

Breve introducción al *pensamiento descolonial*¹

Por el *Grupo de Estudios para la Liberación*²

Primeras palabras

La Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar; esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad³

Así habla el intelectual mexicano Leopoldo Zea⁴ en las primeras páginas de su célebre libro *La filosofía americana como filosofía sin más*. Estas punzantes palabras nos darán la clave de muchos de los interrogantes fundamentales que en adelante abordaremos en este artículo. Y no es nada casual, como veremos, que la cuestión de la filosofía, latente en el título de aquel libro, nos enfrente a la pregunta por nuestra condición de Hombres. Sucede, pues, que la historia americana ha sido centro de una compleja y conflictiva relación con Europa. Durante mucho tiempo se supuso - y muchos aún lo siguen suponiendo - que los americanos éramos sus herederos inmaduros⁵, y esto ha permitido que seamos, como diría Zea, víctimas de la “humanidad de medusa” europea, de sus penetrantes ojos llenos de juicio frente a los cuales nuestra “presunta” humanidad era evaluada, medida, calificada. De este modo, fuimos convertidos en meros objetos, en una parte más de la naturaleza, en suma, en una *humanidad de piedra*.

Pero esta actitud inquisidora, deshumanizante en más de un sentido, no es una creación *ex nihilo*; responde a un complejo entramado histórico y se despliega, fundamentalmente, al amparo de una cosmovisión europea que encuentra sus más

¹ Si bien el pensamiento descolonial se ha desplegado desde los incios de la colonialidad, su genealogía y su nombre han sido propuestos recientemente por el grupo de intelectuales del *grupo modernidad/colonialidad*, cuyos planteos recogemos aquí. Sus principales miembros son: Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo, Fernando Coronil, Eduardo Restrepo, Agustín Lao-Montes, Freya Schiwy, Javier Sajinés y José David Saldívar.

² G.E.L. está compuesto por: Bárbara Aguer, Juan Ignacio Basso, Mauro Ariel Donnantouoni Moratto, Martín Sebastián Forciniti, Esteban Mahiques, Juan Francisco Martínez Peria, Ezequiel Pinacchio, Tomás Rosner y Santiago Ignacio Sánchez San Esteban.

³ Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 2007, p. 11.

⁴ Filósofo mexicano (1912-2004), dedicó toda su vida y obra a propiciar una filosofía auténticamente latinoamericana en el marco de una emancipación de Latinoamérica de los colonialismos de todo tipo.

⁵ Véase: Lander, E., “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E. (comp.); *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2005 / Paget, H., “Entre Hume y Cugoano: Raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico” en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

hondas raíces en la filosofía de Descartes. Su tajante dualismo entre el sujeto y el objeto, así como el lugar absolutamente dependiente y pasivo que se le asigna a este último en el proceso de conocimiento, resultan de extrema importancia para comprender este punto. Al respecto, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel aclara que

para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio; es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal⁶

La perspectiva teórica cartesiana disuelve el *locus de enunciación* del sujeto de conocimiento, lo cual le permite postularlo como poseedor de una razón universal, no situada espacial o temporalmente. Con el nombre de *hybris del punto cero* el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez se ha referido a esta operación deshumanizante, mediante la cual el sujeto cognoscente (la sustancia pensante inmaterial) se cree legitimado para disponer como quiera de todo objeto de conocimiento (la sustancia extensa material). A su vez, dado que esta razón universalizada es en realidad una razón local - la europea -, cuando se encuentre con racionalidades no europeas que no comprenda las considerará como objetos de conocimiento más que como sujetos pensantes. En consecuencia, la epistemología cartesiana sirve como fundamento teórico para la actitud dominante del hombre europeo hacia dos tipos de “cosas”: la naturaleza y los seres humanos no-europeos.

El filósofo argentino Enrique Dussel ha realizado aportes fundamentales para reflexionar sobre este tópico, asegurando que

el ego cogito fue antecedido en más de un siglo por el ego conquiro (Yo-conquistó) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera Voluntad-de-Poder moderna) al indio americano⁷

En todos estos casos, como vemos, se pone al descubierto algo que muchos no querrían ver, algo que resulta ser la evidencia fundacional de la propuesta teórica que aquí nos proponemos desplegar: *a la modernidad le es inherente y constitutiva la colonialidad; y no hay, no puede haber, la una sin la otra.*

Afirmar esto es ir en contra del pensamiento y del discurso dominantes, pues la perspectiva indiscutiblemente eurocéntrica de éstos ha vedado sistemáticamente la posibilidad de asumir ese aspecto oscuro y terrible de la modernidad, que aún tanto se celebra. Es decir, sencillamente, nos ha vedado la verdad.

Si avanzamos hacia el siglo XX, podremos hallar en la obra de Martin Heidegger la misma perspectiva eurocéntrica. El *ser-ahí (Dasein)* del filósofo alemán, que, como se sostiene habitualmente, viene a re-situar la ontología como lugar privilegiado de la respuesta por el Ser, contiene la misma flagrante omisión. Así como en el pensamiento de Descartes se desvinculaba al sujeto cognoscente de todo tiempo y espacio, del mismo modo, en la filosofía heideggeriana puede apreciarse el encubrimiento de una dimensión negada del Ser: el *Ser colonial*.

⁶ Grosfoguel, R., “Descolonizando los universalismos” en: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central y Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 63, 64.

⁷ Dussel, E.; “Europa, Modernidad, y Eurocentrismo”, en Lander, E. (comp.); *Op. Cit.*, p.48.

El *damné* - que al final de nuestro escrito trataremos con más detenimiento - da cuenta en cambio, de este ominoso olvido de la filosofía europea. Frantz Fanon nos presenta en sus *condenados de la tierra*, es decir en los racializados y colonizados por Europa, la extraña condición de *no-ser*.

El filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, por su parte, lo ha sintetizado en unas pocas palabras:

el condenado es para el Dasein (ser-ahí) europeo un ser que 'no está ahí'... Estos conceptos no son independientes el uno del otro. Por esto la ausencia de una reflexión sobre la colonialidad lleva a que las ideas sobre el Dasein se hagan a costa del olvido del condenado y de la colonialidad del ser⁸

Debido a todo esto, nuestro punto de partida no podía ser otro que la crítica al eurocentrismo, la puesta en cuestión de ese lugar privilegiado que ocupó y ocupa Europa (ahora junto a Estados Unidos, conformando el imaginario occidentalista) en el ámbito del conocimiento. Pues se debe poner en evidencia la particular dimensión epistemológica que puede permitir un desarrollo filosófico del Ser que desconoce la situación real de la mayor parte de la humanidad.

Es en este sentido que la cuestión del *eurocentrismo* aparece en el centro del proyecto *modernidad/colonialidad*, eje del *pensamiento descolonial* que aquí presentaremos. Pues es precisamente el develamiento de los aspectos coloniales de la modernidad (tal como sugiere el nombre del proyecto), aquello que actúa como aglutinante para este grupo de intelectuales latinoamericanos, radicados en diversas instituciones académicas de Estados Unidos y Latinoamérica.

Por eso, siguiendo al antropólogo colombiano Arturo Escobar, podemos decir que para este grupo

la principal fuerza orientadora (...) es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos⁹

A continuación, nos abocaremos a presentar los modos en que este grupo viene a complejizar los debates contemporáneos en torno a la *modernidad/posmodernidad*, desde un singular espacio teórico para la producción del conocimiento. Creemos que la conformación y despliegue de la perspectiva descolonial es decisiva para la intervención en la discursividad de las ciencias modernas en el intento por configurar otro espacio de conocimiento. Creemos que desde ella se habilita una forma distinta de pensamiento, que da lugar a un "paradigma otro"¹⁰, o, como Escobar enfatiza, abre la posibilidad de hablar sobre "mundos y conocimientos de otro modo".

