

# Crítica de la razón decolonial

Ricardo Orozco



**CIALC**  
Centro de Investigaciones sobre  
América Latina y el Caribe



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

*Secretaria General*

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

*Secretaria de Desarrollo Institucional*

Dra. Diana Tamara Martínez Ruiz

*Coordinador de Humanidades*

Dr. Miguel Armando López Leyva

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Director*

Dr. Gerardo Torres Salcido

*Secretaria Académica*

Dra. Margarita Aurora Vargas Canales

*Jefa de Publicaciones*

Mtra. Leticia Juárez Lorencilla

## CRÍTICA DE LA RAZÓN DECOLONIAL

RICARDO OROZCO

# Crítica de la razón decolonial



CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
CIUDAD DE MÉXICO 2024

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

**Nombres:** Orozco, Ricardo, autor.

**Título:** Crítica de la razón decolonial / Ricardo Orozco.

**Descripción:** Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2024.

**Identificadores:** LIBRUNAM 2233924 | ISBN 978-607-30-9214-2.

**Temas:** Descolonización – América Latina. | Poscolonialismo – América Latina. | América Latina – Condiciones sociales. | América Latina – Civilización.

**Clasificación:** LCC JV51.O76 2024 | DDC 325.3—dc23

Diseño de cubierta: Marie-Nicole Brutus H.

Diseño y edición de interiores: Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: julio de 2024

Fecha de edición: 23 de julio de 2024

DR © 2024 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán  
04510, México, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
Torre II de Humanidades, 8° piso  
Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México  
Tel.: 56230211 al 13 - Fax: 56230219  
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 978-607-30-9214-2

DOI: <https://doi.org/10.22201/cialc.9786073092142p.2024>

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Yo no soy tan optimista como para pensar que me van a leer mis amigos. A lo mejor no tengo tantos amigos, de plano. Lo que pasa es que yo escribo para mí. Me interesa, como lectora, aquello que yo puedo escribir. Hay una serie de fenómenos en el mundo que no entiendo si no los expreso... y me interesa entenderlos.

ROSARIO CASTELLANOS

Hasta ahora, desde mi más tierna infancia, no he tenido a nadie que comparta conmigo la misma angustia en el corazón y en la conciencia. Esto me fuerza todavía hoy, a menudo, y con muy mal humor, a presentarme con el aspecto de una de las especies de hombre hoy permitidas y comprensibles. Mi credo es, sin embargo, que uno no puede desarrollarse más que entre personas de iguales ideas e iguales propósitos, y mi desgracia, que no tengo persona alguna de esta clase. Mi existencia universitaria fue el largo intento de acomodarme a un medio falso...

FRIEDRICH NIETZSCHE

Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pasará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente, el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida para hacerla.

MICHEL FOUCAULT

Sólo en el saber el ser es libre.

En la región más transparente del aire,  
2024 [2020]

## AGRADECIMIENTOS

Para Ana, Ernesto y Consuelo... porque sin su apoyo a lo largo de mi vida no habría llegado nunca al lugar en el que hoy me encuentro.

De mis profesores y profesoras del posgrado, en particular, agradezco a Miguel Orduña, a Raúl Ornelas, a Lucio Oliver, Efraín León y Francesca Savoia; a Alejandra Amatto y José Manuel Mateo; a Mágina Millán y Rita Canto. Aunque Diana Fuentes no fue mi profesora, siempre le agradeceré sus enseñanzas sobre Bolívar Echeverría.

Gracias al doctor José G. Gandarilla Salgado por leer el manuscrito original, por las conversaciones, por los consejos, por la confianza que me brindó.

Sin el apoyo del maestro Omar Coutiño en los momentos más difíciles de la pandemia, haber sobrevivido al confinamiento habría sido mucho más complicado de lo que fue.

Gracias al Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM por el reconocimiento concedido a esta investigación. Especialmente agradezco a quienes, como parte del jurado del Premio Internacional Dr. Leopoldo Zea, le concedieron su voto a este texto para ser premiado como el mejor dentro de su categoría.



Esta investigación fue financiada por el entonces Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), de México, en tiempos de la Cuarta Transformación de la Vida Pública Nacional; tiempos en los que se disputó la apropiación social del conocimiento. Tiempos, también, en los que más que nunca antes fue importante reconocer que son los impuestos de las clases trabajadoras de este país los que sostienen la educación pública nacional.

## ÍNDICE

Introducción.....	15
Genealogías y disputas por la historia .....	23
Estudios poscoloniales.....	23
Pensamiento social americano .....	47
Estudios decoloniales .....	75
Crítica de las estructuras ontológicas y epistémicas	
del discurso decolonial .....	137
Modernidad/colonialidad y capitalismo.....	137
Raza y colonialidad del poder .....	203
Epistemología y colonialidad del saber .....	292
Decolonialidad, discurso crítico e historia.....	330
Crítica de la filosofía de la cultura en el discurso decolonial .	383
Sustancia y forma de la cultura americana.....	383
Multiculturalismo e interculturalidad .....	445
Fuentes .....	515

## INTRODUCCIÓN

Pero de la violencia, de la verdadera violencia, no se puede escapar, al menos no nosotros, los nacidos en Latinoamérica.

ROBERTO BOLAÑO

Este texto tiene un objetivo triple. En primer lugar, ofrece una lectura propia sobre la obra de Aníbal Quijano, en un periodo que abarca poco más de dos décadas de intervenciones discursivas (1988-2013). El propósito es que, en el trazado y la exposición de esa lectura, se dé cuenta del desarrollo de la construcción discursiva de este autor durante esos años, poniendo especial énfasis en el reconocimiento de las profundas diferencias entre distintos momentos de ese discurrir. En segunda instancia, precisa en qué consisten la colonialidad y la decolonialidad, junto con un cúmulo más amplio de categorías, conceptos, estrategias discursivas, sujetos y objetos de su discurrir. La finalidad es mostrar que existe una enorme diferencia entre, por un lado, lo que al interior de los estudios decoloniales se toma por colonialidad y decolonialidad, y por el otro, lo que Quijano trabajó sobre esa temática.

En tercer lugar, realiza una crítica a algunas de las inconsistencias, fallas o dificultades presentes en los ensayos específicamente teóricos sobre la colonialidad y la decolonialidad elaborados por Quijano. Aquí, antes que perseguir, *a priori*, la descalificación de esas intervenciones, en particular, o de la totalidad de la propuesta de este intelectual americano, en general, la finalidad consiste en poner a prueba sus premisas y los postulados sobre los cuales se encuentra edificada toda su arquitectónica, poniendo atención en los efectos y las implicaciones que esas inconsistencias, fallas y dificultades introducen en los esfuerzos prácticos, en la vida contemporánea de las sociedades americanas, por alcanzar una emancipación total de la colonialidad y del capitalismo moderno. Al respecto, no es vano subrayar que esta crítica se sustenta, sobre todo, en la tradición epistemológica inscrita en el discurso crítico de Marx.

Al ser ésta una investigación centrada en ofrecer una mirada genealógica del discurso decolonial, el grueso del texto que lo constituye se dedica a realizar un recorrido histórico e historiográfico de sus principios metodológicos, sus estructuras argumentativas, sus conjuntos categoriales, sus estrategias narrativas, etc. De manera específica, habría que precisar que ese recorrido analítico se centra en los planteamientos teóricos del sociólogo peruano Aníbal Quijano, pero eso, no por azar o por pura arbitrariedad (más allá del azar y la arbitrariedad de toda subjetividad objetivada en una investigación cualquiera), sino porque es su figura la que, en la generalidad de los estudios decoloniales, toma el lugar de padre o fundador.

En particular, algo que interesa acá —y que a lo largo del texto se quiso alcanzar de manera satisfactoria— es visibilizar en su dimensión más amplia y abarcadora el prolongado recorrido y el complejo itinerario intelectual de Quijano en la construcción del discurso académico de la decolonialidad que con posterioridad será recibido, apropiado y constantemente reelaborado por una diversidad de hombres y mujeres de América y de otras periferias globales para darle una sustancia y una figura al programa de investigación sobre la modernidad/colonialidad/decolonialidad. Y ello

es así, en gran medida, debido a que, desde la perspectiva que aquí se sostiene, esas recepciones, apropiaciones y reelaboraciones que hoy día saturan un universo importante de la producción de saberes críticos en la región tendieron (muchas de ellas lo hacen aún) a diluir, difuminar y hasta aniquilar el potencial sociológico del discurso decolonial de Quijano, refugiándose en una importante batalla por los modos de empleo del lenguaje —y por el lenguaje y el hablar mismo, en toda la amplitud de ambas nociones—, pero que a menudo ha quedado encasillada en eso, en una disputa por el lenguaje, al margen de las condiciones materiales de explotación, de sujeción, de marginación, de dominación, etcétera.

En este sentido, aunque en la actualidad es posible identificar a un número mayor y creciente de autores y autoras que describen su pensamiento e inscriben sus trabajos intelectuales como pertenecientes a la corriente de los estudios decoloniales, el énfasis que se pone en esta tesis sobre los trabajos de Quijano tiene que ver con ese reconocimiento que desde distintas posiciones enunciativas se le concede a sus aportes, pero también con la necesidad de ejercer una crítica que recupere sus contribuciones más originales en momentos en los que los estudios decoloniales ya comienzan a mostrar rasgos de agotamiento de sus propias apuestas emancipatorias debido al poco sistemático tratamiento que desde una multiplicidad y una diversidad de disciplinas se les ha conferido a lo largo de tres décadas.

Una primera precisión metodológica por considerar al abordar estas páginas tiene que ver con la delimitación temporal del discurso, es decir, con el acto de justificar el momento de partida, los instantes de ruptura y los de continuidad, sumados al elegido para terminar el abordaje de esta intelección. Respecto de lo primero, habría que mencionar, únicamente, que el origen del discurso fue colocado en el primer texto (o en el texto más lejano) que es citado por el propio Quijano en sus ensayos más auténticamente decoloniales, cuando su discurrir ya se halla en una suerte de etapa de maduración. De ahí que el origen del discurso sea el que el discurso mismo decidió conferirse en su memoria histórica.

Puesto lo anterior en una delimitación temporal concreta, se tiene que el presente análisis va desde finales de la década de los ochenta del siglo xx hasta los primeros dos lustros del siglo xxi. Los textos más añejos que aquí se citan se corresponden con el límite temporal que Quijano estableció en sus trabajos decoloniales como los documentos en los que se encuentra —aunque sea en germen— lo fundamental de sus elaboraciones teóricas en la materia. Si aquí se decidió ya no retomar textos anteriores del sociólogo peruano, se debe a que no entran en el corte epistemológico que realiza el orden de su discurso. De ahí, además, el reconocimiento explícito de que si bien es cierto que hoy día —de frente a la profusión de análisis que se asumen a sí mismos como propuestas decoloniales— resultaría sumamente forzado el hacer encajar a esos primeros documentos de Quijano dentro de la corriente decolonial (a pesar de que en ellos ya es perceptible su ruptura con el marxismo hegemónico en América y su reinscripción en otras coordenadas gnoseológicas), también lo es que fue Quijano quien los introdujo (a menudo mediante citas directas o parafraseos que remiten a ellos) en el orden de enunciación de su problematización sobre la decolonialidad.

Derivado de lo anterior es fundamental indicar, asimismo, que el análisis aquí planteado sigue un estricto orden cronológico de aparición pública (y escrita) de las elaboraciones discursivas de Quijano, lo cual quiere decir, por un lado, que se procuró recopilar la totalidad de los textos disponibles en el espacio colectivo, con independencia del formato que éstos tengan en lo singular, y por el otro —aunque parezca una obviedad, es necesario subrayarla—, que se siguió esa misma cronología para la redacción del presente documento (aunque tomando en consideración los desfases de las ediciones escritas de cada intervención, en sus reediciones, traducciones, reelaboraciones, etcétera).

En una línea de ideas paralelas, es necesario subrayar que los textos repetidos, como las reimpresiones —tanto las que sí lo son cuanto aquellas que en realidad no son tales porque sí contienen cambios, aunque sean menores, en la redacción— o las reediccio-

nes elaboradas por Quijano, no se descartaron al momento de hacer la redacción de este texto. Y eso fue así porque en la mayoría de los casos se identificaron cambios menores en la redacción (como una sustitución de palabras, frases suprimidas o añadidas, reestructuración de las ideas en un párrafo, etc.), que implican cambios cualitativos de importancia específica en el análisis de la trayectoria genealógica del discurso.

Segunda precisión metodológica. Al haber sido diseñada esta investigación como una propuesta intelectual centrada en trazar la genealogía del discurso decolonial en la obra de Quijano, la versión original de este documento contenía una enorme cantidad de notas al pie de página (para nada accesorias) que o bien estaban destinadas a hacer aclaraciones teórico-metodológicas de diversa índole o bien cumplían el propósito de exponer distintas precisiones histórico-epistemológicas y hermenéuticas en relación con los textos revisados (de 246 196 palabras totales del documento original, poco más de 62 000 correspondían a notas a pie de página). Sin embargo, debido a diversas exigencias de tipo editorial, éstas tuvieron que disminuirse a su mínima expresión. Este recorte en el aparato crítico del texto, por supuesto, en múltiples ocasiones supuso un cambio, más que de forma, de fondo, aunque en términos de la composición y de la exposición elemental del contenido, la investigación se mantuvo, hasta cierto punto, intacta. El autor de este libro, por lo demás, confía en que este cambio no haya derivado, en ningún sentido, en una reducción del rigor analítico con que se llevó a cabo.

En lo concerniente a la estructura general del texto, es importante remarcar algunos detalles. El trabajo se encuentra dividido en tres apartados, compuestos a su vez, y en ese orden, por tres, cuatro y dos temas particulares, respectivamente.

El primero de ellos se llama “Genealogías y disputas por la historia” y lo componen los temas sobre los “Estudios poscoloniales”, el “Pensamiento social americano” y los “Estudios decoloniales”. La razón de ser de este capítulo es atajar a una parte importante del debate en torno de los estudios decoloniales que tiene

que ver con las afrentas intelectuales entre éstos y otras tradiciones discursivas, en especial, en lo relativo a los estudios poscoloniales, en lo que tiene que ver con las distinciones (poco más que puramente nominales) entre lo poscolonial y lo decolonial, y en lo referente al pensamiento social americano, en lo tocante a los conflictos que se abren en las diversas reivindicaciones que se hacen, desde diferentes registros intelectuales, sobre aquello que constituiría el núcleo verdadero, más auténtico y original de la epistemología y la ontología americana.

El segundo se denomina “Crítica de las estructuras ontológicas y epistémicas en el discurso decolonial”, y lo conforman los temas “Modernidad/colonialidad y capitalismo”; “Raza y colonialidad del poder”; “Epistemología y colonialidad del saber”; y Decolonialidad, discurso crítico e historia”. En el caso de los tres primeros, como sus nombres lo indican, de lo que se trata es de explorar los problemas que Quijano abre en tres acepciones de colonialidad: *a*) la colonialidad en general y su relación con la modernidad y el capitalismo; *b*) la colonialidad del poder y su fundamento en la racialización de la población global, y *c*) la colonialidad del saber, es decir, el problema del eurocentrismo en el mundo. El cuarto, por su parte, introduce una crítica marxista en la filosofía de la historia del discurso decolonial.

El tercer apartado, finalmente, se llama “Crítica de la filosofía de la cultura en los estudios decoloniales”, y se compone por los temas “Sustancia y forma de la cultura americana”, y “Multiculturalismo e interculturalidad”. El primero se centra en continuar con el estudio de la genealogía del discurso de Quijano (en lo específico de la cultura), mientras que el segundo se encarga, como en el cuarto apartado del capítulo anterior, de plasmar la crítica al discurso decolonial.

