otorgue un rasgo de superioridad cultural del oprimido, sino porque mira al *otro* como el único capaz de "entender" la violencia y la opresión; la conciencia del oprimido es empírica, la del opresor es teórica. Se estaría planteando, en la particular separación que ellos hacen entre teoría y praxis, un problema epistemológico relevante en ambos extremos.

En otro sentido de la crítica, el trabajo propuesto por Jeff Browitt<sup>251</sup>, hace una serie de cuestionamientos a las propuestas decoloniales. A diferencia de Sofía Soria y Javier Franzé, nos parece que Browitt reproduce "lugares comunes" de la crítica, ya que parte de asumir supuestos que no necesariamente plantean los estudios decoloniales. Afirma el autor australiano que los estudios decoloniales hacen una reducción de la modernidad al entenderla como sinónimo de colonialismo.

Esta presuposición no es correcta, ya que la tesis sobre el colonialismo y la colonialidad afirma que estos dos elementos son parte constitutiva de la modernidad, que surgen con ella, pero que no son los únicos, y que históricamente han devenido en diversas formas y mecanismos complejos que permanecen hasta las sociedades globalizadas de hoy. No es de extrañar que Dignolo y Crosfoguel analicen la situación de colonialidad en nuestros días y propongan pensar cómo es que el capitalismo, por ejemplo, ha ido

---

<sup>250</sup> 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.

<sup>251</sup> Véase. Jeff 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.

transformándose hasta llegar al neoliberalismo, creando los diversos aparatos que éste necesita para reproducirse.

Browitt comete un error de interpretación al señalar que las teorías decoloniales afirman que el colonialismo como tal surge en el 1492 y que es propio de Europa; esta idea ha sido desmentida, ya que como señala Dussel, Mignolo, entre otros, las experiencias coloniales han existido a lo largo de todos los procesos históricos de la humanidad; lo que hace a ésta particularmente diferente es que por primera vez en la historia ese colonialismo se hace mundial. De ahí que al proceder a un ejercicio crítico en torno a la modernidad (realmente existente), las tesis decoloniales afirmen que no es posible separar el colonialismo y la colonialidad, porque si bien el primero se acaba o se destruye en cierta medida, la segunda permanece hasta nuestros días.

Browitt afirma que Dussel, Mignolo y Quijano apuestan por una resolución de los problemas en torno al colonialismo y la colonialidad a partir de una cosmogonía andina o indígena. Esta tesis es imprecisa, porque como ya mencionamos en capítulos anteriores, no se trata de enaltecer o exacerbar las formas de ver el mundo de los oprimidos o de los pueblos originarios, sino de tomar algunas de las experiencias que les han permitido resistir los embates de la modernidad occidental. Estas experiencias podrían abrir un debate en torno a las formas en las cuales las sociedades de todo el mundo puedan dialogar; no se trata de aplicar fórmulas mágicas que arrasen con la modernidad o con Europa, sino de modificar los "términos de la conversación, y no sólo el contenido", como lo refiere Walter Mignolo.

¿Qué podríamos entender entonces por estudios decoloniales? El grupo de estudios sobre colonialidad nos dice que esto se refiere al conjunto heterogéneo de contribuciones y "esfuerzos teóricos e investigativos en torno a la colonialidad. Esto cubre tanto las revisiones historiográficas, los estudios de caso, la recuperación del pensamiento crítico latinoamericano (y 'subalterno'), las formulaciones (re) conceptualizadoras y las revisiones e intentos por expandir y revisar las disquisiciones



teóricas”<sup>252</sup>. Habría que anotar que es cierto que los teóricos decoloniales utilizan una terminología que a veces dificulta su comprensión.

Por pensamiento descolonial Ramón Crosfoguel y Walter Mignolo hacen referencia al universo de expresiones que dan sentido y caracterizan un pensar particular, por ejemplo pensamiento económico, pensamiento científico, etc. Lo que implica que un pensamiento particular (de cualquier índole) se genere a partir de los principios que lo definen como un tipo de actividad social; es decir, pensamiento descolonial es la actividad social que crítica, analiza y expone los paradigmas de la modernidad occidental<sup>253</sup>.

El giro descolonial, entienden los autores, tiene que ver con una opción, con un cambio y un viraje en las formas bajo las cuales se ha mirado comúnmente la modernidad; esto quiere decir que el giro descolonial (o decolonial) es una opción de pensamiento, anclado en los preceptos que hemos planteado anteriormente. Entonces, cuando hablamos de decolonialidad “se está significando un tipo de actividad (pensamiento, giro, opción) de enfrentamiento a la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad”<sup>254</sup>.