Adentrémonos pues a analizar las dimensiones de esta nueva y fructífera teoría que, si bien está siendo producida originalmente desde Latinoamérica y para los latinoamericanos, posee también proyecciones que exceden esta singular geografía.

⁸ Maldonado-Torres, N., "La topología del ser y la geopolítica del saber" en *Modernidad, Imperio, Colonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, p. 146.

⁹ Escobar, A., "Mundos y Conocimientos de otro modo", en *Revista Tabula Rasa*, Enero-Diciembre, nro. 1, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2003.

¹⁰ Véase: Mignolo, W., *Historias locales, diseños globales*, Madrid, Akal, 2003.

Principales influencias teóricas

Comenzaremos por dar cuenta de algunos de los desarrollos teóricos más importantes que precedieron históricamente al pensamiento descolonial y de los cuales éste se nutre. Nos ocuparemos en cada caso de aclarar qué es aquello que los pensadores descoloniales asumen de cada tradición teórica y en qué se distancian de cada una de ellas. Se verá que en algunos casos la relación entre el pensamiento descolonial y la teoría reseñada es muy estrecha, mientras que en otros casos es lejana, casi antagónica. Consideramos pues fundamental referirnos a: 1- la *Teoría de la dependencia*, 2- la *Filosofía de liberación*, 3- la *Teoría del Sistema-Mundo*¹¹, 4- el *marxismo*, 5- el *posmodernismo* y 6- el *poscolonialismo*.

1- Esta teoría fue desarrollada en las décadas de los '50 y '60 a partir de los debates en torno a la cuestión del desarrollo latinoamericano. Si bien existen diferencias entre las concepciones específicas de los autores asociados a esta teoría¹², podemos afirmar que todos ellos se valen de un diagnóstico y un marco conceptual comunes.

Según las teorías desarrollistas exportadas por Estados Unidos luego del fin de la Segunda Guerra Mundial, el desarrollo de un país implicaba una serie de fases preestablecidas que su economía debía atravesar tomando en cuenta internamente sus limitaciones y potencialidades, y externamente las oportunidades ofrecidas por el mercado mundial; ahora bien, para poder aprovechar estas últimas, los países sub-desarrollados debían abrir sus fronteras económicas y fomentar las inversiones extranjeras. De acuerdo con este discurso, las fases más avanzadas del desarrollo económico (representadas por Estados Unidos y Europa Occidental, el autoproclamado “primer mundo”) eran accesibles a los países sub-desarrollados siempre y cuando éstos ejecutaran las políticas económicas adecuadas.

Estos planteos, aún vigentes, fueron en aquél entonces enérgicamente rechazados, primero por la CEPAL¹³, y luego, más profundamente, por los *dependentistas*, quienes afirmaron que las teorías desarrollistas ocultaban un hecho fundamental: que el desarrollo de unos países requería, *simultánea y necesariamente*, el sub-desarrollo de otros para tener continuidad en el tiempo. Ampliemos este punto.

Según la teoría de la dependencia, existe una estructura de producción global (el capitalismo) articulada en centros y periferias. Las economías periféricas (los países sub-desarrollados) *dependen* económicamente de las centrales (los países desarrollados), y esta dependencia no es coyuntural, sino *estructural*, inherente a la lógica propia del capitalismo mundial.

Los países periféricos se caracterizan por exportar materias primas a bajo precio e importar bienes industriales a precios altos, así como por requerir inversiones que aumentan infinitamente su deuda externa. A su vez, existen en los países periféricos élites autóctonas que deciden el devenir económico de los mismos, y cuyos intereses

¹¹ Véase: Mignolo, W. (comp.); *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, pp. 9-16.

¹² Algunos de ellos: los brasileños Theotonio Dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Ruy Mauro Marini y Celso Furtado; el francés André Gunder Frank; el venezolano Silva Michelena; el mexicano Pablo González Casanova; el colombiano Mario Arrubla, etc.

¹³ Comisión Económica Para América Latina y el Caribe, una de las cinco comisiones económicas regionales creadas en 1948 por el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. La teoría de la dependencia retoma muchos de los planteos ya realizados en los '40 por quien sería el secretario ejecutivo de la CEPAL en el período 1950-1963: el economista argentino Raúl Prebisch. Véase *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas* (1948).

requieren que esta dependencia se perpetúe, aún a expensas del deterioro de la calidad de vida de la mayoría de la población. Por lo tanto, y he aquí el punto clave: el “subdesarrollo” resulta tanto una *consecuencia* como una *condición* del capitalismo en general y del “desarrollo” de las grandes potencias capitalistas mundiales en particular.

A la hora de establecer una genealogía del pensamiento descolonial, esta teoría resulta decisiva. Sobre todo a partir de su propuesta de pensar el mundo no como un conjunto de Estados-nación relativamente independientes los unos de los otros (narrativa que se deriva de la metafísica del sujeto autónomo propia de la modernidad), sino como una estructura de elementos heterogéneos, vinculados entre sí por relaciones asimétricas: relaciones de dependencia y subordinación que vuelven *irrealizables* todas las promesas de “progreso” y “desarrollo” realizadas por los dominadores a los dominados. Así, al poner en evidencia estos ocultos vínculos de dominación, la teoría de la dependencia cuestiona la idea de que el atraso de determinados países se deba a una supuesta inferioridad o incapacidad “natural” con respecto a otros a la hora de aprovechar *las oportunidades que el mercado ofrece a todos por igual* (concepción cara al liberalismo en todas sus expresiones).

Es importante señalar, entonces, que aquí hallamos un antecedente vital de las críticas que el pensamiento descolonial lanza contra la práctica moderna de dividir a los pueblos en bárbaros y civilizados, atrasados y avanzados, etc., llevando a cabo lo que se ha dado en llamar “negación de la coetaneidad”¹⁴.

Sin embargo, para el *pensamiento descolonial*, la teoría de la dependencia resulta excesivamente economicista en su enfoque, ya que en sus análisis los procesos culturales aparecen como accesorios o meros derivados de los procesos económicos. Y el *pensamiento descolonial* se ha preocupado especialmente en mostrar las relaciones de mutua influencia que se observan entre los planos cultural y económico en la constitución y perduración de la modernidad colonial eurocéntrica¹⁵.

2- La filosofía de la liberación se desarrolló en Argentina desde fines de la década de los '60 y en los '70; sus antecedentes se remontan a las teorías filosóficas de Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy¹⁶, a la *sociología de la liberación* de Orlando Fals Borda¹⁷, al movimiento de la *teología de la liberación* y a la ya mencionada *teoría de la dependencia*. Al igual que en ésta última, el nombre “filosofía de la liberación” agrupa una gran cantidad de pensadores¹⁸, disímiles en sus particularidades filosóficas, pero vinculados por sus marcos teóricos generales y sus preocupaciones. “Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo...”¹⁹ puede considerarse como la exigencia

¹⁴ Véase Fabian, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.

¹⁵ Este pasaje de un análisis excesivamente económico a uno que contempla las múltiples relaciones entre los planos económico y cultural se ve reflejado en el derrotero intelectual del sociólogo peruano Aníbal Quijano, originalmente un teórico de la dependencia, ahora un miembro prominente del grupo *modernidad / colonialidad*.

¹⁶ Filósofo peruano (1925-1974), marcó un antes y un después en la discusión en torno a la filosofía latinoamericana con su ensayo *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968); pregunta a la que respondió negativamente a causa de la dependencia económica y cultural de la región.