Cada capítulo contiene, en su propia estructura, las conclusiones que todo libro o texto de referencia reserva para el final del documento en cuestión. Formalmente, ésta es la razón de que no exista un apartado dedicado a tales propósitos. Sin embargo, la razón teórica y metodológica es mucho más simple: éste no es



un texto conclusivo ni pretende cerrar la discusión abierta en sus páginas. Sólo el más rancio y pedante dogmatismo que mantiene en disputa a marxistas y decoloniales requerirá de una conclusión en tal sentido. Quien sea ajeno o ajena a tales discusiones, confío, no la necesitará, mucho menos demandará un juicio del tipo: “¿Y qué es usted, marxista o decolonial?”

# GENEALOGÍAS Y DISPUTAS POR LA HISTORIA

En vano trato  
De recordar lo que pasó aquel día.  
Estuve en algún lado,  
Hablé con alguien,  
Leí algún libro...  
Lo he olvidado todo.  
JOSÉ EMILIO PACHECO

## ESTUDIOS POSCOLONIALES

¿Cuándo y en dónde surgieron los estudios decoloniales, en cuanto programa de investigación que aglutina en su seno a una serie de conceptualizaciones y procesos reflexivos compartidos? —pese a la diversidad y la multiplicidad de sus abordajes y contiendas—, y ¿por qué es importante fechar y situar su emergencia respecto de la generalidad del pensamiento social americano? Si bien es cierto que, tal y como se afirma desde distintos puntos al interior de las discusiones de los estudios decoloniales,<sup>1</sup> en el momento mismo

<sup>1</sup> Véase Walter Mignolo. “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* [1300-

en el que se forjó la colonización y se fundó, con ella, la colonialidad, dentro de los márgenes de las sociedades colonizadas ya existían saberes<sup>2</sup> en resistencia ante ambas condiciones, también lo es que dichos estudios no surgieron como tales sino hasta que ellos mismos se dotaron de un cierto grado de sistematicidad, de un conjunto de categorizaciones, de problematizaciones y enunciaciones propias que van más allá de la dispersión discurriente presente en el rechazo de los pueblos colonizados tanto a la colonización como a la colonialidad.

La propia categorización colonialidad/decolonialidad, por ejemplo, no brota en la discusión en torno a los procesos de colonización globales, sino hasta que es problematizada como un nodo particular, a partir del cual es posible distinguir dinámicas, relaciones y condiciones sociales específicas que van más allá de una simple subordinación política, económica, jurídica y administrativa de unas sociedades nacionales frente a otras —y cuya trascendencia, por lo tanto, no comienza, transita y se agota en el acto de obtener un estatuto de independencia o de autonomía nacional y/o estatal, a la manera en que operó la descolonización de América<sup>3</sup> en el siglo XIX y en el resto de las periferias globales desde el siglo XX.

---

2000]: *historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. de Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta (México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009), 660.

<sup>2</sup> Saber “se refiere a todos los procedimientos y todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y un dominio definido”. Conocimiento, por otra parte, es “el trabajo que permite multiplicar los objetos cognoscibles, desarrollar su propia inteligibilidad, comprender su racionalidad, pero sin dejar de mantener la fijeza del sujeto que indaga”. Michel Foucault, *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2018), 63 y 93.

<sup>3</sup> Aquí se entiende por América —y sus derivaciones como americano, americana— lo que en los estudios latinoamericanos hace referencia a Latinoamérica o América Latina y el Caribe, toda vez que se remite a la idea de la americanidad como identidad geosocial. Véase Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural*

Y es que, aunque la aparición de una palabra en la discusión general, en el habla de una sociedad particular, da cuenta de un ejercicio de visibilización de un hecho social específico (en el entendido de que a pesar de que algo ya estaba ahí, sólo al ser nombrado adquiere un sentido de identidad), mientras aquélla no es problematizada en tanto concepto y categoría, su aplicación a tiempos-espacios anteriores a los de su propia emergencia no es posible sino por el recurso de la elaboración de hipótesis retrospectivas, montadas en un conjunto de analogías formales y semánticas.

Por eso, a contrapelo de una tendencia relativamente generalizada y bien aceptada en el marco de las revisitaciones a los estudios decoloniales, que tiende a fechar la fundación de los mismos a partir de su concentración en nociones como colonialidad o, en términos más concretos, alrededor de la categoría colonialidad del poder, elaborada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano,<sup>4</sup> habría que comenzar por situar a estos estudios dentro del campo de disputa que les es privativo por un poder, un saber y un régimen de verdad determinados —su condición de posibilidad—, respecto del curso del pensamiento social americano, en la propia América, y de las propuestas elaboradas por los estudios poscoloniales, en el resto de las periferias globales —con una de sus manifestaciones más representativas en los *subaltern studies*—.<sup>5</sup>

Ello, en principio, porque permitirá, en lo que sigue del planteamiento de este texto, mantener siempre presente el reconocimiento de que, si bien es cierto que antes de la emergencia de los

---

a la colonialidad/descolonialidad del poder, selec. de Danilo Assis Clímaco (Buenos Aires: Clacso, 2014), 285-327.

<sup>4</sup> Véase Grupo de Estudios sobre Colonialidad, “Estudios decoloniales: un panorama general”, *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, núm. 6 (2012): 8-21.

<sup>5</sup> Siguiendo a Ranajit Guha, en este texto a los estudios *subalternos* se les reconoce como *estudios poscoloniales*. Véase Ranajit Guha, “Prefacio a los estudios subalternos: escritos sobre la historia y la sociedad surasiática”, *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Trad. de Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui, comp. de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (La Paz: Historias/Aruwiyiri/SEPHIS, 1997), 23-24.

estudios decoloniales ya existía una voz que los precedía, un saber sin nombre originado en el momento constitutivo de la colonización, lo propio de aquéllos tiene que ver con la forma y el sentido específicos que se dan a partir de una racionalidad que controla las proposiciones que se generan en su interior. Pero también, en seguida, porque al colocarlos en ese preciso espacio es factible visibilizar los procedimientos por medio de los cuales es posible la formulación y la enunciación de su programa de investigación, en términos de una formación discursiva singular: con sujetos, objetos, conceptos, reglas y estrategias propias de su discurrir; estructurantes y estructurales del discurso. Y en tercer lugar, porque al situar su surgimiento en la disputa por un poder, un saber y un régimen de verdad determinados, antes que en la elaboración de una categoría en particular o del tratamiento singular que se le ofrezca a la misma, los términos de la discusión ya no quedan en la puesta en juego sólo del vocabulario que se emplea para analizar la realidad, sino que, por lo contrario, éstos se desplazan hacia la tarea de transparentar, en el triple encare: *a)* estudios decoloniales; estudios poscoloniales, *b)* estudios decoloniales; pensamiento social americano, *c)* estudios decoloniales; pensamiento social eurocentrista; las estrategias a través de las cuales todos estos rechazan y falsean la realización del discurso decolonial en cuanto discurso y praxis —y viceversa, las estrategias de las que la decolonialidad se vale para realizar esas operaciones sobre otras formaciones discursivas.

El situar a los estudios decoloniales no es una cuestión de pura temporalidad y espacialización, de colocarlos en el curso de una supuesta línea espacial-temporal unidireccional (si bien no ascendente y progresiva) respecto del conjunto de las teorías, disciplinas y estudios que conforman las diferentes tradiciones gnoseológicas del conocimiento en las academias de América, sino, antes bien, de saber cómo, por qué y para qué el discurso decolonial se manifiesta y despliega sus planos, sus campos y sus escalas de validez y vigencia en relación con la totalidad del pensamiento social americano.

No sólo porque al restringir la genealogía del discurso a un plano estatal o regional, o al integrar y diluir el momento de emergencia de los estudios decoloniales dentro de una suerte de gran continuidad discursiva, de una regularidad que, a su paso, todo lo sedimenta bajo el peso y la espesura de la infinidad de acontecimientos por ella acumulados y saturados, por ejemplo, se dejan fuera de su intelección los contactos que aquél tiene con otras formas discursivas en el marco de sus dispersiones (aunado a correr el riesgo de recurrir a una falsa concepción de acendramiento progresivo de sus enunciados que termina en teleología), sino porque, asimismo, al operar en esa dirección se pierde de vista que las problematizaciones en las que se centra la propia genealogía decolonial son distintas, al igual que sus respuestas.

¿Cuáles son esos campos de disputa por un poder, un saber y un régimen de verdad que abren los estudios decoloniales respecto del pensamiento social americano, los estudios poscoloniales y el eurocentrismo? En términos llanos, con las tres formaciones discursivas, la discusión de la decolonialidad gravita en torno a la reivindicación de un saber que dé cuenta de una verdadera reafirmación de la auténtica y originaria experiencia ontológica y epistémica del ser-americano, esto es, develando aquello que los procesos de colonización y colonialidad aniquilaron, suprimieron, oprimieron, rechazaron, excluyeron, ocultaron, extrajeron, se apropiaron, etc., en el seno de las sociedades colonizadas en el acto constitutivo de la modernidad.

La cuestión es que, si bien es cierto que la controversia sostenida con cada una de esas formaciones discursivas se encuentra atravesada por esa discusión de fondo, también lo es que en cada una de ellas hay elementos que le son propios, por lo cual no resulta válido ni atinado el hacer colapsar todo el debate sobre ese único rasgo. Es necesario, por lo anterior, identificar los nodos de problematización que les son privativos, de manera segmentada.

Trazar las diferencias presentes entre los discursos de la decolonialidad y los de la poscolonialidad, como primera disputa a situar en el marco de este texto, no es un mero capricho que tenga que

ver con el esclarecimiento de la terminología empleada —entre los prefijos *de* y *pos*—. Reducir los campos de problematización abiertos y trabajados por ambos discursos a una mera controversia entre denominaciones no únicamente ignoraría que aquéllos, es decir, los campos de problematización, no sólo no son los mismos, sino que, además, obviaría y aniquilaría *de facto* el hecho de que tanto las respuestas que ofrecen como las apuestas políticas y el sentido por los cuales pugnan avanzan en direcciones divergentes, no son intercambiables entre sí.

Ya de entrada, el tiempo-espacio de emergencia de cada uno de los dos discursos no es el mismo. Situar a los estudios poscoloniales requiere colocarse en los márgenes internos de las décadas de los ochenta y noventa del siglo xx (pero con antecedentes importantes desde los años setenta), en espacios en los que los circuitos académicos anglosajones, en general, y de Inglaterra —así como algunas de sus principales excolonias—, en particular, ocupan un lugar privilegiado de enunciación dentro de la unidad.

Y el periodo, por cierto, no es azaroso, pues aunque para la fecha ya hacía poco más de medio siglo que Inglaterra había sido reemplazada por Estados Unidos tanto en el ejercicio de la hegemonía interestatal, en el capitalismo global, cuanto en el rol de eje articulador del sistema en su conjunto,<sup>6</sup> entre ambas décadas las periferias globales entraron en un momento en el que, por un lado, el desmantelamiento del sistema colonial europeo de cuño decimonónico se aproximó a una de sus fases finales y de mayor profusión y, por el otro, Estados Unidos reorganizó su propia presencia en el resto del orbe, buscando contrarrestar el acelerado

<sup>6</sup> El término hegemonía es empleado en diferentes momentos del presente texto de conformidad con distintos niveles de abstracción. En lo concerniente a los rasgos generales de la estructura global de la economía moderna capitalista (aquí distinguido como el nivel de la hegemonía interestatal), se acepta la hipótesis propuesta por Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, trad. de Jesús Albores (México: Siglo xxi, 2011), xxiii-xxx.

desgaste de su papel internacional a través de estrategias de corte neocolonial.

Esas estrategias *neo* que devinieron en una nueva forma del colonialismo clásico occidental fueron observadas por los estudiosos de la condición poscolonial como la expresión o el rasgo característico de un tiempo en el que, de inicio, las divisiones espacio-temporales características de los siglos en los que imperó aquel colonialismo, entre las metrópolis y las colonias, ya no estaban organizadas de tal manera en que fuese posible realizar una distinción y un trazado exacto, inequívoco, entre unas y otras, habida cuenta de que estas últimas, a partir de entonces, se adentran en un proceso de permanente recomposición a escala global, y en seguida, un tiempo en el que la experiencia colonial está marcada no por un más allá del colonialismo —como lo haría suponer el prefijo *pos*—, sino, antes bien, “por la continua reaparición en nuestro presente de ‘fragmentos’ de las lógicas y de los dispositivos de explotación y dominio que caracterizaron el proyecto colonial moderno de Occidente [recomponiéndose] dentro de nuevas constelaciones políticas, profundamente inestables y en continua evolución”.<sup>7</sup>

Los estudios poscoloniales, en busca de construir una nueva aproximación a la comprensión y el análisis de la modernidad, partiendo del principio de que ella debe ser ahora leída desde una multiplicidad y una diversidad de miradas (desde una pluralidad de espacios y experiencias) que desequilibren y descentren toda escritura y toda comprensión eurocéntricas de la misma, procuraron, asimismo, trazar una perspectiva en la que fuese posible observar de manera crítica los nuevos rostros del colonialismo occidental, de frente a las contradicciones que le serían específicas en este tiempo.

<sup>7</sup> Sandro Mezzadra, Introducción, en *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Trad. de Marta Malo, comp. de Sandro Mezzadra (Madrid: Traficantes de Sueños, 2008), 17.



Sin duda, los procesos de descolonización que se dieron con posterioridad a la conclusión de la Guerra Civil Europea (GCE) fueron factor determinante para la construcción y la articulación del discurso poscolonial, tanto, que se les reconoce, en su conjunto, como una ruptura de carácter histórico y, a su vez, constitutiva de la genealogía del tiempo presente. De hecho, términos centrales dentro de este discurso (como los de hibridación y desplazamiento) tienen su origen aquí, en la observación —a menudo retomada de las problematizaciones formuladas por Aimé Césaire<sup>8</sup> y por W.E.B. du Bois—<sup>9</sup> en torno del significado que tienen, para repensar al colonialismo contemporáneo, el que fenómenos como el fascismo y el nacionalsocialismo consistiesen en el ejercicio directo sobre los sujetos colonizadores, por parte de ellos, los colonizadores, de aquello que, hasta antes de ese momento, sólo era concebible y ejercitable por parte del colonizador sobre los sujetos colonizados.

Es decir, para la poscolonialidad, el que en las sociedades del colonizador tuviesen lugar réplicas de fenómenos de dominación concebidos para sostener el orden colonial de viejo cuño fue el signo claro de que la época en curso estaba marcada por un desplazamiento de dispositivos de poder y de violencia desde las periferias hacia los centros, produciendo, en un extremo, sociedades híbridas, y en el otro, la imposibilidad de retornar la historia del mundo hacia un punto de algún modo anterior a la ruptura que puso en juego una serie de movimientos anticolonialistas. Este argumento en torno a la imposibilidad de dar un salto cronológico hacia atrás, aunque quizá pudiese parecer evidente en sí mismo, cobra una magnitud mayor y un papel central dentro de la reflexión elaborada por los estudios poscoloniales. Y es que, en su fondo se encuentra, además de una idea o noción de tiempo

<sup>8</sup> Véase Aimé Césaire, “Discurso sobre el colonialismo”, en *Para leer a Aimé Césaire*. Trad. de Juana Virginia, sel. y ed. de Philippe Ollé-Laprune (México: FCE, 2008), 313-355.

<sup>9</sup> Véase W.E.B. du Bois, *The World and Africa* (Nueva York: Oxford University Press, 2007), 1-10.

específica —en la que se desmorona la construcción colonial de que los tiempos de las sociedades colonizadas son, respecto de las colonizadoras, cualitativamente diferentes en la línea del tiempo progresivo—, la concepción de la igualdad como fundamento de toda potencialidad verdadera del colonizado por emanciparse.