Este enfrentamiento constituye una reinterpretación del mundo tomando distancia de las perspectivas eurocéntricas de la modernidad, para pensar una propuesta decolonial desde una visión *trans-moderna* y pluriversal. Para Elena Yehia, la decolonialidad se refiere a los procesos mediante los cuales lo subalterno resiste “las reglas y las

---

<sup>252</sup> Grupo de Estudios Sobre Colonialidad. “Estudios Decoloniales: un panorama general”, en *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*. No. 6. Abril. Argentina. 2012. P. 10.

<sup>253</sup> Esto no quiere decir que todo pensamiento se encuentre en la perspectiva decolonial; la especificidad de estas teorías radica en el agregado de la colonialidad del poder, del saber y del ser.

<sup>254</sup> Ramón Crosfoguel y Walter Mignolo. “Intervenciones decoloniales: una breve introducción”, en *Tabula Rasa*. NO. 9. Julio-Diciembre. Bogotá-Colombia. 2008. P. 34.

jerarquías racializadas dentro de las cuales está confinado, desafiando la lógica de la colonialidad que los categoriza como inferiores o no bastante humanos”<sup>255</sup>.

Es decir, que las prácticas decoloniales, de liberación del pensamiento, no son exclusivas del grupo de investigación que hemos estudiado, sino que podemos encontrar una actitud decolonial en los albores del nacimiento de la modernidad/colonialidad, ya se trate de Bartolomé de Las Casas o Guaman Poma de Ayala hasta Frantz Fanon o Antonio Negri. La cuestión decolonial intenta dar cuenta de cómo los procesos epistémicos, del ser, de la naturaleza etc., han estado siempre presentes como formas resistentes y propositivas. En este sentido, no sólo la Europa moderna occidental produjo resistencias y saberes, sino que dentro de la lógica colonial han existido proyectos e ideas que buscan modificar el mundo en el que se habita.

Es importante subrayar una tensión constante en las prácticas sobre el pensamiento decolonial. ¿Cuál es la posibilidad real de no caer en supuestos que operen dentro de la misma lógica que se está criticando? Debemos asumir que las tesis decoloniales deben estar circunscritas a un espacio que permita integrar las diversas epistememas sobre el mundo; es muy útil criticar y descubrir las lógicas sobre las cuales opera la modernidad, pero es necesario traer al propio discurso aquellas que desde siempre se han opuesto o han criticado la modernidad al interior de la propia Europa o en otras latitudes que no necesariamente hayan sido colonizadas, de acuerdo a la óptica que hemos venido revisando.

El pensamiento decolonial en ningún sentido debe pretender volverse un traductor o intérprete de las otras visiones, ya que se corre el riesgo de querer hablar por y en nombre de los otros. Recordemos que el *locus* de enunciación tiene que ver con asumir las formas y los lugares desde donde hablamos; no se trata de caer en la lógica de no

---

<sup>255</sup> Elena Yehia. “Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red”, en *Tabula Rasa*. No. 6. Enero-Junio. Bogotá-Colombia. 2007. P. 97.

poder decir nada referente a un tema por no ser directamente víctima o reproductor de dicha lógica, se trata de no hablar por los otros, se trata de dialogar, escuchar y exponer aquello que pueda ser significativo en términos de mejorar nuestro entorno. Si al otro se le ha silenciado, la responsabilidad que tenemos ahora, es dejarlo hablar por sí mismo.

Para Elena Yehia si el programa modernidad/colonialidad/decolonialidad quiere "asumir el papel del traductor/intérprete de los conocimientos decoloniales en otro lado, entonces existe el riesgo de reproducir las jerarquías de conocimiento"<sup>256</sup>. Recordemos que hoy los estudios decoloniales siguen circunscritos a la academia y de alguna manera se afianzan en las prácticas que critican. Ello no le resta validez ni legitimidad a su pensamiento, sólo deseamos ubicarlos en el lugar al cual se adscriben.

Según lo expresado, Nelson Maldonado-Torres propone tres formas bajo las cuales podemos mirar el giro decolonial. En primer lugar la percepción sobre las formas de poder modernas que han producido y ocultado las diversas tecnologías en torno a la muerte de los sujetos y las comunidades. Esto haría referencia directamente a las múltiples formas en que esas tecnologías o mecanismos dan sustento a una parte de la modernidad, la más deshumanizada, la capitalista.