¹⁷ Sociólogo colombiano (1925-2008), fundó en 1959, junto a Camilo Torres Restrepo, la primera Facultad de Sociología de América Latina.

¹⁸ Algunos de sus miembros: Horacio Cerutti Guldberg, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Carlos Cullen, Julio de Zan, Aníbal Fornari, Daniel Enrique Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Agustín de la Riega, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel.

¹⁹ Dussel, E., “De la ciencia a la filosofía de la liberación”, en *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1977, p.181.

ética y metodológica que asumieron los filósofos de la liberación. Esta exigencia hacía blanco en la academia, pues proponía que las fuentes de todo pensar están constituidas no por las palabras de los sabios europeos canonizados en las universidades, sino por “las palabras del pueblo”.

Para la filosofía de la liberación la categoría “pueblo” era polisémica: podía aludir al pueblo de una nación contra un invasor externo, a una clase social explotada, a la juventud frente a la educación conservadora, a la mujer frente al hombre; es decir, a todo sujeto social que pudiera ser caracterizado como “oprimido” geopolítica, social, pedagógica o sexualmente. Y las “palabras” de este pueblo son sus *praxis de liberación* (nacionales, sociales, pedagógicas o sexuales).

La filosofía de la liberación no piensa, pues, palabras, sino realidades históricas concretas en las que se halla *situada*; en este caso, la realidad latinoamericana. Se trata de una realidad atravesada por *praxis de dominación* que configuran una *totalidad*, la que a su vez genera su propia *exterioridad*: aquellas prácticas, valores, recuerdos, etc. negados por el capitalismo en tanto carecen de sentido para el sistema, pero que tienen pleno sentido y realidad para los sujetos que igualmente las sostienen. La filosofía de la liberación encuentra en esta *exterioridad* del sistema capitalista la clave para pensar desde una perspectiva propiamente latinoamericana²⁰, y se propone convertirse en un instrumento estratégico para esas *praxis de liberación*, acompañándolas y retroalimentándolas mediante su clarificación conceptual.

El pensamiento descolonial, por su parte, retoma la propuesta metodológica de la filosofía de la liberación adoptando el punto de vista del oprimido, silenciado y subalternizado por el capitalismo eurocéntrico de la modernidad; pero su atención se ve enfocada especialmente en dos sujetos: el indígena y el negro. Como explicaremos en breve, para esta corriente la subalternización racial constituye el procedimiento axial de la colonialidad del poder, del saber y del ser. A su vez, como mostraremos, el pensamiento descolonial traduce la relación que para Dussel existe entre la *exterioridad* y la *totalidad-mismidad* mediante el concepto de *diferencia colonial*, es decir, la diferencia irreductible entre la perspectiva del colonizador y el colonizado merced de la herida colonial que este último sufrió y sigue sufriendo.

3- La formulación más influyente de la teoría del sistema-mundo se debe al sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein²¹. Deudora en gran medida de la perspectiva adoptada por los *dependentistas*, propone tomar como unidades de análisis histórico no a los pueblos o a las naciones, sino a los llamados “sistemas-mundo”. “Un sistema-mundo es un sistema social que tiene fronteras, estructuras, grupos miembros, reglas de legitimación, y coherencia. Su vida está compuesta de las fuerzas conflictivas que lo mantienen unido por tensión y lo desgarran en tanto cada grupo busca eternamente remodelarlo en su beneficio. Tiene las características de un organismo en tanto posee una vida útil durante la cual sus características cambian en algunos aspectos y permanecen estables en otros (...) la vida dentro de él es ampliamente auto-contenida, y la dinámica de su desarrollo es ampliamente interna.”²²

²⁰ Puesto que ni aún las expresiones más críticas de la filosofía moderna europea (derivadas en su mayoría del marxismo), como el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, Ernst Bloch y Jean-Paul Sartre, habían sido capaces de escapar a la lógica moderna de pensar una alternativa a la mismidad siempre desde la mismidad (dialéctica negativa), y no desde su otredad (analéctica).

²¹ Véase su obra fundacional, *The Modern World System*, en tres volúmenes (1974, 1980 y 1989). Traducción al castellano: *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI. 3 volúmenes.

²² Cfr. *Ibid.*, p. 229 (traducción propia).

Según Wallerstein, sólo han existido dos tipos de sistemas-mundo a lo largo de la historia: los *imperios-mundo* y las *economías-mundo*²³. Los primeros se caracterizan porque dentro de sus fronteras impera un único sistema político; por el contrario, dentro de los segundos coexisten varios sistemas políticos. En las *economías-mundo* se da una división extensiva del trabajo entre *estados-núcleo*, *áreas semiperiféricas* y *áreas periféricas*; existe también una *arena externa*, es decir, aquella zona que no se halla bajo la influencia de la economía-mundo. Como vemos, el análisis de los *dependentistas* se complejiza.

Según Wallerstein previamente al surgimiento del capitalismo, coexistieron en la tierra varios *imperios-mundo* y *economías-mundo*; sin embargo desde fines del siglo XV, el capitalismo se ha desarrollado hasta convertirse en la primera *economía-mundo* de alcance efectivamente *mundial*, hacia principios del siglo XX. El *sistema-mundo moderno* posee tres características fundamentales: a) un sistema económico: el capitalismo; b) un sistema político: los estados-nación; y c) una geocultura.

a) El *capitalismo* se constituye a partir de la invasión europea de los territorios que posteriormente serían bautizados con el nombre de “América”, acontecimiento a partir del cual quedan vinculados por vez primera los circuitos comerciales de Europa, Asia, África y América.

b) Por su parte, es el *sistema-mundo moderno* el que da origen a los estados-nación, y no al revés. En un principio, la hegemonía del sistema-mundo moderno es detentada por España y Portugal, para luego desplazarse hacia países del noroeste de Europa: Holanda, Inglaterra y Francia.

c) Finalmente, es recién con la Ilustración y la Revolución Francesa, en el siglo XVIII, que el sistema-mundo adquiere una geocultura, es decir, un conjunto universal de valores y reglas básicas de comportamiento.

Ahora bien, el pensamiento descolonial retoma la metáfora del *sistema-mundo moderno* para abordar el análisis del capitalismo contemporáneo, pero incorpora como fundamental diferencia la idea de que la modernidad posee un lado oscuro inseparable de ella: la *colonialidad*. Por eso, debería hablarse más propiamente de un *sistema-mundo moderno/colonial* en el cual la *colonialidad* no es una “consecuencia desafortunada” del desarrollo del capitalismo, como sostienen algunos pensadores, sino la esencia de su lógica económica y su imaginario universalista.

Este imaginario asume que el modo de vida occidental es superior a cualquier otro y que merece ser impuesto al resto del orbe; implica entonces la subalternización y el sometimiento de todo pueblo y cultura diferentes. Es por esto que para el *pensamiento descolonial*, en contra de lo planteado por Wallerstein, la geocultura del sistema-mundo no aparece con la Ilustración y la Revolución Francesa, sino mucho antes. La idea de civilización y la misión civilizadora que Europa asume en el siglo XVIII, son la continuación de la idea de cristiandad y la misión cristianizadora ya llevada adelante desde el siglo XVI. La diferencia radica en que el diseño del siglo XVIII es el resultado de un proceso de secularización que se presentó a sí mismo como una ruptura absoluta con respecto al pasado cristiano. Así, el pensamiento descolonial descubre la continuidad del eurocentrismo colonizador allí donde el sistema-mundo se ha descrito a sí mismo como ruptura con el dogma y arribo a la edad de la razón.