La crítica planteada así no es, por ello, una crítica *per se* de éste, sino, antes bien, una crítica centrada en la lógica que dominó el funcionamiento histórico de su humanismo, su universalismo y, sobre todo, de su concepción de racionalidad —sin dar por sentado, en este punto, que esas formas históricas sean necesariamente las únicas posibles o experimentables—. La propuesta misma de aprehender la intelección sobre la modernidad como una condición cuya fundación no estaría marcada por un único evento genésico (en la conquista europea de América), y en donde el papel de la condición colonial le es constitutiva y no una simple anomalía o accidente histórico, es parte de esta concepción que no pretende barrer con toda la historia de Occidente así, sin más.

El cambio, después de todo, es una noción fundamental en estos estudios, pero es un cambio que no está pensado en términos lineales o transicionales, mucho menos progresivos, sino, por lo contrario, como un conjunto plural de confrontaciones referenciadas a historias particulares de dominación y de explotación. Y ello es así porque entre los desplazamientos epistémicos y ontológicos más importantes que se proponen se encuentra la exigencia de la construcción de un nuevo sujeto (el subalterno) y la sustitución de las determinaciones materiales del cambio en la historia por las de signo y función.<sup>10</sup>

Este nuevo sujeto de la historia, dependiendo de la reflexión en la que se enmarque, va desde el trabajador explotado por la burguesía en los centros industriales hasta el campesino pauperizado en las periferias coloniales, pasando por las mujeres, los miembros

<sup>10</sup> Véase Gayatri Chakravorty Spivak, “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía”, en *Estudios postcoloniales...*, 33-67.

de poblaciones tribales o indígenas, los enfermos mentales, etc.<sup>11</sup> No existe, en realidad, y dada la propia diversidad de problematizaciones trabajadas por los estudios poscoloniales, un criterio estable y uniformador de quiénes se supone que deberían de ser la representación clásica, primordial o primigenia de la subalternidad —más allá de la que indica que son todos aquellos sujetos que no ejercen una dominación sobre otros—. Es decir, el sujeto, en este discurrir, con independencia de quién sea, es claro que no es un sujeto monolítico (marcado por una identidad unívoca), de carácter homogéneo y unitario.

El distanciamiento con el nacionalismo antiimperialista dominante en las periferias globales en las dos décadas anteriores es, aquí, tan patente como lo es el distanciamiento y la crítica a una diversidad y una multiplicidad de marxismos (reconocidos por ellos como marxismo, en singular), en la medida en que no únicamente se desprenden de los sujetos trascendentales que articulan el análisis de la emancipación en uno y otro caso: la nación, para el primero; el proletariado —*stricto sensu*—,<sup>12</sup> para el segundo; sino que, aunado a ello, lo hace de los sentidos históricos que en ambas experiencias mantienen, de fondo, en plena vigencia al eurocentrismo, en tanto el nacionalismo es concebido como un proyecto en el que se prosiguió con la agenda de progreso y racionalidad propiamente occidental y el marxismo como un marco que hace de la experiencia colonial europea un universal.

Un par de consecuencias importantes que se extraen del análisis poscolonial hasta aquí delineado conducen a cuestionar el

<sup>11</sup> Véase Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, “Manifiesto inaugural”, en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, coord. de Eduardo Mendieta y Santiago Castro-Gómez (México: Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco, 1998), 85-100.

<sup>12</sup> Para el grueso del marxismo dogmático del siglo xx, proletariado era la categoría propia de las masas de trabajadores industriales, manufactureros, urbanos (a menudo no-indígenas). Marx, sin embargo, le confirió a dicha categoría un significado más amplio y rico: proletariado es el sujeto desposeído de los medios de producción y dueño únicamente de su propia fuerza de trabajo. Tal distinción, no obstante, no se encuentra en la crítica poscolonial aquí delineada.

estatuto que guarda para él el marco categorial de los saberes occidentales (en esencia coloniales para el poscolonialismo) y, sobre todo, las vertientes críticas que éstos han producido a lo largo del tiempo. Ello, en particular, derivado de la crítica que estos estudios esgrimen frente a las nociones de progreso y de racionalidad occidentales (elementos indispensables del avance del “programa de modernidad capitalista”,<sup>13</sup> desde su perspectiva). Después de todo, así, a simple vista, el rechazo de la poscolonialidad a uno y otra bien podría pensarse como un rechazo a la modernidad y el capitalismo en general, de lo cual se sigue que el saber y el lenguaje producido en y por ellos deban rechazarse en la misma medida en que lo son el progreso y la racionalidad *per se*.

La respuesta de los estudios poscoloniales a ese cuestionamiento (un tanto simplista, habría que señalar) es que, si bien la poscolonialidad busca revertir el eurocentrismo que sustenta y alimenta sistemáticamente a aquélla y a éste, lo hace en plena conciencia de que tal reversión y su crítica misma sólo son posibles gracias al proceso de colonización, en tanto productos del propio hecho colonial en sí. De ahí que el estatuto que guardan el saber y el lenguaje modernos, occidentales, en la perspectiva poscolonial, no sea el de la institución de ésta como un elemento de exterioridad respecto de aquél, habida cuenta de que “la crítica que surge como consecuencia, reconoce que habita las estructuras de la dominación occidental que busca revertir”,<sup>14</sup> sino, antes bien, el de un campo de problematizaciones al que hay que reaccionar a partir de la articulación de una diversidad y una multiplicidad de intersticios presentes en las unidades arquitectónicas que son los saberes disciplinados y sus efectos de poder sobre la praxis social. Y de ahí, también, la necesidad de hacer del análisis poscolonial un entramado interdisciplinario que rompa con los esquemas es-

<sup>13</sup> Gyan Prakash, “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial”, en *Debates poscoloniales:...*, 294-295.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 294.

tablecidos en la relación de saber-poder puesta en marcha por el colonialismo sobre las sociedades periféricas.

Gramsci y sus categorizaciones (en particular la relativa a la subalternidad), por lo anterior, es apenas un eslabón muy pequeño dentro de una cadena mucho más amplia de conceptualizaciones, elecciones teóricas y estrategias discursivas de las cuales se apropiaron estos estudios para emplearlos en sus problematizaciones y revestirlos con los códigos y los contenidos privativos de sus sociedades, para modificarlos en su forma (de empleo, de encadenamiento lógico y de construcción gramatical, etc.), y con ellos dar cuenta, desde su interior, de las posibilidades de desplazamiento que son viables realizar tanto en términos de la manera en que se lee y se escribe la historia cuanto en las consecuencias prácticas que ese desplazarse en interioridad tiene en la modificación de las condiciones de vida de los sujetos subalternos.

En general, proceder de tal manera en el uso del lenguaje formulado por los saberes europeos (desde el estructuralismo de Claude Levi-Strauss hasta la deconstrucción de Jacques Derrida, pasando por el posestructuralismo de Michel Foucault y Gilles Deleuze o el psicoanálisis de Jacques Lacan), le permitió al pensamiento poscolonial abstraerse de una dinámica de sistemática reproducción de un particularismo de corte culturalista que les condujese a aspirar a una falsa restitución de los lenguajes antecoloniales ya fuera en sus formas más prístinas conservadas o en su hibridación o mestizaje con el lenguaje colonial.

En esta línea de ideas, pues, si para la poscolonialidad no se trata ni de hacer de su discurso una suerte de excentricidad relativa al saber y al lenguaje del programa de modernidad capitalista ni, mucho menos, de aceptar ciegamente el marco de referencia ya dado por el colonialismo para vivir y leer la realidad de las masas, si, no obstante, busca reconocer los diferentes niveles o mediaciones que se hacen patentes en la reproducción social de ciertas enunciaciones o lecturas del mundo a partir de las que se vuelva posible visibilizar las coordenadas en las cuales se encuentran inscritas las subjetidades subalternas, respecto de las élites que

las dominan, al mismo tiempo que identificar las grietas de las estructuras de dominación para subvertirlas desde su interioridad.

Ello, en la especificidad de la práctica política y de la insurrección subalterna, por ejemplo, condujo a los estudios poscoloniales a articular el grueso de su crítica en el cuestionamiento de la manera en que se continuó narrando la historia de las masas luego de los procesos independentistas y anticoloniales posteriores a la primera mitad del siglo xx. Y dentro de tal empresa analítica, a su vez, a problematizar las implicaciones que se desprendían del reconocimiento de que les resulta imposible reconstruir las voces, las experiencias, los conocimientos, los sentires y las conciencias de la colectividad sin tener que pasar por la mediación de la representación que todos esos elementos habían causado dentro del propio conocimiento producido por las élites y las capas dominantes y explotadoras.<sup>15</sup>

En sociedades como las africanas, y sobre todo en las americanas, en las que la escala y los grados de la aniquilación de las civilizaciones antecoloniales llegaron a alcanzar proporciones en las que los vestigios dejados detrás de sí por la devastación fueron tan escasos o simplemente nulos, tal reconocimiento bien podría parecer una obviedad en y por sí misma. Sin embargo, la particularidad a la que apuntan los estudios poscoloniales tiene que ver con la compleja red de elementos que sus trabajos fueron tejiendo para visibilizar cómo ese ocultamiento de los dominados y explotados se dio en el seno de colectividades cuya destrucción colonial no fue tan amplia, tan honda y sistemática como para no dejar un rastro bien identificable y reconocible —descifrable, además, desde su propia voz— capaz de dar cuenta de la barbarie dentro de la cual tuvieron que reconfigurarse, y de las estrategias colectivas e individuales que emprendiesen para sobrevivir, resistir, negociar, etc., con el orden social posterior.

Pero esto no porque en los hechos los sectores subalternos en verdad se hubiesen mantenido como meros objetos del proceso de

<sup>15</sup> Véase Spivak, “Estudios de la subalternidad...”, 33-67.

colonización, sin posibilidad, voluntad o capacidad alguna para influir, condicionar y determinar las trayectorias y las definiciones seguidas por éste, sino porque es a pesar de haberse mantenido durante todo el proceso (y aún después) como sujetos que hibridaron las causas y los efectos de la colonización —y de la descolonización formal que le siguió a aquélla— que sus lecturas y sus escrituras en el texto social fueron encubiertas siempre con demasiado hermetismo por la lectura historiográfica que se realizó de ellas. No muy en el fondo, de nuevo, el problema que subyace a este posicionamiento está emparentado con uno de los temas a los que Marx y gran parte del marxismo heterodoxo (György Lukács, Rosa Luxemburg, Karel Kosík, etc.) dedicaron parte sustancial de su reflexión sobre la posibilidad de construir cualquier proyecto de emancipación colectiva respecto de las clases dominantes: el problema de la alienación y la necesidad de reproducir una conciencia en sí y para sí que se le oponga y articule los diferentes intereses presentes en la colectividad en una especie de unidad o programa de acción general.

Es en este horizonte de problematizaciones que la elección por la historiografía como principal campo de tensiones, por parte de los estudios poscoloniales, en general, y con mayor énfasis en los estudios subalternos, en particular,<sup>16</sup> no es una simple elección académica hecha por los y las intelectuales adscritas a dichas corrientes que no tiene mayores méritos que el buscar establecer nuevos departamentos, programas de estudio y de investigación en sus respectivos centros académicos y de trabajo sino, antes bien, es una decisión política que no se agota en el argumento tendente a visibilizar que para los colonizados la historia también es un campo de disputa en el que el pasado es siempre susceptible de ser reconstruido desde el presente (ya sea para reorganizar la

<sup>16</sup> Existe, al interior del círculo de los estudios subalternos, un posicionamiento desde el cual se reconoce que éstos no deberían ser designados como poscoloniales. Véase Dipesh Chakrabarty, “Una pequeña historia de los estudios subalternos”, en *Repensando la subalternidad; miradas críticas desde/sobre América Latina*, comp. de Pablo Sandoval (Lima: Envión, 2010), 25-52.

memoria que se tiene de aquél, para legitimar la forma y los contenidos políticos vigentes en el espacio-tiempo desde el cual se la mira o para justificar orígenes mitológicos y futuros míticos), pues, más aún, concediendo todos esos usos de la historia, la perspectiva poscolonial se centra en las implicaciones que éstos tienen en las estrategias de continuidad de la colonización occidental aún después de la descolonización de sus sociedades.

Y aunque es cierto que realizar una revisión histórica, constituir una nueva tradición historiográfica, en sentido amplio, no es en sí misma una operación intelectual poscolonial; también es verdad que en el caso de los estudios poscoloniales de lo que se trata, en principio, no es de hacer una nueva historiografía sólo por hacerla (en un sentido utilitarista de los usos de la historia), como lo sería en los cientos de casos en los que en una nación determinada se hace un barrido (más o menos radical, dependiendo del caso) de los contenidos históricos usados por las fuerzas políticas de oposición cuando un proyecto político de signo ideológico divergente se hace con la estructura estatal y con su andamiaje gubernamental, es decir, como se hace con las alternancias políticas en el presente, desde un extremo del espectro ideológico hasta el otro.

Nada de eso. En la perspectiva de la poscolonialidad se trata, por el contrario, de hacer una revisión historiográfica sobre las bases de las tradiciones ya consolidadas hasta el momento, en primer lugar, para intervenir en el propio discurso histórico a partir del principio de una democratización de actores y sujetos del cambio, antes que para la implementación de un simple relevo de figuras consagradas por otras aún por consagrar y elevar al mismo nivel, aunque adscritas a otras luchas políticas, a otras victorias y otras derrotas. Y en seguida, para introducir, asimismo, una ruptura espacio-temporal en el devenir de las sociedades coloniales luego de la conquista de su autonomía formal, lo que no únicamente lleva a romper con la linealidad del tiempo según la cual las sucesivas colonizaciones de Occidente alrededor del mundo resultaron en la introducción de los colonizados dentro del curso



de la historia universal, sino también, y de manera fundamental, a romper con una lectura del tiempo por fases y etapas de progresivo acendramiento de sus formas sociales, políticas, económicas, culturales, históricas, etc., y con ello reconocer una pluralidad de historias.

Un descentramiento así del espacio-tiempo ha llevado, por supuesto, a lecturas de los estudios poscoloniales en las que, por un lado, se los acepta como simples relativistas de la historia que no tienen mayor consecuencia práctica que el invitar a hablar de historias antes que de historia, y por el otro, a verles como hacedores de una historiografía en diminutivo —de pequeñas historias— en donde lo único que se buscaría sería el conocimiento, por parte de la gran historia universal, la validez relativa, singular, de procesos históricos en menor escala —a menudo nacionales o locales.

La realidad detrás del imperativo de descentrar la historia, no obstante, es otra muy distinta de la apenas delineada por las dos críticas anteriores. Y es que, en términos de sus implicaciones políticas, dicho análisis remite a la visibilización y revaloración de las formas y los contenidos políticos que se pusieron en juego durante el tiempo que estuvo vigente la colonización occidental (así como de su supervivencia, luego de las independencias formales de las colonias), para dar cuenta, sí, de la propia subjetividad de los colonizados (y borrar la imagen que se tiene de sus miembros como meros receptáculos de los contenidos sociales donados a sus sociedades por Occidente), pero también para mostrar los cómo en la constitución de sus formas políticas particulares, es decir, para señalar las estrategias de resistencia, negociación y convivencia que se desplegaron durante la colonización para sobrevivir a esa experiencia.

Para el momento de emergencia y consolidación de los estudios poscoloniales, aquella perspectiva de la historia, cuya centralidad es de carácter político, sin duda sirvió como pretexto para introducir en el debate contemporáneo otras coordenadas de entendimiento de los procesos democráticos hasta entonces vigentes. Sin embargo, teórica y praxiológicamente, aquello se decanta

en consecuencias más profundas para suscitar cualquier tipo de cambio en el presente. Y es que, en efecto, uno de los efectos más potentes que tiene esta intelección de la historia tiene que ver con la posibilidad de pensar a las formas de organización social antecoloniales como expresiones de suyo políticas en el ejercicio de la sujetidad de sus sociedades (atajando el mito de la prepoliticidad innata a las colectividades colonizadas).