En segundo lugar, el giro busca centrar el debate en torno al proceso de colonización como el componente constitutivo de la modernidad, y a la descolonización como estrategias y formas contestatarias que plantean algunos cambios en las lógicas hegemónicas de la colonialidad del poder, del saber y del ser.

En tercer lugar, el giro decolonial trata de hacer una diferenciación entre la idea y el sentir por un lado, y el proyecto de descolonización por el otro. Como ya hemos mencionado, las formas de resistir y la descolonización nacen con la colonización misma. Este sentir está fundamentado en el horror producido por la modernidad, esas formas

---

<sup>256</sup> *Ibíd.* P. 102.

jerarquizantes, de esclavitud y sometimiento. La producción de pensamiento que permita desplegar otros mecanismos orientados hacia una forma distinta de mirar la realidad, se inscribiría en el proyecto de descolonización.

Este pensamiento, descolonial, tiene una diferencia explícita con el pensamiento generado en occidente. Como lo mencionamos en el capítulo dos, el reconocimiento del colonizado, a diferencia del sujeto occidental, se fundamenta no en el asombro que le produce la naturaleza o lo usual de sus relaciones de dominio, sino en la confrontación continua con la muerte, como bien refiere Maldonado-Torres: "el pensador en este caso no busca meramente hallar la verdad sobre un mundo que se le aparece como extraño, sino determinar los problemas de un mundo que se le aparece como perverso y de hallar las vías posibles para su superación"<sup>257</sup>.

Para Mignolo la descolonialidad debe ser un ejercicio constante de emancipación y liberación. Para el autor argentino las teorías críticas descoloniales surgen de los lenguajes de las categorías de pensamiento árabe, chino, africano, latinoamericano, etc., que quedaron en ruinas tras el arrase de la modernidad.

Para nosotros la descolonialidad implica un ejercicio ético-político permanente, orientado epistémicamente en una doble articulación que incluye a los colonizados y a los colonizadores, que permita hacer una crítica de ambos lados, la perspectiva crítica que plantea Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*.

Quisiéramos finalizar este trabajo exponiendo las limitaciones que consideramos tienen los estudios decoloniales; ¿cuáles son los retos y las nuevas preguntas que deberían formularse para establecer una vía de análisis más concreta y mejor articulada? Partiremos de las observaciones que Eduardo Restrepo y Axel Rojas plantean, ya que

---

<sup>257</sup> Nelson Maldonado-Torres. "La descolonización y el giro des-colonial", en *Tabula Rasa*. No. 9. Julio-Diciembre. Bogotá-Colombia. 2008. Pp. 66-67.

pensamos logran dar cuenta de los problemas conceptuales que la decolonialidad no ha logrado superar.

En primer lugar la visión de la modernidad que los autores decoloniales plantean se empobrece cuando no logran realizar un despliegue histórico más específico que muestre las diversas formas que la modernidad ha generado, tanto del lado “positivo” como del “negativo”. El no hacerlo implicaría mirar la modernidad como una unidad única, estática e inamovible. Para Restrepo y Rojas esta mirada puede ser denominada como *modernidad hiperreal* en donde el “objeto construido por estrategias definicionales pretende establecer unos criterios de identidad esencial de la modernidad como Una”<sup>258</sup>. En general la decolonialidad habla de la modernidad y no de las modernidades; esto supone entonces una mirada sesgada y cae en la trampa universalista de los objetos o los sujetos como homogéneos. Restrepo y Rojas definen este elemento desde las particularidades que no logran ver los decoloniales.

Suponer que la modernidad es Una (desdoblada en primera y segunda y modulada por la diferencia imperial y la diferencia colonial) con una suerte de esencia que mantendría idéntica a sí misma, independientemente de dónde opere, es precisamente reproducir los propios imaginarios y narrativas con los cuales ha operado lo que aparece como modernidad. Esto tiene como consecuencia la reificación de la modernidad y, para el caso de la inflexión decolonial, de lo que se identifica como su lado oscuro y constitutivo: la colonialidad<sup>259</sup>.

En este sentido, la tarea sería desarticular la mirada abstracta de la modernidad/colonialidad, y proponer un ejercicio de análisis histórico situado que logre exponer las complejidades de ambos procesos. Mirar las diferentes escalas sobre las cuales la articulación de la modernidad puede operar. Un ejercicio de descolonialidad implicaría asumir que si bien el proceso ha sido violento, también ha supuesto una forma de mirar la realidad con los prismáticos del progreso y la libertad (no en su

---

<sup>258</sup> Op. Cit. Restrepo y Rojas. P. 206.