4- El grupo descolonial reconoce ampliamente a Marx el mérito de ser uno de los pioneros y de los más agudos analistas del mundo *moderno/capitalista*, tanto como destaca su postura ética en defensa de los oprimidos y de los subyugados por el

²³ Término acuñado por el historiador francés Fernand Braudel (1902-1985), miembro sobresaliente de la escuela de los *Annales* francesa.

capitalismo. Sin embargo, a diferencia de otras tendencias radicales latinoamericanas, los autores descoloniales no sólo no se reivindican como marxistas, sino que hacen de dicha filosofía uno de los principales blancos de sus ataques teóricos. Son varios y profundos los motivos de esta ruptura, por ello es importante analizarlos uno por uno.

En primer lugar, los descoloniales tildan de eurocéntrica a la perspectiva teórica de Marx. Consideran que su mirada está fuertemente imbuida por un discurso etnocéntrico, dicotómico y peyorativo propio del imaginario cultural de su época, cuando define a los pueblos del Tercer Mundo como salvajes, bárbaros e incapaces de desarrollarse por sí mismos; mientras que eleva a Europa a la categoría de ser la encarnación de la Razón, de la Civilización y del Espíritu del Progreso.

En esta misma línea critican la reivindicación que hace Marx - a partir de su filosofía teleológica y eurocéntrica de la historia - del colonialismo como una forma terrible y dolorosa, pero históricamente necesaria, del progreso de la humanidad hacia el comunismo. Contra Marx y sus discípulos se rebelan los descoloniales, posicionándose junto a los subalternos orientales, negros e indígenas y mostrando el horror de la colonialidad, así como la imposibilidad de dialectizar -escudándose en una lógica progresista- la destrucción de culturas enteras y la muerte de centenas de miles de hombres en nombre de un futuro venturoso sin explotados ni explotadores²⁴.

Los descoloniales también critican la caracterización que Marx hace de la relación entre modernidad, capitalismo y colonialismo. En su opinión, el filósofo alemán se equivocó al considerar este último fenómeno como una dimensión accesoria del capitalismo y de la modernidad, ya que en su opinión -y ésta sin duda es una de las tesis más fuertes y centrales del pensamiento descolonial- la *colonialidad* es una dimensión absolutamente constitutiva de la modernidad, es su “lado oscuro”, ese lado inaccesible a la mirada ingenua, incluso la del bienintencionado occidental eurocéntrico, pero viva realidad para los sufridos pueblos colonizados.

En este mismo sentido, los pensadores descoloniales también critican duramente la filosofía de la historia marxista, no sólo por constituir un gran relato teleológico y metafísico del devenir histórico, sino fundamentalmente por ser una narración unilineal basada en la experiencia europea, una canonización de la historia europea como la Historia, que según los descoloniales ha redundado en una negación de la *simultaneidad* temporal entre los pueblos de Europa y del resto del mundo. Negación que a su vez, ha traído como consecuencia directa la interpretación marxista del mundo extra-europeo como pre-capitalista, siempre definido por su “atraso” frente al presente Europeo y no por sus propias características intrínsecas. Resumiendo estos dos últimos puntos nos dice Santiago Castro-Gómez:

A pesar de reconocer que el mercado mundial fue “preparado por el descubrimiento de América” e impulsado por la expansión colonial de Europa, Marx permaneció aferrado a una visión teleológica y eurocéntrica de la historia para la cual es un fenómeno puramente aditivo- y no constitutivo- de la modernidad (...) En Marx no existió la idea clara de que el colonialismo pudiera tener algún tipo de incidencia fundamental a nivel, por ejemplo, de las prácticas ideológicas de la sociedad (...) ni, mucho menos, que

²⁴ Véase Marx, K., “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, en *New York Daily Tribune*, 8 de Agosto de 1953.

podiera jugar un papel primario en la emergencia del capitalismo y de la subjetividad moderna.(...)²⁵

Por último, los pensadores descoloniales también se suman a las críticas más “tradicionales” contra el marxismo, resaltando su excesivo economicismo, su olvido de los problemas culturales, su pronunciado esquematismo y su rigidez explicativa. En conclusión, podríamos decir que la corriente descolonial, rompe con Marx por ver en él la continuación radical y de izquierda, pero continuación al fin, de la razón moderna/eurocéntrica/colonial. Para fundar una perspectiva teórica verdaderamente radical y crítica de la *colonialidad* hacía falta ir más allá de Marx, desprenderse de su pensamiento, y ése es el salto que estos autores latinoamericanos se han atrevido a dar.

5- Por su parte, la relación teórica entre el pensamiento descolonial y el posmoderno tampoco es de lo más estrecha. En principio, podríamos decir que estos autores reconocen en los posmodernos importantes planteos críticos hacia la modernidad, que ellos no hacen más que compartir plenamente. De esta manera por ejemplo, vemos que concuerdan con Lyotard y su crítica a los grandes relatos, con Derrida y su deconstrucción del logocentrismo, con Foucault y sus análisis del discurso y de la sociedad moderna disciplinar, así como reivindican, entre otras, las banderas del anti-escencialismo y de la deconstrucción del sujeto moderno. Sin embargo son varios y absolutamente fundamentales los puntos de divergencia entre los *descoloniales* y los posmodernos. En primer lugar, aquéllos niegan que las sociedades contemporáneas hayan entrado en una etapa posterior y distinta a la moderna; en su opinión el mundo continúa preso de la modernidad con la consiguiente persistencia de la *colonialidad* en todas sus formas. Asimismo, a semejanza de lo ocurrido con el marxismo, estos autores latinoamericanos ven en los filósofos posmodernos una continuación de la perspectiva eurocéntrica y un total olvido de la problemática de la colonialidad. En conclusión, los descoloniales consideran que el posmodernismo no es más que una *crítica eurocéntrica de la modernidad*, una mirada absolutamente limitada e ineficaz para aquellos que quieren entender y transformar el mundo desde y para los subalternos de las periferias.

6- Indudablemente, es con el poscolonialismo²⁶ que el pensamiento descolonial mantiene lazos más fuertes. Los estudios poscoloniales, desarrollados desde fines de la década del '70 por intelectuales de las ex-colonias europeas en Asia y África, revelan que el colonialismo europeo ha reforzado su dominación política y económica con una dominación epistémica. La misma se ha desplegado a partir del nacimiento de las ciencias sociales en el siglo XIX, las cuales analizaron las diversas culturas de los colonizados decretando la inferioridad de sus saberes como la superioridad de la “científica y objetiva” mirada europea.

Se podría decir que el pensamiento descolonial surgió como un desprendimiento latinoamericano autónomo del tronco principal del pensamiento poscolonial. Las coincidencias son notorias, y pueden hallarse en la preocupación de ambos por estudiar y denunciar la pervivencia de los efectos del colonialismo en las sociedades contemporáneas. Asimismo, es común el interés por rescatar la experiencia de los subalternos colonizados y fundamentalmente por su voluntad de llevar adelante la deconstrucción del paradigma de la razón eurocéntrica desde los márgenes del mundo

²⁵ Castro-Gómez, S., *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2005, p. 19.

²⁶ Algunos de los más importantes teóricos poscoloniales son Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Gyan Prakash, Partha Chatterjee, Ranajit Guha y Dipesh Chakrabarty.

extra-europeo. Así, no cabe duda que comparten la misma vocación crítica, idénticos “enemigos” y similares preocupaciones teóricas. Sin embargo, existen diferencias entre ambos, que hacen del pensamiento descolonial una corriente independiente y original.