En una cierta lectura de lo anterior, la lógica inscrita en el argumento de fondo bien podría llevar a pensar que, de nuevo, todo termina reduciéndose a la edificación de una expectativa de nueva lectura de la historia dominante en la que quizá la barbarie hasta ahora aceptada como sentido común para volver inteligibles a las sociedades colonizadas antes de su conquista deje de reconocerse como tal y entonces se les comience a denominar como grandes culturas (algo que de hecho sucede con las culturas mexicana, maya e inca en América). Pero si se mira con mayor detenimiento, la verdad es que las consecuencias del análisis rebasan por mucho esa recepción. ¿En qué sentido?

Al problematizar las formas de organización territoriales, tradicionales, religiosas y de parentesco antecoloniales que se reconfiguraron durante la colonización, los estudios poscoloniales apuntan en una dirección muy concreta: el reconocimiento de que esas formas de organización política, y los contenidos expresados en ellas, demuestran que la tradición institucional del ejercicio político en Occidente no es ni la única ni la mejor manera de realización de éste y que la diversidad de formas alrededor del mundo, sobrevivientes a la colonización, no son simplemente peñaes o estaciones de tránsito entre un punto de barbarie y uno de civilización a las que se les deba seguir combatiendo y eliminando con posterioridad a la conquista de las independencias formales de las excolonias para consolidar el proceso civilizatorio iniciado por Occidente —aunque ahora desde una posición autóctona—. De ahí la centralidad del tema para pensar, en el espacio-tiempo de la emergencia del discurso poscolonial, el desalienamiento de la sociedad en su conjunto.

Si se sigue el argumento hasta sus últimas consecuencias, la denuncia que esgrime el discurso poscolonial por medio del descentramiento de la historia lleva a la aceptación de que la historia del capitalismo global no reproduce, en todas las geografías y en cada sociedad que habita el mundo, el mismo patrón de poder que llevaría, en cada caso, a conceder que las formas más acabadas y funcionales de éste son precisamente aquellas que, aun estando fuera de los límites territoriales de Occidente, han logrado una mimesis o una asimilación absoluta con la versión que se vive cotidianamente dentro de él. Y ese principio, en su formulación más radical, lejos de concentrarse en debatir los postulados del evolucionismo más simplón, ataca de lleno el problema de la modernidad y de sus modos de producción propios.

Ahora bien, para el tiempo espacio presente, discutir tal aseveración podría llegar a ser considerado como algo hasta cierto punto ocioso el tener que debatir si lo que existía en el mundo poscolonial, desde la mitad del siglo xx hacia adelante, era o no de naturaleza capitalista. Sin embargo, para la época en la que el discurso comenzaba a articularse en diferentes espacios de las periferias globales, la crítica realizada por esta perspectiva no era para nada vana. Ello, en especial, si se toma en consideración que desde finales de la GCE, y hasta poco después de la desintegración del bloque soviético, toda esta época estuvo atravesada por el intersticio abierto entre, por un lado, los debates teóricos respecto del carácter capitalista o no (feudal, semicapitalista, en transición, etc.) de las periferias formalmente independizadas, y por el otro, el carácter capitalista o no (socialista o comunista) del bloque soviético, en general, y de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, en particular.

Los debates intelectuales en América, primero en torno del subdesarrollo, luego, sobre la dependencia y, con posterioridad, acerca del desarrollismo, así como las políticas implementadas por las diferentes Comisiones Económicas del sistema de Naciones Unidas (de las cuales la más célebre por sus aportaciones al resto fue la Comisión Económica Para América Latina y el Caribe),

para acelerar el crecimiento mercantil en los distintos continentes del planeta, y el empuje del desarrollismo y del extractivismo a partir de la interiorización colectiva del progreso como mantra de facto en el pensamiento liberal y en las economías centrales, por su parte, dan cuenta de esa tensión en la que los movimientos sociales de resistencia al curso del capitalismo moderno no dudaron en reactualizar constantemente los debates en torno al carácter de las sociedades poscoloniales.

Por intereses divergentes, y casi siempre contradictorios, ya sea que el carácter de las economías nacionales se discutiese para fortalecer la narrativa del desarrollo y el progreso —como en Estados Unidos y Europa occidental—, o que se diese para encontrar vías alternativas al capitalismo y condiciones de emancipación colectiva de su explotación —es el caso de los movimientos populares, obreros, sindicales y, en menor medida, campesinos—; es un hecho que lo que hoy es ya un sentido común (que todo lo experimentado en modos de producción nacionales, hasta ese momento, no constituía ni una apuesta anticapitalista ni un afuera del capitalismo), en esos años era aún un debate por resolver del que dependían, entre otras cosas, los rasgos que habría de imprimir a la emancipación (o a la revolución) y el sujeto histórico que habría de realizarla.

Montándose sobre esos debates —que, en estricto sentido, el grueso de ellos se centra exclusivamente en la discusión económica antes que en el cuestionamiento civilizatorio—, el discurso poscolonial lo lleva un paso más allá para colocar al tema económico en un segundo orden de importancia de cara a la imperiosa necesidad de cuestionar el sustrato filosófico que lo sostenía y a partir del cual Occidente edifica y despliega la totalidad de su empresa civilizatoria. De ahí, entonces, que al reconocimiento que hacen de que lo que existía en esos momentos en las periferias globales también era capitalismo (inclusive —y no a pesar de— si éste no tenía la forma del capitalismo vivido en las sociedades centrales), le sumen la reivindicación de la propia modernidad de los subalternos.

En efecto, en el análisis planteado, al aceptar que el modo de producción continuado desde los tiempos coloniales en las sociedades poscoloniales es, sin duda, capitalismo en sí mismo, se procede a una segunda ecuación intelectual en la cual se identifica al subalterno como un contemporáneo de su propia contemporaneidad, antes que como un resabio o una reminiscencia frente a sujetos, procesos, dinámicas, instituciones, formas y contenidos de todo tipo (culturales, económicos, políticos, históricos, etc.) pretendidamente más avanzados, adelantados, progresistas o más modernos.

No muy en el fondo, esa intelección de la naturaleza de la subjetividad de los subalternos llevó al discurso poscolonial a pensar —en términos de hibridez— que la modernidad defendida por Occidente, en general, y por Europa, en particular, para hacer avanzar sus empresas coloniales bajo la bandera de la civilización continua y universal de la humanidad no es ni una abstracción universalizable ni un artificio de su exclusiva propiedad y autoría intelectual y material. Antes bien, la crítica poscolonial, aquí, revela el proceso de construcción siempre situado de esa modernidad, a partir de prácticas concretas en las que los colonizados o subalternos no son meros receptáculos, sino entes en constante cambio y permanente resistencia y negociación con las dinámicas de dominación que les imponen formas y contenidos sociales.

Para la poscolonialidad, por ello, el tema de la modernidad no es un asunto menor: se trata de un ámbito de intelección en el que se juegan una infinidad de disputas por la construcción y legitimación de horizontes civilizacionales particulares. De ahí surge, por ejemplo, su radical posicionamiento en torno de la negación de la modernidad como un evento que tuvo su origen en el impacto que tuvo *La invención de América*<sup>17</sup> en la reconfiguración material e intelectual del sentido de la totalidad de la vida en Occidente

<sup>17</sup> En este texto, cuando se trata de la aparición de América en el imaginario de Europa, se privilegia la expresión de tal evento a través de su nominación como “invención de América”. Véase Edmundo O’Gorman, “América”, en *Historiología: teoría y práctica* (México: UNAM, 1999), 115-153.

concediendo al saber eurocéntrico la hipótesis por él construida de que los inicios de la modernidad (y por extensión, del capitalismo) se hallan en el momento en que las revoluciones francesa e industrial y el colonialismo europeo se concatenan en una matriz expansiva hacia el Oriente del planeta.

No se trata, por supuesto, de que el discurso poscolonial no conciba al colonialismo en el marco de la historia de la modernidad —porque en general sí lo hace— al aceptar, de facto, que la historia del colonialismo es más longeva y tiene un comienzo anterior a la historia de la modernidad. Sucede, más bien, que al retraer la frontera espacial-temporal del origen y la trayectoria de ambos fenómenos en poco más o menos trescientos años, este discurso pasa por alto lo específico de la historia colonial de América: desconoce el papel constitutivo que tuvo la americanidad<sup>18</sup> en la conformación del capitalismo moderno en curso y, sobre todo, erige y concibe a los rasgos secundarios o superficiales de la modernidad, del capitalismo y de la colonialidad como lo elemental de cada uno de ellos, cuando en realidad no pasan de ser consecuencias de racionalidades más profundas.

Lógicas profundas, en sentido estricto, que no se reducen a la lógica de funcionamiento, por ejemplo, de las estructuras de gobierno, sino al fundamento que hace posible que aquéllas, en primera instancia, sean concebibles, proyectables y experimentables. De ahí que algunas tesis problematizadas por el discurso poscolonial, en las que para descentrar los orígenes y el movimiento de la modernidad se recurre a historizar en las periferias la existencia de diversas instituciones o procesos —considerados por el propio discurso de la modernidad, enunciado desde Occidente, como instituciones y procesos inherentes y privativos de la modernidad en cuanto tal—, mostrando que unas y otros ya se daban en las sociedades coloniales aun antes de su instauración en Europa, a pesar de

<sup>18</sup> Véase Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, “La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial”, en *Aníbal Quijano: textos de fundación*, comp. de Zulma Palermo y Pablo Quintero (Buenos Aires, Del Signo, 2014), 71-81.

ser tesis trabajadas desde la aceptación del imperativo epistemológico poscolonial de provincializar a Europa,<sup>19</sup> no consigan más que reproducir imaginarios geográficos arbitrarios dentro de cuya abstracción se definiría, en última instancia, el rasgo nacional o la identificación cultural de una versión específica de modernidad o, en una clave similar, que no consigan observar que luego de la instauración del colonialismo no fue la primacía existencial en tiempo-espacio de algún proceso o de cualquier institución lo que terminaba haciendo a una parte del todo (la totalidad) moderna con anterioridad o más moderna por oposición —estrategias, ambas, empleadas por la historiografía del eurocentrismo para apropiarse de la autoría intelectual y material de la modernidad.<sup>20</sup>

Una de las consecuencias más importantes que se obtienen de pensar a la modernidad en una suerte de segundo nivel de abstracción, o en una escala en la que imperan los principios temporales y la lógica del tomar a la suma de las partes por el todo, tiene que ver con la manera en que se afirma o se rechaza la intervención política y la modificación o no del orden de cosas imperante: aspecto que deriva, en la intelección de cualquier horizonte de emancipación, en una gama de opciones que van desde el sostener la ampliación y la profundización militante de la modernidad, el capitalismo y el colonialismo en las sociedades no-modernas, tercermundistas, tradicionales, atrasadas o arcaicas, no-capitalistas, subdesarrolladas o en vías de desarrollo, pasando por la negación de que la modernidad en curso se deba modificar o sustituir —sino apenas purgar de aquello que la pervirtió—, hasta la posibilidad de concebir formas otras de modernidad, modernidades múltiples, transmodernidades o modernidades alternativas.

<sup>19</sup> Véase Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Trad. de Rosa Vera y Raúl Hernández Asensio (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008).

<sup>20</sup> Casos como el de Benedict Anderson son representativos de ello. Véase Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Trad. de Eduardo L. Suárez (México: FCE, 1993).

Vistos a contraluz de este marco, es claro que los movimientos anticoloniales que proliferaron entre los años cincuenta y setenta del siglo xx (los de corte nacionalista o socialista/comunista a los que la perspectiva poscolonialista procura trascender), por ejemplo, se inscriben dentro del registro en torno de la eliminación de las perversiones históricas que impidieron a sus sociedades alcanzar el mismo estatuto de modernidad que para ese momento ya se encontraba consolidado en Occidente. Modernización por medio de la revolución y teniendo como condición de posibilidad la trascendencia del colonialismo es, en sentido estricto, el mantra que les definía y que orientaba el sentido de su actuar.<sup>21</sup> Para los estudios poscoloniales, por su parte, el primer problema a discutir es la relación de no-exterioridad que existe entre la producción del saber en Occidente y sus prácticas colonialistas en el resto del mundo (una crítica a la epistemología de los saberes empleados por los movimientos anticoloniales que ellos mismos no habrían sido capaces de realizar) y, en seguida, el tema de “la diferencia colonial”<sup>22</sup> como un rasgo que le es inherente al universalismo occidental: constitutivo antes que accidental, legitimador antes que negación, y justificante antes que rechazo, de la modernidad.

Así pues, para el discurso poscolonial, mientras que los movimientos emancipatorios bregaron por la puesta en marcha de una especie de corrección en el rumbo seguido por la historia, para la cual el colonialismo habría significado un punto o coyuntura de desviación excéntrica (como si lo peor del colonialismo no hubiese sido, desde el principio, un elemento necesario del despliegue del universalismo moderno occidental, sino algo más próximo a una modificación de la agenda de ésta, causada por la corrupción de algunos de sus agentes que tuvieron la potencia suficiente como para hacer de su propia corrupción la regla), para sí mismo, es decir, para el discurso poscolonial, la violencia más atroz y la

<sup>21</sup> Véase Santiago Castro-Gómez, “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en *Teorías sin disciplina...*, 169-206.

<sup>22</sup> Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo...*, 30.



totalidad de la empresa colonial de Occidente en el mundo no se entiende sino por la mediación de la función que cumplió en su despliegue la exclusión de lo otro de la universalidad de la condición moderna.

En un juego de dicotomías, la exclusión de los otros de los márgenes de validez de la universalidad pregonada por el discurso de la modernidad, lejos de contradecir esa propia universalidad, la valida, la legitima y la justifica en sus ambiciones históricas totalizantes desde el momento en el que se vuelve el opuesto necesario para reafirmar vastos conjuntos y series de autorrepresentaciones de la modernidad en cuanto tal, desde su interioridad práctica y discursiva. De ahí, por ejemplo, que enunciaciones de pretendida universalidad, como los derechos del hombre y la forma de gobierno parlamentaria, a pesar de enunciarse en esa clave, al mismo tiempo excluyan de manera deliberada a los otros que habitan en las colonias. Primero fundada en acepciones morales, luego, en concepciones raciales, después, en perspectivas evolucionistas de la cultura y la civilización y, más tarde, en el tipo de aparato productivo/consuntivo dominante; el punto, con la exclusión que Occidente instituye con cada una de sus enunciaciones universalistas, es que éstas son sólo en la medida en que aquéllas no son.

Es cierto que en el grueso del discurso poscolonial no hay, en rigor, una sistemática problematización del tema de la modernidad de manera directa (en otro registro diríase que no hay una teorización específica de la modernidad), a pesar de que sus enunciaciones están plagadas de referencias a la misma y de que el concepto en cuanto tal es mencionado en reiteradas ocasiones para poner a prueba algunas de sus implicaciones más agudas. Sin embargo, también es verdad que aun sin contar con ese específico trabajo intelectual de categorización de la modernidad en cuanto tal, tres respuestas le son esenciales: *a)* el despliegue de la modernidad siempre se da en condiciones de hibridación con los rasgos culturales privativos de cada geografía y de cada historia local; *b)* en el momento de enunciación del discurso poscolonial ya es un hecho que el “proyecto de modernidad inaugurado en Europa

en el siglo XVIII<sup>23</sup> se encuentra en crisis, y c) para las sociedades poscoloniales, el problema no radica ni en una negación absoluta de la modernidad en su totalidad (algo que implicaría negar la propia hibridez en la que existen esas sociedades) ni mucho menos en la revigorización de ningún supuesto proyecto modernizador o modernizante, en términos lineales, progresivos, ascendentes y unidireccionales, sino, antes bien, en la realización de sus promesas representativas (en términos de ejercer una voz ante el colectivo), participativas (de acción política directa) y autonomistas (de organización, administración, gestión y gobierno social), frente a las economías centrales, y ante las élites locales.