<sup>259</sup> *Ibíd.*

sentido líneal vertical y de libertad económica) social, política, económica y cultural de las sociedades en el mundo hoy.

En segundo lugar, otra problemática estaría en que la propuesta terminológica de la decolonialidad corre el riesgo de encerrarse en pretensiones lingüísticas universalistas, al asumirse ella misma como un *pensamiento otro*. Si bien es necesario que se redefinan los términos para pensar la realidad, es necesario a su vez ser cauteloso de no reproducir la violencia epistémica que se critica.

La pretensión de verdad que en ocasiones puede encontrarse en los discursos decoloniales, no residiría en la lógica de un *pensamiento otro*, diferente y articulado en un pluriversalidad, sino en un *pensamiento otro* que es mejor, que es acabado y por tanto es verdadero. Por ello Elena Yehia se pregunta si un determinado uso de las categorías decolonial, no moderno o *trans-moderno*, puede contribuir a reproducir las pretensiones universalistas abstractas de la modernidad. Se trataría entonces de partir de una mirada incluyente, en proceso y no completada; no caer en la trampa de la soberbia, en la acusación por la acusación misma, sino en tender los puentes necesarios hacia todas las formas epistemológicas de mirar el mundo.

Si bien es necesario desarticular la colonialidad del poder, del saber y del ser, es también necesario traer a la discusión todas aquellas posturas que se preocuparon por el conjunto social, independientemente de si provienen o no de los colonizados. Habría que superar los resentimientos y los revanchismos y entender fenoménicamente los procesos que permitieron la articulación de una sociedad dividida, mancillada y violentada.

En tercer lugar habría que redefinir el papel de las culturas oprimidas en la conformación del orden mundial moderno. Existe también una marcada tendencia a mirar a las culturas oprimidas como opositoras obvias del proceso de modernidad. La "cultura", desde una visión ideologizada y populista, suele ser vista como el espacio

acabado, constituido y homogéneo donde las relaciones de todos sus miembros conviven en estrecha armonía y comparten una ideología única, que casi siempre es el rechazo de occidente. En ese sentido, algunas posiciones decoloniales consideran que una "población 'tiene' una 'cultura' y habita en un 'lugar'. Este modelo de cultura tiende a borrar la diferencia y la desigualdad *al interior* de lo que aparecen como entidades establecidas (cultura, localidad, población). Desde este modelo, la cultura se asume como comunalidad original, como algo dado en anterioridad y con una identidad establecida"<sup>260</sup>.

Resulta impropio mirar de forma tan cerrada los procesos históricos, económicos, políticos, sociales y culturales de la sociedad en general. Las contradicciones de cada cultura no se configuran en esos pequeños espacios habitables sólo para aquellos que estén de acuerdo con los ideales y las formas de entender esa realidad particular. Debemos recordar que las culturas son dinámicas y abiertas. Si bien existe un rechazo a las formas de imposición y colonización, no podemos negar que toda cultura pretende universalizar su realidad (un mundo donde quepan muchos mundos dicen los zapatistas, y aun en esa visión de la realidad existe el anhelo de hacerlo universal), y como tal siempre está en constante redefinición de su ser y su lugar en el mundo.

En cuarto lugar, las tesis decoloniales tienen una profunda debilidad en relación al análisis histórico. Parten de una visión todavía muy general. No han logrado articular matices y despliegues específicos en torno a la realidad histórica mundial. Logran presentar un panorama amplio sobre la conformación de la modernidad, centrándose por lo general sólo en la crítica de los grandes relatos y los grandes hechos, lo que implica una forma de mirar la historia con un alto grado de generalización; de ahí que en ocasiones se les pueda recriminar una suerte de esencialismo.

Para algunos de sus críticos, el punto en el que se encuentran los estudios decoloniales, podría definirse como mera elucubración filosófica, y en el mejor de los casos

---

<sup>260</sup> Ibid. P. 212.

ensayística. La tarea y el reto consistirían en un ejercicio de análisis histórico que se ancle en un serio trabajo de investigación, de campo y de búsqueda documental, que dé cuenta de las especificidades históricas que pretenden analizar. Como fruto de un primer momento de lectura nos parece que su trabajo cumple con su función, pero si no logra extenderse hacia un dominio más específico de la realidad, el discurso correría el riesgo de volverse anacrónico, cerrado y envuelto en las mismas pretensiones hegemónicas que ellos pretenden criticar.