La primera diferencia importante es que los descoloniales toman como centro de sus análisis no tanto la experiencia colonial de Asia y África del siglo XIX, sino fundamentalmente la de América Latina a partir siglo XVI, momento en el cual comienza para ellos -con la conquista de América- la primera modernidad, siendo el siglo XVIII el inicio de la segunda modernidad, distinción que no hacen los poscoloniales.

La segunda diferencia, es que los descoloniales introducen el concepto de colonialidad, inexistente en los estudios poscoloniales, un fenómeno mucho más complejo y profundo que el colonialismo, que abarca no sólo dimensiones políticas, económicas y militares sino también epistemológicas y ontológicas.

Sin duda, otra relevante divergencia está dada por las influencias teóricas que reconoce la corriente descolonial. Ésta afinca su pensamiento no tanto en el posmodernismo como lo hacen Said con Foucault o Spivack y Bhabha con Derrida, sino en la riquísima tradición del pensamiento crítico latinoamericano, específicamente en las ya mencionadas teoría de la dependencia, filosofía y teología de la liberación y también en las voces de quienes llaman “pioneros” de la perspectiva descolonial, autores subalternos como Guaman Poma de Ayala, Aimé Cesaire y Frantz Fanon entre otros.

Finalmente, la última diferencia estriba en el tipo de análisis crítico que realizan los descoloniales: abandonan la mirada puramente culturalista y literaria que proponen los poscoloniales y asumen una perspectiva que busca incluir de manera compleja, dinámica, heterogénea y no determinista la dimensión económica junto con la cultural. En ese sentido, retoman críticamente la teoría del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein con el fin de otorgarle un “sustrato material”, pero no economicista, a sus estudios sobre la *colonialidad*.

Conceptos fundamentales del pensamiento descolonial

Una vez explicitados los antecedentes teóricos del *pensamiento descolonial*, presentaremos a continuación sus principales ejes conceptuales. Comenzaremos desarrollando su particular reelaboración del fenómeno histórico de la Modernidad.

1. Primera y segunda Modernidad.

En muchos de sus libros, Enrique Dussel nos muestra que el descubrimiento-invencción de América, su conquista y posterior colonización por parte de las potencias europeas, su explotación humana y económica, son producto de la Modernidad. Están contruidos según las normas del paradigma moderno y es en la estela de sus ideas donde hay que buscar la comprensión más profunda de su sentido.

Ahora bien, esta Modernidad no surge de, ni se confunde con la Ilustración europea y la configuración de un orden global universalizado en el cual Europa es amo y señor, tal como muchas veces se pretende. La *primera modernidad* comienza hacia fines del siglo XV, en una Europa en ciernes, que se halla iniciando el proceso de centralidad global; es en aquel momento que se produce –en términos de Paul Kennedy- el “milagro

europeo”²⁷, mientras se construye el nuevo sistema que será el primer sistema-mundo efectivamente mundial.

La configuración de esta Modernidad temprana es consecuencia, según Mario Casalla, de tres grandes revoluciones fundadoras que sellarán definitivamente la suerte del mundo antiguo-medieval y sentarán las bases de su mutación moderna: el Renacimiento, la Revolución Religiosa del siglo XVI (Reforma y Contrarreforma) y la Revolución Comercial operada a partir de 1400, que genera una ruptura del sistema medieval y posibilita el posterior modo de producción y vida capitalista. Esa nueva Europa particular/universalizadora, irá erigiendo a partir del mundo colonial un nuevo tipo de estructuras civilizatorias, que desde la Revolución Industrial del siglo XVIII le permitirán convertirse en una “totalidad”.

Es necesario enfatizar que dicho proceso comenzó con la supremacía mundial de España y Portugal a fines del siglo XV, que instauró el “Imperio-Mundo” conceptualizado por Dussel, para luego desplegarse una “Economía-Mundo” capitalista, como propone Wallerstein.

Es importante resaltar que esta experiencia histórica posee un carácter dinámico: la culminación de la primera modernidad se ensambla con la segunda modernidad a partir de la Revolución Industrial, un acontecimiento crucial que generará una aceleración del nivel técnico-instrumental europeo con grandes consecuencias geopolíticas. Esta segunda modernidad *no* reemplaza a la primera, sino que se le superpone y la continúa en sus aspectos esenciales hasta el presente.

Así, en Gran Bretaña primero y luego en el resto de Europa occidental, se producirá un *despegue* que le proporcionará a ese continente una hegemonía mundial (económica, militar, política y cultural)²⁸. Dicha hegemonía será transmitida al resto del mundo por la filosofía política de la Ilustración, mediante un relato que presentará a Europa como un ideal dotado de una “misión” histórica. Europa, según ella misma, es y debe ser comprendida desde una proyección universal cuyo impulso surge de la Razón que la anima y, en consecuencia, toda crisis de su existir se justifica sobre el fondo de este mandato racional.

Es este el significado preciso discutido por Dussel, quien desarrolla lo que ha denominado “mito de la Modernidad” con la finalidad de proponer el sendero para especificar los términos de su superación.

2. Mito de la Modernidad.

Según Dussel:

Semánticamente la palabra “Modernidad” contiene ambiguamente dos contenidos:

- 1) Por su contenido primario y positivo *conceptual*, la “Modernidad” es emancipación racional. La emancipación como “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano.
- 2) Pero, al mismo tiempo, por su contenido secundario y negativo *mítico*, la “Modernidad” es justificación de una praxis irracional de violencia²⁹

²⁷ Véase Kennedy, P., *Auge y caída de las potencias*, Madrid, Plaza & Janes, 1992.

²⁸ Véase Hobsbawm, E., *La era del Imperio*, Barcelona, Crítica, 2006.

²⁹ Dussel, E., *El encubrimiento del otro*, La Paz, Plural Editores, 1994, p. 175.

Dicha ambigüedad es desplegada en el imaginario eurocéntrico de acuerdo al siguiente itinerario:

- a) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica);
- b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral;
- c) 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”);
- 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 la tal modernización (la guerra justa colonial);
- e) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), 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 (del colonizado, esclavo africano, de la mujer, de la destrucción ecológica de la tierra, etc.);
- f) Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas³⁰

En miras de redimir a las víctimas, algo sólo posible tras la asunción del mito de origen, Dussel propone la superación de la “Modernidad” ya no como post-modernidad ni a la manera de cualquier otra crítica intra-europea, sino desde la *Trans-modernidad*.

Con esta propuesta se denuncia como irracional a la violencia de una Modernidad articulada y atravesada por la *razón mítico-sacrificial* y se apunta, como contrapartida, a la afirmación de la “razón del Otro”. Es necesario, en otras palabras, negar la negación del mito de la Modernidad. Pues sólo cuando se niega el mito civilizatorio y la inocencia de la violencia concomitante, reconociéndose la injusticia de la praxis sacrificial ejercida por Europa fuera de ella, se vuelve posible superar la limitación esencial de la “razón emancipadora”.

De esta manera la razón moderna puede ser trascendida, ya no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica. Se trata de una Trans-modernidad presentada como proyecto mundial de liberación, que no apunta a que un particular universalizante imponga violentamente sobre el Otro su razón, sino a que la Alteridad se realice en igualdad de condiciones.

Esta propuesta, por otra parte, deja en evidencia que el éxito del poder de la modernidad, en su afán de subsumir y borrar lo que se configuraba como no-moderno, no ha sido absoluto. Para plantearlo en otros términos: las ‘culturas’ que han sido sometidas durante los últimos siglos a la pretendida predominancia de la cultura occidental, no han sido arrasadas ni han sucumbido. Al contrario, las diferentes culturas “producen una ‘respuesta’ variada al desafío moderno e irrumpen renovadas en un horizonte cultural ‘más allá’ de la Modernidad”³¹.