#### PENSAMIENTO SOCIAL AMERICANO

¿Existe algo a lo que, *stricto sensu*, se deba nombrar y reconocer como un saber, propia y auténticamente americano, ya en la acepción más amplia y general de la noción o, en su defecto, en sus particularizaciones y disciplinamientos, del tipo de una filosofía, una sociología, una ciencia política, una economía, etc., americanas? Esta pregunta —de cuya historia, vigencia y validez enunciativa dan cuenta las innumerables revisitaciones e historias de las ideas elaboradas por los pensadores y los centros académicos de la región— es el núcleo de las problematizaciones que se cuestionan tanto por el sentido de la razón que le es privativo a los sujetos de América cuanto por el lugar que ocupan en la historia de la humanidad y por el valor que tienen dentro del conjunto de los saberes que la conforman.

En el fondo, una parte de la pregunta se interroga por aquello que sería lo común a las distintas maneras de pensar el mundo practicadas por la multiplicidad y la diversidad de los pueblos de América, a menudo recurriendo a especializaciones que integran las expresiones presentes en el marco de delimitaciones estatales

<sup>23</sup> Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo...*, 52.

en márgenes regionales más amplios o, asimismo, apelando a determinaciones basadas en la aprehensión de los rasgos culturales e históricos que se concatenan de un cuerpo social a otro y que establecen una red de copertenencia colectiva.

Las distintas adjetivaciones que a menudo acompañan a cualquier producto de la actividad reflexiva en el continente (pensamiento latinoamericano, iberoamericano, hispanoamericano, caribeño, sudamericano, centroamericano, nuestroamericano, etc.), por ejemplo, son muestra de ello y de la relación que se teje entre elecciones que no únicamente remiten a una cuestión de pura semántica, sino que, además, revelan posicionamientos éticos, políticos, históricos y culturales específicos, cada uno de ellos con algún grado de divergencia, oposición y exclusión respecto de los restantes.<sup>24</sup>

La segunda parte de la pregunta planteada, por otro lado, antes que primar el establecimiento de lo común que se articula en y desde la región, se desplaza hacia la problematización de la relación que se establece entre los productos de la actividad reflexiva americana y la occidental, centrándose, sobre todo, en visibilizar la descalificación de los primeros por parte de los segundos, como saberes reales, verdaderos y válidos; situación que no ocurre al interior del propio Occidente o en ciertas recepciones de sus conocimientos en las periferias globales, en donde, en ambos casos, se da por sentado que no existe una posibilidad de cuestionamiento sobre la realidad, la validez y la veracidad de la identidad de la razón estadounidense, alemana, inglesa o francesa (española, portuguesa e italiana, en menor grado), y que hay, en efecto, una unidad (occidental para el conjunto, continental sólo para Europa) que se articula y constituye en cuanto tal a partir de esas formaciones gnoseológicas nacionales.

Lo que se expresa como síntesis de los dos planos que conforman a aquella pregunta originaria del saber americano es un claro

<sup>24</sup> Véase Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América* (Barcelona: Lumen, 1991).

espacio de disputa por la detentación de eso que en términos filosóficos se designa como la palabra, el verbo, el logos, por cuanto es éste el “instrumento mediante el cual el hombre [entendido por humano antes que por varón] no sólo se sitúa en el mundo y el universo, sino que hace de ellos su hogar”,<sup>25</sup> confiriéndoles un orden y un sentido: haciendo posible que en la nada exista algo.

El posicionamiento específico que se toma desde la experiencia histórica propia del ser-americano, al formular la pregunta que se cuestiona por la existencia, la veracidad y la validez de un saber auténtico desde y para la reafirmación de su condición, es el de transparentar el hecho de que, a partir del momento en el que se instituye la colonización sobre las sociedades que habitaban el continente, Occidente pone en duda, para la totalidad de los sujetos sociales, individuales y comunitarios de las periferias globales, el carácter de éstos en tanto poseedores y ejercitantes de la enunciación de cualquier palabra, verbo, logos. Y es que, en efecto, el nervio más profundo de la crítica que se inscribe en dicha pregunta radica no en el hecho de que por su intermediación se presuma o se aspire a la fundación y sostenimiento de una pretendida excepcionalidad del ser-americano respecto del resto de la humanidad, sino, por lo contrario, se enraíza en el imperativo de visibilizar que fue la colonización el hecho que, por un lado, le negó a las sociedades colonizadas el derecho a continuar con el uso de su palabra, su verbo, su logos, y que, por el otro, les impuso la exigencia de imitar al colonizador en su discurrir para aspirar a ser un reflejo de éste.

Ahora bien, es importante señalar que a pesar de que con anterioridad al siglo xx ya se habían desarrollado expresiones de pensamiento social americano en los márgenes y al *exterior* de los límites propios de los saberes y las epistemes occidentales, no es sino a partir de esta centuria que en América comienza a estructurarse un discurso relativamente homogéneo, con un alto grado

<sup>25</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más* (México: Siglo XXI, 1969), 9.

de coherencia interna y sistematicidad reflexiva, orientado a reproducir un saber desde el cual fuese posible responder de manera afirmativa a la pregunta originaria del saber americano.

De hecho, en estricto sentido, es aquí cuando: *a)* distintos grupos de pensadores americanos se forman para, de conformidad con diversos grados de racionalización y formas de conceptualización, comenzar a trabajar las diferenciaciones propias de lo que empezó a figurarse como aquello que recibió el estatuto de pensamiento auténtico de América; *b)* múltiples espacios en las academias americanas se conformaron a sí mismas en calidad de institucionalidades titulares de un saber y de una práctica singular, así como de un explícito reconocimiento y grado de legitimidad pública, encargadas de separar, circunscribir, denominar y establecer al saber americano como objeto de reflexión y, *c)* se forjaron las delimitaciones dentro de las cuales se reorganizó, se reclasificó y se hicieron derivar las diferentes acepciones construidas de ese pensamiento (con la filosofía latinoamericana por delante) que en última instancia terminaron siendo objeto del discurrir de un saber americano.<sup>26</sup>

En este sentido, aunque en el momento presente es muy sencillo identificar a un sinnúmero de autores, de obras y de documentos generados por sujetos americanos desde la perspectiva de su americanidad, sobre la especificidad de la experiencia histórica de la región, la posibilidad de que hoy sea realizable ese reconocimiento depende del hecho de que fue en el siglo xx cuando se articularon esas agrupaciones, instituciones y delimitaciones desde las cuales se trabajó sobre la memoria colectiva de aquella producción gnoseológica de los siglos anteriores y se la reorganizó y se le dotó de un sentido —origen y pasado—, de una autenticidad, una veracidad, una validez y una vigencia, formando una suerte de continuidad histórica discursiva.

<sup>26</sup> Véase Arturo Andrés Roig, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1993).

Conscientes, pues, de la importancia que reviste para la afirmación y el cultivo de la identidad americana, las formaciones discursivas que comenzaron a estructurarse en este momento edificaron sus bases, por un lado, sobre la lectura y la permanente reinterpretación de las ideas elaboradas por los pensadores americanos de los siglos pasados (anteriores y posteriores a la colonización europea), y por el otro, en la recuperación, reconstrucción, reorganización y reproducción de un archivo gnoseológico que se concibiese inherentemente americano.

Producto de lo anterior fue el establecimiento, en primer lugar, de una periodización epocal<sup>27</sup> en la que, dentro de tres generalidades, se organizaron las que en adelante serían las tres fases sucesivas por las cuales habría transitado la genealogía del pensamiento social americano, y en segundo, de una segmentación por corrientes de pensamiento y temas centrales de su quehacer.<sup>28</sup>

Respecto de las periodizaciones, para el discurso, el pensamiento que le era propio a las civilizaciones originarias de América, anterior a la colonización y, en esa misma medida, por completo ajeno a la lógica del pensamiento desarrollado en el continente europeo, quedó circunscrito a una suerte de espacio-tiempo en suspensión que no era posible de clasificar dentro de los estándares de formalismo y sistematicidad del pensamiento que le sucedió, pero que tampoco, no obstante lo anterior, era por ningún motivo reducible a mero dogma, ideología o superstición. Sistemas de pensamiento como el náhuatl, el maya, el tojolabal, el quechua, el mapuche y el guaraní fueron convocados aquí justo para dar cuenta de que las sociedades griega y romana (o sus herederos en la modernidad capitalista) no eran las únicas fuentes y expresio-

<sup>27</sup> Véase Enrique Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1994).

<sup>28</sup> Véase Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]: historia, corrientes, temas y filósofos* (México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009), 265-700.

nes de reflexión y conocimiento de una realidad determinada, de una totalidad ontológica.

El argumento clave es que cada cuerpo social que haya existido en la historia de la humanidad, llegado a un cierto grado de madurez ética, cultural, de conciencia y autoconciencia, se ve enfrentado a núcleos problemáticos que le son universales a su configuración colectiva. Y, en el caso de las culturas, de los pueblos originarios de América, esa regla no fue la excepción, pues cada uno (tanto los aquí mencionados, a guisa de representación regional, cuanto los faltantes) desarrolló y organizó los contenidos racionales mediante los cuales se dio respuesta a esos núcleos problemáticos: el ser, el origen de su existencia, la naturaleza de lo divino, etcétera.<sup>29</sup>

En la primera época establecida por el discurso, el objetivo gravitó alrededor de la tarea de diagnosticar el impacto que tuvo la colonización en las civilizaciones originarias de América y, a través de ello, ofrecer dos aproximaciones: una, sobre la dinámica tan compleja que implicó el proceso de destrucción/reconstrucción de las totalidades de sentido y los universos de vida de las poblaciones colonizadas, y otra, sobre la forma que adoptó el pensamiento occidental en la conciencia de los sujetos americanos, ya como respuesta al trauma que les significó dicho evento a esas sociedades, ya como adopción y reproducción del sentido, de las ideas y de los valores de aquél frente a temas que van desde la problematización acerca la humanidad del colonizado hasta los fundamentos que sustentaban la dominación permanente de las poblaciones originarias.

La reflexión que se estableció sobre dicho periodo se concentró en visibilizar que, a lo largo de tres siglos (xvi, xvii y xviii), en la reflexión americana se desarrolló una tensión entre el pensar desde la óptica de las necesidades generadas en Occidente o desde un enfoque, “un cuerpo de doctrina que respondiera a las

<sup>29</sup> Véase Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (México: UNAM, 2006).

motivaciones de los hombres de este continente”.<sup>30</sup> De ahí que al pasar revista sobre la época, el pensamiento social americano del siglo xx avanzara en la construcción de una genealogía donde se puso de manifiesto que si bien es cierto que el saber americano era una recepción del occidental, el fundamento americanista de esa recepción radica en que no fue un simple reflejo, una copia al carbón de aquél, toda vez que en América se lo trabajó, se lo intervino de manera permanente para “hacer propio lo que parecía extraño, acomodarlo a lo que es, sin pretender, por el contrario, acomodar el propio ser a lo que es extraño”,<sup>31</sup> acto que implicaba, de suyo, partir de la realidad e identidad del ser-americano.

No escapó a la reflexión que sobre esta época hicieron los intelectuales americanos de la segunda mitad del siglo xx el integrar en su discurso sobre el saber originario de América a la enseñanza académica que se impartió a los colonizados, por medio, por ejemplo, de los seminarios conciliares, primero, y de las universidades pontificias y colegios mayores, después, de manera tal que lo que se observaba como un pensamiento genésico en las sociedades antecolombinas (la analogía con la metafísica presocrática en Europa es evidente), en los tres siglos siguientes se le encontró su continuidad natural y evidente en el pensamiento ensayado por los americanos instruidos en dichos espacios.<sup>32</sup>

Rasgo elemental de esa articulación entre la época antecolonial y la de la Colonia —además de la identificación de sus principales exponentes, personificados en su mayoría por individuos y comunidades mestizas, pero también por un nutrido grupo de criollos— fue el fabricar la noción de que lo propiamente americano de los saberes desarrollados en aquella época en América tenía

<sup>30</sup> Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI, 1988), 12.

<sup>31</sup> Zea, *La filosofía americana como...*, 26.

<sup>32</sup> Mauricio Beuchot ofrece una periodización general del avance de la enseñanza académica durante los tres siglos de colonización en América, identificando tres etapas sucesivas. Véase Mauricio Beuchot, “La filosofía académica”, en *El pensamiento filosófico...*, 74-85.



que ver, sí, con un tema de mestizaje biológico y cultural, pero también y de manera predominante, con el hecho de que el saber generado funcionase para pensar el carácter de la colonización, en general, y para comprender la condición de los remanentes de los pueblos originarios aún existentes, de cara al avance de ese proceso, en particular.

Proceder de esta manera en la construcción de una genealogía del pensamiento social americano, en la que éste se piense como una serie de encabalgamientos sucesivos entre épocas que comparten un núcleo reflexivo trascendental (a pesar de la ruptura colonial) es, en apariencia, una operación relativamente sencilla y fácil de dilucidar mirando hacia el pasado: basta con identificar a las personalidades que en algún momento pensaron a América y a sus habitantes desde la experiencia que traía consigo el vivir en la región —peninsulares radicados en las colonias, pero con conciencia y empatía por los colonizados; mestizos, que por su origen en parte aborígen resultarían herederos natos de las cosmovisiones conquistadas; o indígenas puros, cuyos únicos cambios en su identidad serían el cristianismo y la adopción de las lenguas europeas para expresarse—, para dar cuenta de en dónde se produjo un pensamiento auténticamente representativo de la americanidad.

Sin embargo, la realidad es que dicha tarea no fue un proceso sencillo para los intelectuales americanos del siglo xx, pues concretizar esa operación requirió de un esfuerzo mayúsculo por pensar a la identidad en un contexto particular (para los tres siglos de colonización) en el que ésta se encontraba atravesando por un momento de crisis generalizada, con diferentes magnitudes de profundidad y de extensión en las colectividades involucradas, que dificultaba el asir los rasgos propios de la autenticidad de la americanidad. El pensamiento social americano del siglo xx dio respuesta a esa situación mediante la conjugación de dos operaciones complementarias: primero, fundamentando la existencia, la autenticidad, la veracidad y la validez del pensamiento social americano en el reconocimiento y la concatenación de momentos sucesivos de formación y de profusión de una autoconciencia

intelectual que, aunque tuviese su expresión en diferentes grupos poblacionales (peninsulares, criollos, mestizos, indígenas, castas), diese cuenta de rasgos compartidos entre cada estrato, y luego, montando ese andamiaje sobre la base del mito naturalista del mestizaje, en tres de sus acepciones generales:

- a) como la “mezcla” o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que, sin alterarlos, les daría una apariencia diferente;
- b) como el “injerto” de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria y restringida los rasgos del primero, o c) como el “cruce genético” de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas.<sup>33</sup>

En este sentido, por supuesto que, dependiendo de la concepción sobre el mestizaje de la que se partiese, la fundamentación de la existencia de un saber americano se orientaba en una u otra dirección. La cuestión es, no obstante, que incluso si los puntos de partida distintos terminaban ofreciendo conclusiones diversas, el rasgo común a todas ellas era que, por el hecho mismo del mestizaje, la posibilidad de un saber auténtico de América era impensable —y ella misma una imposibilidad—. En efecto, al partirse de la primera noción, la consecuencia lógica de la misma apela al reconocimiento de que en las sociedades coloniales (en apariencia diferentes de los dos extremos que les habrían dado origen), lo que se obtiene es una mezcla del pensamiento occidental y del pensamiento de los pueblos originarios (ambos concebidos como expresiones con un estatus de igualdad). Al arrancar desde la segunda, se opta por el reconocimiento de que la parte colonizada se habría visto beneficiada con una transmisión de conocimientos que al ser interiorizados por aquélla ya serían rasgo constitutivo de la misma, con independencia de que esa sociedad fuese o no la que los originó. Y en la versión tercera, por otro lado, el recurso es

<sup>33</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México: Era, 2000), 31.

al reconocimiento de que el contacto entre ambos mundos desató un intercambio en el que las dos partes resultaron modificadas, impidiéndoles volver a ser, en adelante, las versiones prístinas de sí mismas que eran antes de la colonización.