Por último, existe en estos estudios un marcado rechazo a la utilización de la clase social como categoría analítica; si bien como lo menciona Restrepo y Rojas, existen críticas acertadas al eurocentrismo y al marxismo (en el sentido de reduccionismo de clase), es importante que estas categorías sean re trabajadas, ya que no se puede suponer de manera arbitraria que todos los oprimidos o subalternos pertenezcan necesariamente a una comunidad originaria, afro o indígena. La respuesta no estaría en proponer ahora un reduccionismo racial y cultural, sino resemantizar las categorías de clase para poder abarcar más fenómenos de la realidad social operante; mirar a los oprimidos de las grandes urbes, a los campesinos explotados, a los indígenas, a los afrodesendientes, etc. Suponer que una sola visión y una sola herramienta de análisis puede explicar todas las realidades, es imponer un marco epistémico reduccionista igual al eurocéntrico que critican.

El pensamiento decolonial tiene 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 mero espacio académico, sino que logren traspasar las barreras de aquellos que "saben". Que podamos articular un ejercicio real 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.

## Bibliografía

-Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pretextos. España. 2010

----- . *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires. 2007.

-Baudelaire, Charles. *El pintor de la vida moderna*. Cajamurcia. España. 1995.

-Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Ambivalencia*. Anthropos. España. 2005.

-Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Siglo XXI. México. 1989.

-Brunner, José Joaquín. *América Latina: Cultura y modernidad*. CONACULTA. Grijalbo. México. 1993.

-Browitt, Jeff. "La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico", en *Cuadernos Literarios*. Vol. XVIII. No. 36. Julio-Diciembre Colombia-Bogotá. 2014.

-Buck-Morris, Susan. *Hegel, Haití y la Historia Universal*. FCE. México. 2013.

-Castro-Gómez, Santiago/Crosfoguel, Ramón (eds.) *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.

-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 Crosfoguel (eds.). Siglo del Hombre editores. Universidad Central. Instituto de

Estudios Sociales Contemporáneos. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. Bogotá. 2007.

------. "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.

-Chakrabarty, Dipesh. "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*. Walter D. Mignolo (coomp.) Ediciones del signo. Duke University. Argentina. 2001.

-Crosfoguel, Ramón/Mignolo, Walter. "Intervenciones decoloniales: una breve introducción", en *Tabula Rasa*. No. 9. Julio-Diciembre. Bogotá-Colombia. 2008.

-Crosfoguel, Ramón. "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.

-Dube, Saurabh. "Cuestiones acerca de las modernidades coloniales", en *Modernidades coloniales: otros pasados historias presentes*. Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter D. Mignolo (coords.). Colegio de México. México. 2004.

-Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. FCE. México. 2015.

------. "Meditaciones Anti-cartesianas", en *Tabula Rasa*. No. 9. Julio-Diciembre. Bogotá-Colombia. 2008.

-----, *Filosofía de la cultura y la liberación*. UACM. México. 2006.

-----, "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.

-----, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 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.

-----, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta. Madrid.1998.

-----, *El encubrimiento del indio: 1492 hacia el origen del mito de la modernidad*. Cambio XXI. Colegio Nacional de Ciencias Políticas. México. 1994.

-Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo Barroco*. Ediciones Era. México. 2011.

-----, "¿Qué es la modernidad?" en, *Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones*. UNAM. México. 2009.

-----, *Definición de la Cultura*. FCE. ITACA. México. 2001.

-----, *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM. El Equilibrista. México. 1995

-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. *Los condenados de la tierra*. Julieta Campos (trad.). FCE. México. 2011.

----- . *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Abraxas. Buenos Aires. 1973.

-Foucault, Michel. "¿Qué es la ilustración?", en *Revista Actual*. No. 28. 1994. Traducción de Jorge Dávila.

-Franzé, Javier. "Fisionomía de la metafísica decolonial: lo *Damné*, una identidad sin narración", en *Tabula Rasa*. No. 18. Enero-Junio. Bogotá-Colombia. 2013.

-Frisby, David. *Fragmentos de la modernidad: teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Krakaver y Benajamin*. Visor. España. 1992.

-Gadea, Carlos A. "La dinámica de la Modernidad en América Latina: Sociabilidades e institucionalización", en *Revista Austral de Ciencias Sociales*. No 13. Chile. 2007.

-Gandarilla, José. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. Siglo XXI Editores. Anthropos. CEIICH. España-México. 2012.

-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-Colombia. 2012.