³⁰ *Ibid.*, pp. 175-176.

³¹ Dussel, E., *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2007, p.187 y ss.

La Trans-modernidad correspondería, en suma, al proyecto alimentado por esta exterioridad que no ha sido subsumida y que se constituye en fuente de unos *más allá* de la Modernidad europea.

3. La colonialidad del poder

Este concepto ha sido aceptado y utilizado desde el cuerpo general de estudiosos de la red *modernidad/colonialidad*, si bien cada autor le ha impreso diversos matices. Por eso, nos centraremos en la original formulación de su forjador, el sociólogo peruano Aníbal Quijano.

3.1. Sistema-Mundo, Colonialidad y Poder

Para abordar y comprender la *colonialidad del poder*, se hace necesario analizar dos cuestiones primordiales: ¿a qué se refiere Quijano con *colonialidad*? y ¿cuál es su definición de *poder*?

Comencemos aclarando que el término es acuñado por Quijano a inicios de la década de los noventa. Lo introduce por primera vez en un artículo que escribió junto al ya mencionado Immanuel Wallerstein, que llevaba por título “La americanidad como concepto y el lugar de las Américas en el sistema-mundo moderno”. En este texto, Wallerstein retomaba su análisis a largo plazo de la formación de la *economía-mundo moderna*, constituida según él a partir del siglo XVI, con el descubrimiento del continente americano y debido a la conformación de un nuevo circuito comercial atlántico euro-centrado. En este marco general de la teoría del sistema-mundo Quijano incorporó su noción de *colonialidad*.

Si bien la modernidad europea en su expansión mundial conduce hacia la formación del colonialismo, la idea de *colonialidad* trasciende las implicancias de aquél fenómeno, dando cuenta de la permanencia y prolongación en el tiempo de las estructuras que permitieron la formación del sistema capitalista. De este modo la *colonialidad* excede al colonialismo, aunque están íntimamente relacionados.

Para Quijano, con el “descubrimiento” de América y la subsiguiente colonización, se forja un nuevo patrón de poder mundial en el cual la modernidad europea queda anudada inexorablemente a la *colonialidad* de las periferias.

Extinguido el colonialismo como sistema político formal – dirá Quijano-, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial³²

Pero para poder analizar debidamente el significado del concepto *colonialidad del poder*, resulta esencial que nos detengamos en la concepción de *poder* de Quijano. En sus propias palabras:

el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) [...] la naturaleza y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la

³² Quijano, A., *Raza, etnia y nación en Mariátegui*, Lima, Amauta, 1992, p. 1.

especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e ínter subjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios³³

Observamos, entonces, que la especificidad del concepto está cimentada sobre una visión del poder centrada en las relaciones sociales. La dominación, la explotación y el conflicto devienen constitutivos del poder y encuentran su basamento en la idea, derivada en parte del materialismo histórico del cual proviene Quijano, de que existe una apropiación de los productos de la vida social en los cinco ámbitos mencionados.

Sin embargo, es importante resaltar que la postulación de estas cinco dimensiones implica un notorio distanciamiento de Quijano respecto al marxismo, para el cual la contradicción principal que estructura y otorga sentido a las demás es la del capital y el trabajo. Dice Quijano:

para el materialismo histórico –la más eurocéntrica de las versiones de la heterogénea herencia de Marx–, las estructuras sociales se constituyen sobre la base de las relaciones que se establecen para el control del trabajo y sus productos³⁴

Quijano, en cambio, no otorga tal prioridad a la dimensión del trabajo, sus recursos y sus productos, planteando otra manera de relacionar dichas dimensiones: habla de la *heterogeneidad histórico-estructural* que es propia del actual patrón de poder capitalista, ofreciéndonos la más potente de sus herramientas teóricas.

3.2. Heterogeneidad histórico-estructural, clasificación social y raza.

De acuerdo a lo expuesto previamente, la conquista del continente americano y su integración al sistema-mundo constituye una de las instancias fundamentales en la formación del sistema capitalista. La constitución de este sistema supone la aparición de un nuevo *patrón de poder* que estructura las relaciones sociales, en tanto conflictivas, de dominación y explotación. Ahora bien, la postulación de Quijano de los cinco ámbitos de existencia social supone también una explicación de la manera en que esas dimensiones se articulan bajo el nuevo patrón de poder capitalista:

se trata siempre de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos, es decir, que provienen de historias específicas y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes, sino también discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo³⁵

Esta articulación de elementos heterogéneos cristalizará, por ejemplo, en los diferentes papeles que jugarán América y Europa en el sistema capitalista mundial. En

³³ Quijano, A., “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (eds.), *Op. Cit.*, p. 96.

³⁴ *Ibid.*, p. 97.

³⁵ *Ibid.*, p. 98.

lo que al control del trabajo respecta, si en Europa el capitalismo tuvo su expresión en el desarrollo de relaciones asalariadas, en América se desarrollaron formas de control del trabajo más cercanas a la servidumbre y la esclavitud.

(...) todo el resto de las regiones y poblaciones incorporadas al nuevo mercado mundial y colonizadas o en curso de colonización bajo dominio europeo, permanecían básicamente bajo relaciones no-salariales de trabajo, aunque, desde luego, ese trabajo, sus recursos y sus productos, se articulaban en una cadena de transferencia de valor y de beneficios cuyo control correspondía a Europa Occidental³⁶

De acuerdo con Quijano, las formas de control del trabajo predominantes en América no deben ser llamadas “pre-capitalistas” al modo marxista, sino que son propiamente capitalistas. Esto se debe a que el capitalismo no es pensado por Quijano como un fenómeno que surge en diversas regiones del mundo según su grado de desarrollo, sino que se trata de un sistema mundial caracterizado por su *heterogeneidad histórico-estructural*. De esta manera, el capital *articula* diferentes tipos de relaciones sociales.

En su artículo “Raza, Etnia y Nación en Mariátegui”, la conceptualización de la heterogeneidad del sistema capitalista revela implicancias en procesos que no son solamente los de explotación del trabajo por el capital, sino también de producción de nuevas identidades históricas; es decir, que el proceso de constitución del nuevo patrón de poder mundial no es meramente económico sino que implica, al mismo tiempo, la formación de nuevas relaciones sociales intersubjetivas.

Entonces, para la producción del nuevo patrón de poder mundial que nace en América, convergen dos procesos disímiles: por un lado, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, sus recursos y productos en torno al capital y el mercado mundial; y por otra parte,

la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros³⁷

En consecuencia, la idea de *raza* se suma al *capital* como eje esencial del patrón de poder mundial moderno, articulando los cinco ámbitos de existencia social y otorgando legitimidad a la dominación impuesta por el colonialismo:

En la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas, y en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población³⁸

³⁶ Quijano, A., “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.), *Op. Cit.*, p. 206.

³⁷ *Íbid.*, p.202.

³⁸ *Íbid.*, p. 202.

La idea de raza asociada a características fenotípicas (fundamentalmente el color de piel), es para Quijano un invento moderno que opera eficazmente en la constitución de prácticas y representaciones involucradas en la dominación y explotación de un grupo de gente sobre otro (de los europeos sobre los no-europeos). Estos dispositivos, producto de la situación colonial, conservan su vigencia hasta el presente.

4. *Diferencia imperial, diferencia colonial*

Esta valiosa herramienta de análisis brindada por Quijano, hace patente la necesidad de una geopolítica que detalle el modo en que la *colonialidad del poder* se configura históricamente en las distintas partes del mundo y del tipo de relación que se entabla entre las mismas.