Por eso en la genealogía que el pensamiento social americano del siglo xx construyó son tantas y tan variadas las obras y las personalidades articuladas en el periodo que comprende a los siglos xvi, xvii y xviii: porque en la construcción de su discurso hace una recuperación por medio de la cual sea posible dotar con cierto grado de homogeneidad a la diversidad de experiencias que se inscriban dentro de cualquiera de las tres opciones generales del mito naturalista del mestizaje. Y lo cierto es que no es para menos: en el fondo de la disputa por la afirmación de la existencia, la veracidad, la autenticidad y la validez de un saber americano se encuentra la disputa por la afirmación de la existencia, la veracidad, la autenticidad y la validez de la identidad y de la cultura americanas de la que ellos mismos serían reflejos.

La segunda época formulada por el discurso fue establecida en términos de una suerte de corte que no únicamente concernió a América en su actividad reflexiva, sino al propio Occidente también, toda vez que se presenta como el producto ineludible de la Ilustración y de la Revolución Industrial, ambos eventos ideológicamente sintetizadores de las modificaciones y reorganizaciones que operaron en la manera en que a partir de ese momento el pensamiento occidental construyó al mundo, y en donde América y el resto de las periferias globales no quedaron excluidas de su determinación.

Este contexto específico coincide con la interpretación de los procesos de independencia jurídica-administrativa de las colonias americanas, respecto de sus correspondientes metrópolis europeas, como eventos que funcionaron a manera de basamento para la consolidación de una identidad y una cultura americanas plenamente autónomas y auténticas. Después de todo, al ser aceptada esta época por el discurso como aquella en la que se da, por un lado, la construcción del Estado-nación liberal y

de las condiciones de ciudadanía y nacionalidad universales —en tanto recursos jurídicos de aquél para integrar formalmente a aquéllos a quienes la condición colonial había excluido—, y por el otro, el afianzamiento de la enseñanza académica y de las ciencias sociales —como instituciones propias del liberalismo burgués occidental— en la conducción del cambio social permanente; el argumento que articula la historización, aquí, retoma cada uno de estos aspectos para hacer de ellos el fundamento de una ruptura con la identidad y la cultura colonial que les antecedió y como el punto de inflexión a partir del cual el núcleo de la americanidad se dota a sí mismo de una nueva expresión: una construida por autorreferenciamiento, y en esa medida, un saber, una cultura y una identidad auténticos, originales y propios.

Un rasgo determinante del sentido que se construyó en torno de la época que con las independencias formales de las naciones americanas se inaugura es que al problematizar el imperativo de edificar lo nacional y lo popular, dominante en la época de la emancipación formal de América, la articulación que la historia de las ideas estableció entre los campos de un haber cultural, uno político y uno histórico, fue estrechada y compactada, procurando organizar en un todo más orgánico y unitario aquello que sería lo propio de las expresiones artísticas, la literatura, la lengua, el pensamiento, las estructuras políticas, las gubernamentales, las estatales y las económicas, así como la historicidad de la América verdadera: la América libre e independiente.

Tal y como le sucedió con sus dos construcciones epocales anteriores, al llegar al momento de las independencias formales de las sociedades en el continente, la historia de las ideas se vio en la necesidad de discernir entre los sujetos y el pensamiento que deberían representar, en retrospectiva, la autenticidad de la identidad americana frente al hecho histórico de la colonización. No debe olvidarse, después de todo, que en ese momento la problemática en torno a las continuidades y rupturas del ser-americano no únicamente no desaparecieron, sino que, por lo contrario, se ampliaron y profundizaron. En este sentido, la disputa en la época

de las independencias, alrededor de la triada clásica del mestizaje: la pertenencia identitaria a Occidente, en general y a las metrópolis peninsulares, en particular, la identificación con un núcleo genésico en las poblaciones originarias, y lo propiamente mestizo o sintético de ambos mundos, no fue un problema que para la historia de las ideas en América quedara anclado a los contextos de las descolonizaciones alcanzadas, pues en la elección entre unas opciones y otras al momento de identificar e introducir en su orden de enunciación a los precursores del pensamiento social americano contemporáneo se jugaba la correspondiente asimilación de los pensadores del siglo xx a una u otra opción cultural y política: identitaria, en toda la extensión del término.

En los extremos de la simplificación, la opción por la que los pensadores del siglo xx se decantasen significaba, asimismo, afirmar o negar las nociones mismas de autonomía y autenticidad del ser-americano y de su saber. Retomar como fuentes de su discurso a aquellos que eran partidarios del sostenimiento del realismo ibérico, a principios del siglo xix, o a los conservadores, en la segunda mitad de la misma centuria, suponía, en todo sentido, una negación factual y explícita de la autenticidad y la autonomía de las sociedades americanas. Erigir como próceres del discurso a quienes habían trabajado por la finalización de los virreinos y de los vínculos coloniales con las metrópolis, por lo contrario, implicaba reiterar la autodeterminación de las sociedades que emergieron de las luchas independentistas.

En los procesos de emancipación de comienzos del siglo xix, los pensadores de la segunda mitad del siglo xx observaron que la afrenta entre quienes buscaron la emancipación de las sociedades americanas respecto de sus metrópolis coloniales, por un lado, y quienes pretendían mantener ese estatus colonial, sustituyendo a España y Portugal en el orden interno de cada nación, por el otro, se encontraba, asimismo, atravesada por una disputa aún mayor y más profunda que tenía que ver con el hecho de que, en el momento de echar a andar el movimiento de supresión de ese pasado que consideraban extraño e impuesto mediante la colonización, en ese

preciso instante se dio, de igual manera, un cambio de horizonte en el que Estados Unidos, Francia y el Reino Unido aparecían en la conciencia colectiva de los ilustrados y los independentistas de América como los referentes civilizatorios a seguir.

En el plano de la historicidad del saber en la región, ello suponía ya no únicamente un problema de orden político: del elegir entre la organización monárquica y centralista o la republicana y federalista de la sociedad y de su andamiaje estatal, sino que, más allá de eso, implicaba la autoimposición de un “nuevo coloniaje”<sup>34</sup> en su mentalidad. Los realistas y conservadores, por tanto, representaban la opción por el retroceso, por el anclaje a un pasado en el que se cerraba toda posibilidad al futuro que los movimientos políticos independentistas abrían en las fundaciones de los nuevos Estados-nacionales. Pero los progresistas, no por negarse al mantenimiento de la condición colonial sustituyendo a las metrópolis peninsulares por metrópolis internas, dejaban de ser representantes de una opción menos problemática y hasta aberrante, pues en la construcción de ese futuro que anhelaban los hombres de la primera mitad del siglo XIX se hallaba, como condición de posibilidad de tal progreso, la exigencia de arrancar de las sociedades americanas todo su pasado colonial.

Las dificultades presentes en el proceso de emancipación formal de las sociedades colonizadas no fueron menores. De entrada, el contexto internacional en el que se consiguieron es el mismo en el que el Reino Unido (específicamente Inglaterra) ya se encontraba en una etapa de maduración de las condiciones materiales e ideológicas que llevaron a su sociedad a constituirse como la potencia hegemónica de la economía-mundo moderna capitalista. Pero también es el momento en el que Estados Unidos consolida su propio proyecto nacional. Ello, en términos de la construcción del ser y el saber auténticos de las sociedades americanas que recién comenzaban a conquistar cierto grado de autonomía política,

<sup>34</sup> Leopoldo Zea, *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo* (México: SEP/Diana, 1979), 8.

económica, jurídica y administrativa respecto de sus metrópolis, tuvo como consecuencias inmediatas el que éstas se vieran obligadas a enfrentar desde una reorganización estructural del funcionamiento del capitalismo moderno en su escala global (y por ende, a una reestructuración de las relaciones coloniales vigentes) hasta la cuestión del discernimiento de lo propio de su identidad de cara a esa afrenta a la americanidad que supuso la cultura estadounidense.

En esta línea de ideas es importante no pasar por alto que si bien el grueso de la población de las colonias seguía perteneciendo a las sociedades originarias del continente, fueron los sectores minoritarios, esto es, los de extracción criolla y peninsular (en menor medida mestizos), los que participaron de manera activa en los procesos de independización con una plenitud de conciencia de clase, de raza y cultural definida; no así la mayoría de las colectividades, quienes, a su vez, tenían como horizonte de emancipación elemental el de su propia situación colonial respecto de aquellas minorías. Y es fundamental no obviar este dato porque es en la tensión que se desarrolló entre la diversidad de intereses defendidos por cada estrato poblacional que se jugó, el resto del siglo, la configuración de los rasgos identitarios de las construcciones nacionales que siguieron a la descolonización.

Al respecto, no es de subestimarse la trascendencia que tuvo este hecho en la conciencia de los sujetos americanos: tras la decadencia del imperio español, el principal referente político, económico, jurídico, cultural, epistémico y ontológico, etc., de las sociedades americanas independizadas se desplazó hacia el mundo anglosajón, movimiento que derivó en el cuestionamiento sobre la manera de experimentar el tiempo, de comprender la forma y el sentido históricos de la realización del ser de sus sociedades a partir de su relación con el pasado, el presente y el futuro. Y es que, al cambiar los referentes que las sociedades americanas debían tener para llegar al punto máximo de su realización, las élites criollas, peninsulares y mestizas de estas poblaciones no únicamente sustituyeron por lo anglo a lo hispano y lo latino como el horizonte

civilizacional al que había que seguir e imitar para alcanzar a Europa en la linealidad del tiempo, sino que, además, y en la lógica de una racionalidad con consecuencias aún más profundas para pensar el ser y el saber de los sujetos americanos, ese relevo condujo a la consolidación hegemónica de un programa intelectual que se fincó sobre la idea de negar y de arrancar el pasado colonial de América de la vida de sus habitantes.

Ilustrados de esa primera generación posindependentista, como Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi y Esteban Echeverría, en Argentina; Andrés Bello, en Venezuela; Juan Montalvo, en Ecuador; Manuel González Prada, en Perú; José Victorino Lastarria y Francisco Bilbao, en Chile; José de la Luz y Caballero, en Cuba; o José María Luis Mora, en México,<sup>35</sup> fueron los principales exponentes de ese programa, y en el seno de sus reflexiones se encontraba sintetizado el problema sobre los tiempos del ser-americano en dos discusiones: por un lado, aquélla en torno de la negación de la herencia hispánica en las culturas americanas, por considerarla un resabio del pasado al que se debía superar para avanzar hacia el futuro, del cual eran ejemplificaciones materiales Estados Unidos, Inglaterra y Francia; y por el otro, la concerniente a la tarea de civilizar y modernizar a las poblaciones indígenas del continente, por ser personificaciones del momento más arcaico dentro de la línea de progreso de la humanidad, en Europa y en América.

Ambas, por supuesto, transitaban por argumentaciones que, aunque no eran excluyentes, se sustentaban y se articulaban a partir de premisas distintas, con intenciones políticas, también, diferentes. Sin embargo, las dos convergían en que se fundamentaban en la tarea de conseguir lo que en términos generales la mayoría de ellos identificaba como una emancipación cultural/mental; el segundo momento dentro de la progresión generada por los procesos de emancipación formal del continente, y en cuyo destino se jugaba el carácter propio de la civilización americana, el espí-

<sup>35</sup> Véase Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano* (México: Ariel, 1976).



ritu de su ser-auténtico. Las disputas de esa época —y por ellos alimentadas—, entre absolutismo y republicanism; teocracia y laicismo; conservadurismo y liberalismo, civilización y barbarie, retroceso y progreso, etc., en el fondo eran, todas ellas, contiendas por los sentidos de la modernidad o la no-modernidad en América, articuladas alrededor de la construcción de la identidad y de los tiempos del ser-americano que las independencias formales del continente generaron.

En los hechos, el grueso de los criollos ilustrados de la generación independentista se limitó a reproducir legislaciones y políticas públicas europeas (principalmente francesas e inglesas) y estadounidenses, asumiendo que con establecer ese compromiso las poblaciones de América serían capaces de alcanzar a aquéllas en el tiempo-espacio de su propia historia, la historia universal. Sin embargo, realidades como las estructuras esclavistas y de castas de la Colonia, que se nutrían, ambas, de una marcada división racial de la sociedad, no se modificaron sólo porque las naciones del continente proclamaron su independencia, menos aún por el hecho de haberse adoptado y promulgado legislaciones que eran copias fieles de los valores de aspiración universal de Occidente.

Razones para haber procedido de tal manera luego de haber conseguido la emancipación formal de las naciones americanas hay muchas, pero la principal es que la mayor parte de los pensadores de aquella generación —o por lo menos la parte que logró constituir gobiernos a modo para bloquear la realización de sus opositores, quienes aceptaban la herencia española como potencialidad creadora del nuevo futuro de América—, aun cuando planteaba la necesidad de conseguir una segunda emancipación —la de las ideas y la mentalidad de los americanos—, en sus postulados no terminaba por comprender que entre el hecho colonial y los basamentos epistémicos desde los cuales pensaba y reproducía a la realidad que vivía no se desarrolla una relación de exterioridad: como si la experiencia de la colonización no hubiese determinado los marcos epistémicos desde los cuales se piensa la totalidad, y frente a ello apenas y bastase con sustituir un sustra-

to cultural pretérito, de corte feudalista/medieval (el ibérico) por otro de carácter futurista, modernizante, progresista y liberal (el anglosajón y/o el francés).

Los pensadores de la historia de las ideas de América leyeron con tal exactitud el problema presente en el fondo de los postulados independentistas que inclusive en varios momentos les agenciaron a sus actores la denominación de utopistas o románticos, en un sentido despreciativo. En muchos casos, los regímenes políticos que se instauraron a mediados del siglo XIX destituyeron las bases ideológicas del conservadurismo negacionista de la herencia hispana que dominó a los gobiernos que siguieron a las independencias formales de los Estados-nacionales americanos. Sin embargo, ese cambio no se tradujo en una renuncia a las aspiraciones de imitar a Europa y a Estados Unidos para nivelar a América en su condición de civilizados.

Para la generación del medio siglo, de hecho, tal fue la fuerza de la continuidad epistemológica que ésta halló en el discurso positivista europeo una de sus mayores expresiones, ocultándose y operando por debajo de los cambios políticos y económicos por los que atravesaron los distintos Estados americanos, radicalizando la idea del desprendimiento con el indio (sólo que no por la vía de la negación de su existencia o por el camino del olvido del pasado), sino por su aventajamiento, civilizándolo, educándolo, modernizándolo.

En este sentido, aunque para la generación del 45 el programa político emprendido por el positivismo en sus años de mayor esplendor significó la exacerbación de algunos de los rasgos más profundamente conservadores, aristocráticos y cortesanos del *ancien régime* americano, al mismo tiempo implicó la radicalización de los pilares programáticos sobre los cuales se montó el liberalismo decimonónico en la región para combatir a los reductos del realismo, del centralismo y de los monarquistas en su afrenta por instaurar como hegemónico un orden burgués liberal.