-Grupo de Estudios Sobre Colonialidad, GESCO. "Estudios Decoloniales: un panorama general", en *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*. No. 6. Abril. Argentina. 2012.

-Habermas, Jürgen. "Modernidad un proyecto incompleto", en Nicolás Casullo (ed.) *El debate Modernidad Pos-modernidad..* Editorial Punto Sur. Buenos Aires 1989.

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

-Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos*. FCE. México. 2014.

-Herrera Romero, Nireibi. *Reflexiones sobre modernidad, posmodernidad y cultura en Venezuela*. Consultado el 15 de enero de 2012 <http://www.monografias.com/trabajos31/modernidad-posmodernidad/modernidad-posmodernidad.shtml>

-Hinkelammert, Franz J. "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", en *Revista Pasos*. Departamento Ecuménico de Investigaciones. No 85. Septiembre- Octubre. San José Costa Rica. 1999.

-Kant, Immanuel. "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la Historia*. Eugenio Imaz (tdr). FCE. México. 1994.

-Lanceros, Patxi. *La modernidad cansada y otras fatigas*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2006.

-Lander, Edgardo (coomp). "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.

-Larraín, Jorge. "La trayectoria latinoamericana a la modernidad", en *Estudios Públicos*. No 66. Otoño. Chile. 1997.

-Lenkrsdorf, Carlos. *Filosofar en clave Tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa. México. 2002.

-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.

-Magallón Anaya, Mario. *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*. UNAM. CCyDEL. México. 2009.

----- . *Modernidad Alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. UNAM. CCyDEL. México. 2006.

-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 Crofoguel (eds.). Siglo del Hombre editores. Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. Bogotá. 2007.

-Martí, José. *Nuestra América*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Venezuela. 2005.

-Martín Barbero, Jesús. "Comunicación: el descentramiento de la modernidad", en *Escritos*. Revista del Centro del Lenguaje. No. 13-14. Enero-Diciembre. 1996.

------. "Comunicación: el descentramiento de la modernidad", en *Telos*. No. 36. Madrid. 1994.

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

-Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Melusina Sic. España. 2011

-Mignolo, Walter. *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.

------. *Historias locales/ diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal. España. 2003.

------. *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.



-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.

-O' Gorman, Edmundo. *La invención de América*. FCE. Biblioteca Universitaria de Bolsillo. México. 2014.

-Pratt, Mary Louise. "Repensar la modernidad", en *Espiral Estudios sobre Estado y Sociedad*. Vol. V No. 15. Mayo-Agosto. Guadalajara. 1999.

-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 Crofoguel (eds.). Siglo del Hombre Editores. Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. Bogotá. 2007.

------. "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.

------. "Qué tal raza", en *Revista Venezolana de economía y ciencias sociales*. Vol. 6. No. 1. Enero-Abril. Venezuela. 2000.

------. *Modernidad, identidad y Utopía en América Latina*. Ediciones Apartado. Lima. 1988.

-----, "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad", en *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Heraclio Bonilla (comp). Tercer mundo Editores. Flacso. Ediciones Libri Mundi. Quito. 1992.

-Quijano, Aníbal/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.

-Restrepo, Eduardo/Rojas, Axel. *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.

-Roa, Armando. *Modernidad y Postmodernidad: coincidencias y diferencias fundamentales*. Andrés Bello. Argentina. México. Chile. 1998.

-Sachs, Ignacy. "¿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.

-Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI. México. 2011.

-Sartre, Jean-Paul. "Prefacio a los Condenados de la Tierra", en *Los condenados de la tierra*. Frantz Fanon. Julieta Campos (trad). FCE. México. 2011.

-Soria, Sofía. "El 'lado oscuro' del proyecto interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión", en *Tabula Rasa*. No. 20. Enero-Junio. Bogotá-Colombia. 2014.

-Spivak, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el subalterno?", en *Orbis Tertius*. Universidad Nacional de la Plata. No 6. Año 3. 1998. P 13.

-Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI. España. 1998.

-Touraine, Alan. *Crítica de la modernidad*. FCE. México. 1994.

-Villoro, Luis. *El pensamiento moderno*. FCE. México. 2002.

-Wallerstein, Immanuel. *Universalismo Europeo. El discurso del poder*. Siglo XXI. México. Argentina. España. 2007.

-Walsh, Catherine. "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras?", en *Revista Nómadas*. No 26. Universidad Central. Abril. Colombia. 2007.

-Yehia, Elena. "Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red", en *Tabula Rasa*. No. 6. Enero-Junio. Bogotá-Colombia. 2007.

-Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. México. 2001.