Para el *pensamiento descolonial* existen dos conceptos que permiten entender el *sistema mundo moderno/colonial* desde la colonialidad del poder: la *diferencia imperial* y la *diferencia colonial*. Ambas se refieren a la construcción histórica de las identidades; pero mientras la primera mienta el tipo de relación que se establece entre quienes adoptan una perspectiva imperial (imposición unilateral del propio *diseño global* sobre otra *historia local*), la segunda alude a la relación entre éstos y quienes se ven ubicados en una perspectiva subalterna, colonial.

La relación entre imperios puede ser planteada, a su vez, en dos sentidos: como diferencia «externa» o como diferencia «interna» al sistema desde el cual se enuncia. Cuando la diferencia imperial es *externa*, hay *simultaneidad*: es decir que se trata de una diferenciación respecto a un *otro* imperial perteneciente a *otro* sistema. La coexistencia del sultanato Otomano, la dinastía Ming y el imperio sacro-romano-germano en el siglo XVI, constituye un claro ejemplo histórico de lo que aquí se explica³⁹.

Mas cuando la diferencia es *interna* se trata, en cambio, de *sucesión* y competencia al interior de uno y el mismo sistema para *continuar siendo*, o *pasar a ser*, el centro jerarquizador. Sabemos que España y Portugal, centros de la Europa imperial del siglo XVI, son sucedidas en dicha función por Holanda (S XVII) y más tarde por Francia e Inglaterra (S XIX). Así se produce el *desplazamiento en el centro de poder* del sistema-mundo que trae aparejado, inevitablemente, una rearticulación de las identidades, es decir, que se genera una transformación en la concepción del *otro* interno al sistema. Retomando nuestro ejemplo, el desplazamiento de España del centro del sistema mundo, produjo que llegase a ser pensada como “la menos europea” de las naciones. Se vislumbra una de las principales consecuencias de dichos desplazamientos geopolíticos: las *diferencias de poder* se enmascaran en *diferencias culturales*.

Es importante resaltar que la metrópoli y la/s colonia/s que de ella depende/n están estrechamente ligadas en su devenir. No es lo mismo ser colonia de una nación central del sistema-mundo que de una que ha perdido su anterior centralidad; América Latina lo ha experimentado a lo largo de su compleja historia. Esta región sufrió una doble desvalorización: la de ser una colonia (diferencia colonial) y además, serlo de España, una potencia en declive (diferencia imperial).

La *diferencia colonial*, por su parte, se refiere a la descalificación de las gentes y las poblaciones llevada adelante por la concepción imperial. Esta operación puede presentarse como el solapamiento desde la perspectiva imperial de dos planos de oposiciones: al par *lo mismo-lo otro* se le superpone el de *igualdad-desigualdad*. Así *lo diferente* se vuelve *lo desigual* y específicamente, lo inferior. Esta operación

³⁹ Mignolo, W., *La idea de América Latina*, Buenos Aires, Gedisa, 2007.

habilitada inicialmente por la fuerza del conquistador, termina rigiendo *a posteriori* su misma razón.

Históricamente, esto se ha expresado en el modo en que la civilización occidental, tras someter a otras civilizaciones, se estableció como patrón de medida y, desde sí, desvaloriza todo lo diferente. Walter Mignolo asegura:

Las diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando la falta o los excesos de las poblaciones no europeas, y ahora no estadounidenses, que era necesario corregir⁴⁰

Transfigurar su *ser* en el *deber ser*, tal es el propósito primordial de toda perspectiva imperial.

5. *Pensamientos fronterizos*

Desde siempre, una de las principales prerrogativas del vencedor ha sido la de monopolizar el derecho a la palabra, al pensamiento, a la verdad. Es por ello, que una de las principales apuestas del pensamiento descolonial consiste en asumir y experimentar aquella fórmula según la cual *soy de donde pienso*, abandonando para ello las categorías colonizadas propias de los intereses de la perspectiva imperial. Se busca, de este modo, hacer oír la voz de una subjetividad que grita su singular perspectiva, la de la «herida colonial», la de los *damné*.

Los desheredados, quienes inscriben su palabra desde el lado oscuro de la modernidad, es decir desde la *colonialidad*, son centro de otras memorias, de otras experiencias y son, por lo tanto, la expresión de otras formas de la subjetividad que se afirman desde la *diferencia colonial*; más no para cerrarse en ella, sino con el preclaro fin de trascenderla.

Aclaremos, no obstante, que cuando hablamos de trascender la diferencia colonial no hacemos referencia a un mero acto de voluntad; esta posibilidad está dada por el mismo movimiento expansivo del colonizador y la situación a la que es llevado el colonizado.

Cuando una cultura se establece imponiéndose por la fuerza en una región que no es la propia (cuando una *historia local* se convierte en un *diseño global* y se impone a otra *historia local*), se generan las condiciones para el desarrollo de un modo de subjetividad que no responde a ninguna de las dos historias locales en conflicto, sino a la singular relación que se ha establecido entre de ambas. Así comienza a desarrollarse una experiencia y un “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) que se enuncia desde la contracara de la *modernidad*: la *colonialidad*. En palabras de Mignolo:

la *diferencia colonial* crea condiciones para el desarrollo de situaciones dialógicas en las que una enunciación fracturada es representada desde la perspectiva subalterna como una respuesta al discurso y la perspectiva hegemónica. (...) El *pensamiento fronterizo* es algo más que una enunciación híbrida. Es una enunciación fracturada en situaciones dialógicas que se entrelazan mutuamente con una cosmología territorial y hegemónica (ideología, perspectiva)
41

⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁴¹ Mignolo, W., *Historias locales/Diseños globales*; Madrid, Akal, p. 9 (la cursiva es nuestra).

Enunciación fracturada de aquellos sobre quienes se ejerce el diseño global, pero también situación dialógica que permite al mismo tiempo su propia descolonización:

El pensamiento fronterizo desde la perspectiva de la subalternidad es una máquina de descolonización intelectual y, por lo tanto, de descolonización política y económica⁴²

Cabe aclarar, por último, que el pensamiento fronterizo no pretende suplantar a los paradigmas dominantes con el afán de tornarse él mismo hegemónico; en cambio, apunta a la co-existencia de distintos paradigmas, reconociendo y afirmando el carácter conflictivo de toda convivencia.

6.Últimas palabras: la colonialidad del ser y los damnés

Ya hemos explicado que el colonialismo y su emergente, la *colonialidad*, entendida ésta como modelo hegemónico global de poder que trasciende temporalmente al colonialismo, operan como trasfondo para el quehacer de los emisarios de la civilización; que es la *colonialidad*, precisamente, aquello que posibilita la retórica que hace de la modernidad el proyecto destinado a salvar a los “pueblos bárbaros”; que es gracias a ella que el proyecto civilizatorio pudo presentarse siempre como el deber europeo moralmente legitimado, la responsabilidad histórica de Europa y, ahora más ampliamente, de Occidente.

Para concluir, y habiendo trazado las coordenadas globales de los procesos desencadenados por la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad, queremos desarrollar las consecuencias que tales procesos acarrearán a los sujetos atravesados por ellos. Nos adentraremos en lo más íntimo de la experiencia del colonizado, recurriendo fundamentalmente a dos autores que si bien preceden históricamente a los pensadores de la *modernidad/colonialidad*, son considerados como ya descoloniales por éstos: se trata de Aimé Césaire y Frantz Fanon.