Quizá por eso, para estos intelectuales del medio siglo, en algún momento el positivismo no únicamente se granjeó una posición

de particular relevancia dentro del orden de su discurso —siendo objeto de innumerables obras dedicadas a su comprensión—, sino que, además, llegó a adquirir un estatuto particular, privilegiado entre el resto de las corrientes gnoseológicas por él periodizadas, al punto en el que para algunos trabajos de historización de las ideas en América, éste es presentado como una época en sí mismo.

Y lo cierto es que no es para menos, pues, para esta generación, mientras que el resto de las corrientes por ella analizadas “se habían contentado con superar y criticar el escolasticismo conservador [...] [sin haber tenido nunca la] pretensión de constituir una alternativa global”,<sup>36</sup> el positivismo, por su parte, “trató de ser, en nuestra América independiente, lo que la escolástica había sido en la colonia: un instrumento de orden mental. Quienes enarbolaron esta doctrina trataron de realizar algo que no había sido posible hasta entonces a pesar de la emancipación política: la emancipación mental”.<sup>37</sup>

Las ambiciones del positivismo, por supuesto, no sólo no se cumplieron, sino que, más allá de eso, éste terminó por convertirse en la estructura ideológica y el marco de legitimación política y moral de nuevos regímenes, en su mayoría europeizantes, que reprodujeron en gran escala algunas de las peores prácticas colonialistas de las que se tenía memoria en contra de las poblaciones originarias habitando los territorios de los Estados-nacionales americanos. Así pues, el positivismo, como muchas otras apuestas reflexivas que le antecedieron, en lo particular, y como el grueso de la producción del pensamiento social americano, en lo general, a pesar de haberse dado dentro del marco de la independencia político-administrativa que siguió al régimen colonial, continuó operando en América en formas muy similares a las que la división y la especialización del conocimiento occidental forjó durante tres siglos.

<sup>36</sup> Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad* (Bilbao: Deusto Publicaciones, 2010), 265-266.

<sup>37</sup> Zea, *El pensamiento...*, 78.

La interpelación con objetos, sujetos, categorías de estudio y estrategias discursivas formulados en la región, sin duda, logró colocar diferenciaciones fundamentales respecto de los saberes de Occidente. Sin embargo, divisiones ontológicas y epistémicas tan profundas y arraigadas en los imaginarios colectivos nacionales de América, por la fuerza de la experiencia colonial en la región, como aquellas entre ciencias sociales y naturales, entre la humanidad y la naturaleza, entre la racionalidad instrumental y la racionalidad mítica, o entre el estatuto de validez de aquella y el de invalidez de ésta, por ejemplo, no se superaron. En la relación vigente entre las palabras y las cosas, entre los discursos que ejercen el poder de nombrar a los objetos que nombran y éstos, lo que se pensaba en América dentro de los márgenes de su emancipación formal no llegó a diferir en mucho de los programas de estudio y de investigación que se ensayaban en Europa y en el resto de Occidente.

Es desde su visión del positivismo como el último fracaso relativo al imperativo de descolonizar mentalmente a América que la generación de medio siglo justifica la intelección de su propia contemporaneidad como una tercera (y hasta entonces última) época en la formulación de la historia de las ideas en el continente. Y es que, en efecto, para los y las intelectuales de esta generación, el momento de hegemonía del positivismo en la región es, en el orden de su discurso, el referente ante el cual ellos y ellas debían plantearse la necesidad de realizar un movimiento dialéctico en el que lo mismo se buscó cuestionar la autoproclamada universalidad de la ontología y la epistemología occidentales y eurocentristas, que el trabajar por resituar a América dentro del flujo de la historia universal (la historia de la humanidad), reafirmando su historicidad singular y la conciencia de ella.

El principal desplazamiento reflexivo al que se le tenía que dar cabal cumplimiento en su tiempo-espacio tenía que ver, entonces, con la disociación entre la historia de las expresiones nacionales europeas del pensamiento, como particularidad, y la historia del saber humano, en sus múltiples expresiones —además de las euro-

peas—, en cuanto única y verdadera universalidad. Sin embargo, ello no debía detenerse ahí, pues a la distinción entre lo específico del pensamiento occidental respecto de una diversidad de saberes en el mundo debía seguir la tarea de articular las nociones de universalismo del saber humano, al margen de cualquier identificación nacional, con los rasgos condicionantes que a ese saber imprimen, justo, elementos como la situación espacial-temporal del sujeto, la “apoyatura circunstanciada”,<sup>38</sup> en la formulación de las interrogantes y las respuestas de la actividad cognoscente.

La producción gnoseológica americana, al preguntarse cuál es la circunstancia del ser-americano, mostró que es la de una diversidad de identidades sometidas, negadas e invisibilizadas por la imposición de las formas y los sentidos culturales, políticos, económicos, antropológicos, filosóficos, científicos, etc., del modelo de civilización occidental. De ahí su disputa fundamental con el centrismo de Occidente: en contra del sistemático cuestionamiento, rechazo e invalidación de la producción gnoseológica americana que hace aquél partiendo de dos premisas hasta ahora vigentes: *a)* que ésta no supone ninguna originalidad intelectual, *b)* que su reproducción carece de principios y de postulados ontológicos y epistémicos propios, reflejados, ambos, en su materialización de corte ensayístico.

Pero lo que para los centros académicos y los círculos intelectuales europeístas era un asunto de subjetividad contra objetividad, de ciencia frente creencia, de rigurosidad ante flexibilidad, de precisión delante de la imprecisión, etc., para la historia de las ideas se trataba en realidad de un asunto que concernía al imperativo de aprehender reflexivamente a las diversas formas y sentidos del ser a partir de la comprensión de su situación (de su ser/estar-situado);<sup>39</sup> porque el acto mismo que posibilita, en principio, ese reconocimiento, es un producto y una determinación de la

<sup>38</sup> Beorlegui, *Historia del pensamiento...*, 35.

<sup>39</sup> Véase Ana Claudia Orozco Reséndiz, “Apuntamientos para una filosofía en situación”, en *América Latina y su episteme análoga*, coord. de Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez (México: CIALC-UNAM, 2014), 51-72.

historia particular de cada forma y sentido de éste, no una mera abstracción aplicable a cualquier contexto.

Es decir, para esta generación, lo que se juega en el fondo de la permanente impugnación occidental al ser-americano y su saber tiene que ver no tanto con aquellas dualidades, sino con esa oposición más elemental, fundante y genésica que se expresa en la fórmula civilización contra barbarie o, en otros términos: la modernidad frente al atraso. La pregunta por la forma y el sentido de lo moderno y lo colonial, aquí, desempeñó un papel central, ineludible, en la disputa por el significado de cada concepto (por el esclarecimiento de ambas condiciones humanas, se expresaría en el lenguaje del discurso capitalista y modernizante de Occidente), así como en sus múltiples y diversas resemantizaciones (del tipo: desarrollo/subdesarrollo, primer mundo/tercer mundo, avanzado/atrasado, etcétera). Y para el caso de la historia de las ideas, de lo que se trató fue de reclamar para América las promesas y el horizonte de realización de la modernidad en curso —entendiendo por ésta al proyecto civilizatorio de Occidente sobre el resto del mundo—. Esto es, se trató de hacer “uso de los mismos instrumentos conceptuales del proyecto filosófico de la modernidad, pero ya no como recurso de dominación, sino como un recurso de liberación”.<sup>40</sup>

Para ponerlo en términos de la filosofía de la historia de G. W. Friedrich Hegel, y del proyecto de modernidad del que su obra es reflejo, lo que importaba para la generación del 45 era pugnar por la afirmación y la realización del espíritu de la historia en las sociedades americanas —de frente a las condiciones de devastación en las que Europa y gran parte de Occidente se encontraban, aún, tras el largo periodo de treinta años de despliegue bélico en el que se definió la nueva configuración del capitalismo moderno—, sustituyendo, América, a Europa y a Estados Unidos en sus roles glo-

<sup>40</sup> María del Pilar Mora, *Desde la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizador* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editorial Nacional, 2012), 27.

bales y como la última fase de progresión de ese espíritu. El punto, pues, no era, en estricto sentido, el pensar y vivir una nueva forma y un nuevo sentido de totalidad, sino el conseguir la apropiación americana de la totalidad ya en curso (la modernidad capitalista occidental) para ensayarla desde el contexto y, sobre todo, desde el humanismo americano.

Esa apropiación, en ocasiones, ha llegado a ser considerada, en las revisitaciones que *a posteriori* se han realizado de la historia de las ideas hecha por esta generación, como una suerte de movimiento en el que se le hace el juego a Occidente y se le otorgan grandes concesiones históricas con tal de reclamar lo que sería específico de América en ese movimiento civilizatorio en el que consistiría la modernidad. Sin embargo, en una aproximación más detenida sobre los motivos que están detrás del empuje reflexivo en torno de la apropiación de la modernidad por parte de las sociedades americanas se observa, por ejemplo, que uno de los motivantes más potentes de tal acto tienen que ver con la necesidad que tendrían los y las americanas de cobrar conciencia de la marginalidad a la que han sido relegadas por el proyecto de civilización de Occidente, y la sistemática deshumanización que de ellos y ellas han hecho los y las occidentales a lo largo de quinientos años de historia.<sup>41</sup>

La cuestión es, no obstante, que ese acto de cobrar conciencia de sí y de la posición a la que ha sido relegada América no halla en una pretendida exterioridad la condición de su posibilidad. De ahí el imperativo de apropiarse de aquello que Occidente desplegó alrededor del mundo a través de la colonización, desde 1492, porque es sólo en esa situación de interioridad que la marginación y la barbarie se hacen visibles en toda su dimensión. Pero también porque es desde el interior que la crisis de sentido por la cual atraviesa la modernidad cobra su real magnitud, poniendo en perspec-

<sup>41</sup> Véase Leopoldo Zea, "Crisis del sentido de la historia en Occidente", *Thesis*, año I, núm. 1 (1979): 24-30.

tiva tanto los límites de sus promesas (y lo irrealizable de éstas) en el pasado, cuanto los márgenes de su agotamiento hacia el futuro.

Y aunque en términos generales se acepta que el proyecto de civilización moderna vigente comenzó su despliegue globalizador a partir de la colonización de América, para la historia de las ideas tiene lugar, al mismo tiempo, una suerte de desplazamiento temporal que sitúa las bases intelectuales más sólidas de la racionalidad moderna en la filosofía elaborada por René Descartes. ¿Debido a qué aspectos es que se plantea tal superposición? Al parecer, lo que se busca poner de relieve aquí es que la modernidad es comandada por un tipo específico de racionalidad que se encuentra en un nivel de abstracción y de sistematicidad que va más allá de ese primer movimiento intelectual que sería la distinción entre la razón y el mito o, en un registro similar, entre la teología y el misticismo, por un lado, y la racionalidad matemática y en cierto sentido empírica, por el otro.

Puestas así las cosas, es claro que, por lo menos en este aspecto, el discurso elaborado por el pensamiento social en América, hasta la generación de medio siglo, se mantiene por completo asimilada a la perspectiva de Occidente relativa al origen de la modernidad y, en esa misma medida, la situación de ésta (su estar-situada) también termina reduciéndose al espacio geográfico de Europa, en general, y Europa occidental, en particular. En parte, tal postura tiene que ver con la manera en que se acepta una definición genérica de la modernidad como un programa civilizatorio fundado en una racionalidad cuya finalidad es universalizar la condición de libertad del individuo frente al colectivo, por un lado, y por el otro, realizar la promesa de una existencia material en donde todas las necesidades de los individuos y de las colectividades sean satisfechas íntegramente.

De ahí surge, de hecho, que en la caracterización temporal de la modernidad ésta sea pensada como la antítesis o la negación absoluta del orden de cosas imperante durante el medioevo europeo (también concebido, en línea con la historiografía occidental sobre Occidente, como el periodo oscurantista previo al Renaci-



miento de su civilización), lo cual conduce a dos consecuencias importantes. Primero, implica aceptar que ésta emerge como una reacción o un movimiento de reforma de la vida en sociedad opuesta al cristianismo católico (y cierto grado de aceptación sobre la función generadora de la reforma protestante en la producción de su racionalidad), y en seguida, significa admitir, asimismo, que el dominio tan avasallador de la Iglesia católica y el papado en las sociedades americanas durante el periodo colonial fue el principal obstáculo de su efectiva modernización, a la manera de Occidente.<sup>42</sup>

En última instancia, si ambas premisas se conceden como los pilares sobre los cuales se edifica la intelección alrededor del problema de la modernidad, el resultado inmediato es admitir que las emancipaciones formales de América no se tradujeron en una modernización de éstas y que el carácter de sus sociedades como plenamente modernas sólo se conseguirá cuando la región se despoje de los resabios de ideas cristianas que la dominan en su conducción histórica. El énfasis puesto por la generación de la historia de las ideas en la emancipación mental, necesaria para lograr la plena autonomía y la liberación de la autenticidad de América se explica, entonces, por esa manera de concebir la oposición entre religión y filosofía (o, en su defecto, entre religión y ciencia, salvando la histórica oposición entre esta última y la filosofía), aunque no en abstracto, sino en el plano de la utilidad que esa forma de pensar a la modernidad tiene, en términos de una filosofía de y para la actividad política en el continente, en la realización plena de opciones de estructuración estatal, administración gubernamental y organización política pensadas desde los problemas propios que viven las sociedades nacionales americanas, consiguiendo un movimiento no menor de desplazamiento (o matiz) epistemológico a partir del cual se hace reconocible que las respuestas ofrecidas por las sociedades metropolitanas a

<sup>42</sup> Véase Zea, *El pensamiento...*, 32-33.

sus problemas no son ni inmediata ni mecánicamente aplicables a situaciones en América que se asemejen a las de aquéllas.

La fuerte tradición de pensamiento político en América, por ejemplo, abrevia de esa problemática, ya desde las definiciones trabajadas por las facciones en tensión durante los procesos emancipatorios de las sociedades colonizadas, desde el siglo xix,<sup>43</sup> hasta los debates más recientes sobre el imperialismo y las nuevas formas de colonización desplegadas por las economías centrales sobre las periféricas, en el siglo xx. Y si bien es cierto que en principio ésta tiene su foco de atención en la consecución del objetivo pragmático de estatuir, gobernar y administrar a las sociedades americanas desde un horizonte de reivindicación autóctona, la verdad es que ese énfasis en el pensar a la política americana y al gobierno de sus sociedades nacionales también conlleva, en gran medida, un fuerte cuestionamiento por los reconocimientos y desconocimientos sucesivos del sujeto histórico propio de la región y el discurso que éste enuncia.

En este sentido, aunque el pensamiento social americano generado desde los albores de las gestas libertadoras del siglo xix y hasta el presente ha tenido por objetivo primordial el conseguir Estados, gobiernos y administraciones públicas nacionales autorreferenciales y autodeterminadas, capaces de sostener relaciones con otros Estados, gobiernos y administraciones públicas nacionales desde un principio de no intervención en los asuntos internos de cada entidad, partiendo desde la máxima —hecha axioma— de que todo Estado, gobierno y administración pública nacional son, por

<sup>43</sup> El ejemplo de Simón Bolívar es paradigmático de este posicionamiento. Su *Carta de Jamaica*, a menudo recuperada por el pensamiento social latinoamericano como una de las obras de fundación de su propia epistemología, es una suerte de tratado sobre filosofía política en el que el centro del problema para la total emancipación de América gravita alrededor de la forma de gobierno y de organización política-administrativa que deberían adoptar las poblaciones del continente luego de sus gestas independentistas. Véase Simón Bolívar, *Carta de Jamaica* (México: UNAM, 1978).

definición, jurídicamente iguales, siempre, y en cada época, desde hace doscientos años, con el objetivo de realizar en las sociedades de la región la experiencia y la definición autónoma de su sentido histórico, en el fondo, esa pretensión permanente (primero ante el colonialismo, después frente al imperialismo, y en seguida de cara al neocolonialismo) oculta en su interior una problematización aún mayor que no es ya de carácter político, sino ontológico, toda vez que en ella se juega algo más que el puro rechazo a las formas de dominación de las que son objetos los americanos y las americanas; se juega el reconocimiento de la identidad unitaria de los individuos, hombres y mujeres, que conforman eso que se denomina América (y no cualquier América).