En 1950, Césaire señalaba la contradicción existente entre el discurso legitimante de los europeos y su praxis efectiva, afirmando que es el mismo colonialismo el que constituye una máquina de producir barbarie, esa misma barbarie que dice venir a erradicar. Dado que el dispositivo colonial es bestial, se aplica desde un doble vínculo: por un lado, realiza la destrucción de los sujetos colonizados, de sus economías y formas de vida generando un disciplinamiento de los cuerpos y el derrame de sangre en la subjetividad colonizada; por otro lado, produce el “ensalvajamiento” de la Europa colonizadora y la “bestialización del colonizador”. En suma: el colonialismo “cosifica” al colonizado y “deshumaniza” al colonizador⁴³.

El *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire implica para el pensamiento descolonial lo que el *Discurso del método* de Descartes para el pensamiento moderno. Mas aún: podemos decir que se trata de una respuesta a este último desde la perspectiva descolonial, en la que se intenta relanzar las preguntas básicas sobre el método, pero ya no a partir de las evidencias del “yo conquistador”, sino de las dudas del “yo conquistado”, del golpeado, del condenado.

Desde los primeros párrafos del libro sentencia:

⁴² *Ibid.*, p. 107.

⁴³ Véase Césaire, A., *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, p. 13.

Europa es indefendible [...] moral y espiritualmente indefendible⁴⁴

Dado que la máquina de barbarie opera desde un doble vínculo, Hitler y el nazismo no resultan una desviación ni un acto fallido sino la expresión propia del colonialismo vuelto sobre sí, es decir que

resulta de la aplicación en Europa de los procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia⁴⁵

La idea de descolonización ya visiblemente expresada en Cesaire se funda sobre el *grito de espanto*, en términos de Hinkelammert⁴⁶. Es el alarido del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo, de su vida cotidiana. Es el espanto y el grito de la subjetividad viviente frente al fenómeno arrasador de la *modernidad/colonialidad*. Es la rebelión del grito que nace de las entrañas, la danza del grito, la abertura infinita del grito. Y es a través del grito que el sujeto colonizado se aparta de la muerte cotidiana. De la muerte y la miseria llevadas a cabo por años de colonialismo y, en nuestros días, de civilización neoliberal.

Los conceptos de *colonialidad del ser*, *colonialidad del poder* y *colonialidad del saber* configuran la tríada de los efectos colonizadores. Específicamente, la *colonialidad del ser* se vincula con los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida. En este sentido, tanto el discurso de Cesaire como el grito de Hinkelammert apuntan a descolonizar este aspecto de la matriz de poder colonial.

Para ahondar en el alcance de este tópico, es fundamental introducir a Frantz Fanon, ya que es él quien articula las expresiones existenciales del colonialismo en relación a la experiencia racial y, en parte también, a la experiencia del género. Nelson Maldonado-Torres nos habla de “meditaciones fanonianas”, en el sentido de repensar una filosofía descolonial primera, así como hiciera Descartes para la filosofía moderna en sus *Meditaciones metafísicas*. El proyecto descolonial posiciona a Cesaire y Fanon como interlocutores válidos de Descartes, Kant o Hegel, apuntalando la descolonización del saber y desterrando el silencio colonial que pesa sobre los intelectuales del mundo colonizado.

Acertadamente, Maldonado-Torres sostiene que Fanon concentra su atención en el trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial. Es éste el punto donde comienza a elaborar el aparato existencial del sujeto producido por la *colonialidad del ser*. En este orden de ideas, se hace patente que “el negro”, “el condenado” no es un ser, pero tampoco simplemente una nada sino que tiene una constitución *distinta*. La elaboración de la liberación, en el marco de la *colonialidad del ser*, se articula desde la experiencia vivida por el negro, el indígena, el mestizo y los colonizados en general.

Sabemos que el encargado de prologar *Condenados/miserables de la Tierra*, libro emblemático del autor de Martinica, no es otro que Jean-Paul Sartre, quien tuvo un importante activismo político a favor de la liberación de Argelia y en contra del colonialismo francés.

⁴⁴ *Íbid.*, p. 15 y ss.

⁴⁵ *Íbid.*, p. 15.

⁴⁶ Véase Hinkelammert, F., *El grito del sujeto. Del teatro- mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José de Costa Rica, DEI, 1998.

No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado⁴⁷

Esta presentación del andamiaje teórico de Fanon alude a la idea de que es mediante el Verbo que el hombre deja de ser un ente entre entes para transformarse en habitante del Mundo. Y es en este punto en donde se entrecruzan la obra de Fanon y la del mexicano Leopoldo Zea.

Este autor sostiene que preguntar por la posibilidad de una filosofía es preguntar por el “Verbo” que hace del hombre un Hombre. Pero, ¿por qué se plantea la duda acerca de si hay, o no, filosofía latinoamericana? Sencillamente por la misma razón por la que se ha afirmado que el hombre latinoamericano o el negro son inferiores al hombre europeo, por la misma razón que Sartre sostiene que han “tomado prestado” el verbo. De seguro a ningún griego se le hubiera ocurrido preguntarse por la existencia de la filosofía griega: ¿Qué clases de hombres somos que nos planteamos estas cosas?, nos sigue interrogando Zea. Es en esta pregunta por nuestra humanidad donde se halla el centro del problema; ahora bien, ¿este problema, es un problema “nuestro”?

Zea lo responde rápidamente:

Fue la Europa que se inicia en la historia de la llamada modernidad la que impuso este problema, la Europa que hace de su redescubierta libertad un instrumento o justificación para imponerla a otros, negando este derecho⁴⁸

Podríamos decir entonces que el problema es y no es nuestro al mismo tiempo. Fanon describe la deshumanización del castigado por medio del castigador. El colonizador que ejerce la violencia se justifica demostrando que quien la padece *no* pertenece a la condición humana. Por eso mismo, utiliza el “lenguaje zoológico” al hablar del colonizado:

se alude a los movimientos de reptil amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones⁴⁹

Una vez incluido el colonizado en la esfera animal el derecho a ejercer la violencia sobre él se legitima. El *condenado de la tierra* es el equivalente al *Dasein* heideggeriano pero mediado por la perspectiva de la *diferencia colonial*. Si el *Dasein* europeo es un “ser-ahí”, el condenado es, como contrapartida, un “no-ser-ahí”. Media entre ellos una diferencia sub-ontológica o más bien ontológica colonial, la diferencia entre el ser y lo que está por debajo del ser. En suma, la diferencia ontológica colonial se refiere a la colonialidad del ser.

El origen etimológico de *damné* está íntimamente relacionado con el concepto de “donner” que significa *dar*. El *damné* es, literalmente, el sujeto que no puede dar porque lo que tiene ya le ha sido quitado. En este sentido, Maldonado-Torres aclara

damné se refiere a la subjetividad, en tanto fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en

⁴⁷ Fanon, F., *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 7.

⁴⁸ Zea, L., *Op. Cit.*, p. 11.

⁴⁹ Fanon, F., *Op. Cit.*, p. 37.

las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado⁵⁰

Ahora bien, más allá de que el escrito de Fanon se refiera específicamente a la lucha por la liberación nacional en Argelia o Congo, el postulado filosófico es trascendente: *la descolonización consiste en la restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir libremente*. Y el pensamiento *descolonial* se hace eco de estas ideas.

Concluyamos subrayando que la categoría del *damné* goza de interpelante vitalidad en nuestros días: son *damné* aquellos encontrados en los países y grandes ciudades que llegan a ser terribles imperios para sus siempre condenados; aquellos que se despiertan en las favelas de Río de Janeiro, que sobreviven en las villas miseria de Buenos Aires y, también, aquellos que caminan por las calles del Bronx en la misma Nueva York.

⁵⁰ Maldonado-Torres, N., “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *Op. Cit.*, p. 151.