La historia del nosotros y de lo nuestro (como en *Nuestra América*), de la definición de quién es americano/americana y quién no, qué significa serlo, cómo se expresa ese ser, cuál es su origen, cuál ha sido su trayectoria y cuál su aspiración, etc., por ejemplo, hunde sus raíces más profundas en ese problema de fondo, que comienza por ser un tema de supervivencia y continuidad estatal, política y administrativa, pero que en seguida lo trasciende para centrarse, por un lado, en el descubrimiento del sujeto que discurre en nombre de una identidad histórica y geocultural, y por el otro, en la revelación de esa identidad por la cual aquél discurre en su nombre.

¿Cómo resolvió la historia de las ideas esta cuestión doble? En términos generales, la respuesta de mayor consistencia y concreción al interior del discurso, situada entre dos grandes tendencias de signo contrario, mutuamente excluyentes, fue aquella que reconoció que la unidad identitaria de las sociedades que habitan el continente se encuentra posibilitada en su existir por la diversidad de sus nacionalidades, grupos sociales y tradiciones culturales particulares, pero que, en su unicidad, aquélla no se afirma ante esta diversidad instituyendo un “mundo de esencias”<sup>44</sup> que la cancele,

<sup>44</sup> Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: FCE, 1981), 20.

sino que, antes bien, se afirma frente a ella como la condición que hace posible su comprensión.

Planteado en esos términos el tema de la historicidad de América y de sus sociedades —cuyo correlato se halla en la fórmula mucho más general y sintética que el lenguaje filosófico de la época definió como la contradicción entre formalismo y ontologicismo—, en una primera apreciación todo parece remitir a la aprehensión cognitiva —y los problemas que de ella se derivan— de la multiculturalidad presente en cada una de las sociedades o, en un sentido aún más amplio, a las diferentes escalas en las que esa condición múltiple y sus rasgos de diversidad en el continente son comprensibles y trasladables hacia el terreno de las luchas por la identidad de las colectividades que habitan la región. Sin embargo, ni en la primera forma de enunciación, acerca de la naturaleza de lo nuestro, ni en su variante filosófica, entre formalismo y ontologicismo, de lo que se trata es de un discurrir capaz de captar las diversas escalas en las que se juega y se configura la identidad, en términos de una confluencia o curso paralelo de tiempos históricos con sus densidades específicas en el momento presente, sino de una reformulación propia de la tradición del pensamiento político emancipatorio decimonónico que hace de las emancipaciones nacionales y regionales la condición de posibilidad de una integración identitaria continental, siempre respetuosa de las divisiones políticas-administrativas subyacentes, pero frente a las cuales aquélla, es decir, la autoconciencia de una identidad y una historicidad compartida, funcionaría a la manera de un vector transversal capaz de conferirles sentido unitario.

No muy en el fondo de esa formulación se llega a apreciar que el peso ideológico del mestizaje desempeña, hasta este punto, el papel de ser una suerte de eje articulador que, aunque en diferentes espacios y distintos momentos de su enunciación parecen desaparecer o por lo menos dar paso a las problematizaciones en torno de la cuestión indígena en y por sí misma (a menudo bajo un tratamiento relativo a los grandes momentos del indigenismo en la región), su fuerza radica en determinar que la reflexión en

torno de la identidad, ya sea en su unidad o en su multiplicidad, no salga de ese juego dialéctico entre el tomar al saber y a la cultura como rasgos específicamente privativos del carácter nacional de una población, para luego avanzar hacia la manera en que esas figuras estrictamente nacionales son apenas concreciones de un saber y una cultura más abarcadora, desplegada en su escala continental.<sup>45</sup>

Fuera de esta intelección nacionalista o cultural-nacionalista queda, por lo tanto, la concreción y las especificidades culturales, históricas, identitarias, gnoseológicas, epistemológicas, etc., de las colectividades al interior de cada Estado nacional que no se identifican (pese a ser apropiadas por la nación como parte de sus elementos constitutivos) con la idea y la práctica del ser nacional. En los hechos, aunque esa reducción de lo múltiple y lo diverso a una abstracción como lo nacional encontró algunas líneas de fuga a través de las tematizaciones alrededor del colonialismo interno<sup>46</sup> —noción a partir de la cual fue visible la condición de subalternidad o de coloniaje presente en las sociedades indígenas del continente, corriendo a cargo, precisamente, de los contenidos nacionales y su creciente tendencia hacia la homogenización colectiva—, en última instancia, como tendencia general, el papel de esas teorizaciones fue marginal frente a las necesidades estatales de constituir sociedades cada vez menos fragmentadas —y la condición indígena, aunque apropiada por el Estado-nacional como sustrato de contenidos culturales nacionales, fue considerada por la historia de las ideas en América como un factor de fragmentación y de dispersión.

De ahí que, aunque en el tema aún pendiente para su tiempo-espacio, relativo a la consecución de una segunda emancipación, una emancipación mental o descolonización intelectual, la historia de las ideas hizo un reconocimiento explícito de la par-

<sup>45</sup> Véase Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (México: FCE, 2014).

<sup>46</sup> Véase Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación* (México: Siglo XXI, 1969).

tipificación de las colectividades indígenas en el continente como actores que incidieron en el rumbo presente de la región (si bien no como el sujeto histórico por antonomasia de América, ni siquiera como el principal), su posición más acabada frente a tales poblaciones siempre fue la de un paternalismo de facto en el que la carga fuerte de agencia se encontraba articulada alrededor de los círculos de intelectuales encargados de extrapolar hacia el conjunto de la sociedad la inversión de los valores civilizatorios de Oriente. En ese sentido, a pesar de que el discurso reivindicativo de la historicidad del ser americano se apropió de la axiología sobre la cual Occidente montó su posición de supra-subordinación respecto de América para anteponer lo bárbarico a lo civilizado y así autoafirmarse en su identidad y su saber cómo un valor en y por sí mismo, en la experiencia cotidiana de las sociedades indígenas americanas, éstas fueron mantenidas por el discurso de la historia de las ideas, en mayor o en menor grado, su estatus de tiempo histórico coagulado.<sup>47</sup>

## ESTUDIOS DECOLONIALES

De entre la variedad de propuestas de análisis social que emergieron durante la segunda mitad del siglo xx —en particular a partir de los años noventa— una de ellas, en particular, se desarrolló como un programa de investigaciones específico, alimentado por una red de intelectuales americanos con algún grado de desempeño académico en universidades de la región o de Estados Unidos, concibiéndose ya no como una simple oposición interna o perspectiva diferente al interior del canon que ejercía su hegemonía en la producción y la circulación del pensamiento social americano (a la manera en que se producen, aún hoy, y con especial proliferación, escuelas de pensamiento singulares dentro de teo-

<sup>47</sup> Véase Arturo Andrés Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina* (México: UNAM, 1981).

rías generales), sino, antes bien, como una crítica excéntrica de la historia de las ideas en América.

Esa red se identificó a sí misma bajo la denominación de “proyecto latinoamericano de investigación modernidad/colonialidad”,<sup>48</sup> partiendo del entendido de que su labor gnoseológica se encuentra en la tarea de indagar “las posibilidades de descolonizar la producción del conocimiento eurocéntrico, de encontrar la manera cómo la episteme moderna puede ser enriquecida e intervenida con conocimientos subalternos que han sido invisibilizados por la misma”.<sup>49</sup>

Frente a la perspectiva de la historia de las ideas en América, esta red y su programa se vindicó como una alternativa que busca, en un primer momento, visibilizar que el conocimiento producido por los próceres de aquélla siempre estuvo limitado por su incapacidad para avanzar más allá de la crítica de las estructuras de dominación política, económica, jurídica y administrativa de las sociedades centrales respecto de las periféricas, para así, en una segunda instancia, trascender esas mismas restricciones analíticas. En este sentido, la apuesta más honda que se planteó el proyecto de estudios decoloniales tuvo que ver, desde sus cimientos, con el demostrar que las dinámicas y los ejercicios de poder y de violencia coloniales que se fundaron desde la invención de América transitan, también, por dimensiones de carácter epistémico y cultural, y por lo tanto, en comprobar que aún después de la independización política, económica, jurídica y administrativa de las entonces colonias —y su sucesiva constitución en entidades estatales y nacionales— esas matrices culturales y epistémicas mantuvieron su plena vigencia.

Así pues, lo que el discurso de la decolonialidad colocó de fondo en la discusión fue la problematización sobre qué es lo que

<sup>48</sup> Arturo Escobar, “Mundos y conocimientos de otro modo”, *Tabula Rasa*, núm. 1 (2003), 52.

<sup>49</sup> María del Pilar Mora, *Desde la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizador* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editorial Nacional, 2012), 9.

implica generar un saber propio: uno que se distancie de la tendencia hasta ese momento dominante que se conforma con colocar temas de análisis no estudiados en Occidente, con formular correcciones interpretativas o con reciclar a pensadores a los que, por origen geográfico, filiación nacional o herencia sanguínea ya se les consideraba hacedores de saberes netamente americanos, pese a que su matriz epistemológica fuese un claro reflejo o una abierta adaptación de las occidentales. Y es que, en la lectura que realizan los estudios decoloniales del pensamiento producido por la historia de las ideas en América, la relación entre los autores y las autoras de la misma con América, ya sea por los tres rasgos arriba mencionados o por similares y/o derivados, no se traduce, en y por sí misma, en una producción gnoseológica de autenticidad americana, mucho menos en un movimiento reflexivo que se abstraiga o se salga de las estructuras fundamentales de la producción de saberes que en y desde Occidente históricamente han justificado sus pretensiones supremacistas y excepcionalistas.

De ahí que, en la justificación autorreferenciada de su emergencia, los estudios decoloniales comiencen por acusar a la generación de la historia de las ideas en América (y por extensión, a sus herederos y sus herederas) de no haber comprendido que la colonialidad experimentada por las periferias globales no es un subproducto o una consecuencia no deseada por el proyecto de modernidad occidental, sino la contracara de ésta.

¿Desde dónde emerge este programa de investigaciones y su red de intelectuales que la alimentan? ¿Cuáles son sus anclajes gnoseológicos que la posibilitan? ¿En dónde se hallan esas rupturas epistemológicas (y hasta ontológicas) que reivindican como parte de su quehacer reflexivo? ¿Cómo, pues, situar y caracterizar a este conjunto de factores para dar cuenta de lo que es y se propone ser en tanto apuesta crítica para la construcción de saberes otros y mundos otros?

Trazar la genealogía del programa de estudios decoloniales no es una tarea sencilla por tres motivos fundamentales. El primero



de ellos es que el momento histórico en el cual emergen estos estudios es uno de particular proliferación de discursos en los centros y en las periferias de la economía-mundo moderna capitalista; los estudios poscoloniales, los posmodernistas y los culturales, sin ir más lejos, dan cuenta de ello. El segundo factor es que, dentro de esa proliferación de discursos, las fronteras disciplinares entre unas ramas del conocimiento académico y otras se hicieron más endebles y difusas (a veces dejaron de existir) o, en su defecto (no menos problemático) se compenetraron y articularon en grados tan agudos de profundidad que el procurar establecer rasgos definitorios para cada nueva discursividad se volvió, en el mejor de los casos, un esfuerzo ocioso; en el peor, una empresa irrealizable por la vastedad de producciones intelectuales surgida desde entonces —y ello, cuando tal proceder no fue recibido como un intento más de someter a la diversidad a la intransigente tiranía de las apuestas totalizadoras de los saberes decimonónicos—. Y el tercero, derivado de los dos anteriores, tiene que ver con el hecho de que la procedencia disciplinar de los y las intelectuales que forman la red y los productos de su discurrir decolonial son tan amplios y diversos (desde la antropología y los estudios literarios hasta la filosofía y la ciencias físico-matemáticas, pasando por un montón más de registros: economía, sociología, estudios de género, psicología, pedagogía, etc.), que trazar trayectorias relativamente sólidas es un acto que a menudo corre el riesgo o de integrar en un conjunto lo que no pertenece a él o de extender tanto los márgenes de caracterización del conjunto que al final todo puede caber en él si el rigor nominativo se hace progresivamente más amplio.

¿Cómo construir, entonces, la genealogía de los estudios decoloniales? Quizás un primer paso en esa dirección, siguiendo el orden dado a las tres problemáticas descritas líneas arriba, tendría que ver con visibilizar que, en efecto, el momento de emergencia de este proyecto de investigaciones encontró en la consolidación del capitalismo posindustrial, entre mediados del siglo xx y sus décadas finales, las condiciones de posibilidad de su discurrir.

Y es que, en efecto, en retrospectiva, a partir de la década de los sesenta, los siguientes decenios fueron para la producción de saberes en el resto del siglo xx el marco temporal en el cual comenzaron a trabajarse y a analizarse, de manera crítica y con mayor detenimiento, la profusión de cambios que se dieron dentro de los márgenes del sistema capitalista en su unidad, como consecuencia del paulatino pero sostenido desgaste y desmoronamiento de la matriz productiva que había dominado en el mundo en general, y en Occidente en particular, desde finales del siglo xix y toda la primera mitad del xx.

A manera de glosa disciplinaria, en el plano estrictamente económico de la reproducción de la vida en sociedad en ese momento, los procesos productivos, las cadenas de circulación y las actividades consuntivas que habían imperado en una fase anterior del sistema fueron sustituidas por dinámicas en las que la producción en serie, los patrones jerárquicos en el empleo y el dominio de la actividad industrial tradicional le cedieron el paso a esquemas de empleo desconcentrados, a la sustitución de las verticalidades por modelos colaborativos y horizontales y, entre otras cosas más, al predominio de las actividades de servicios en la economía —resultado, en gran medida, de los avances científicos-tecnológicos que ya en el momento presente del siglo xxi amenazan con introducir grados de automatización de procesos nunca antes vistos en la historia del capitalismo moderno.

En el terreno de la política, aunado a ello, lo que se vivió en esos años estuvo marcado, asimismo, por un agotamiento de los dos modelos que, hasta entonces, habían sido los principales referentes de la oposición al *establishment* conjurado por Occidente desde el final de la Guerra Civil europea, estos son el socialismo realmente existente, en Oriente y en algunas franjas más amplias de las periferias globales africanas, y la cada vez mayor sustitución neoliberal de la tercera vía (la socialdemocracia) en la Europa continental.

Dar cuenta de tal situación, en tanto momento específico de una totalidad históricamente determinada, con su densidad propia y rasgos cualitativos y cuantitativos privativos, por supuesto,

supuso interponer a los marcos explicativos dominantes y vigentes en la época una serie de fenómenos, dinámicas y problemáticas sociales para los cuales su bagaje categorial no estaba preparado ni en condiciones de recibir sin mayores complicaciones que las de realizar un par de ajustes metodológicos. El estudio de la propia materialidad realizado desde diferentes vertientes del marxismo ortodoxo, por ejemplo, no resultó suficiente para mostrar la profundidad con la que esta nueva fase del modo de producción había alterado las relaciones económicas de las poblaciones y también los nervios más profundos de su socialidad: las superestructuras políticas y culturales (en el argot de ese marxismo). De hecho, obviando los estudios realizados desde las corrientes heterodoxas del marxismo occidental, como los de Walter Benjamin (un par de décadas antes), los de Herbert Marcuse, Theodor Adorno y Max Horkheimer (o los de György Lukács y Karel Kosík, en registros paralelos) cuyo centro de atención se encontraba en los intersticios de la cultura de masas en el nacionalsocialismo, por un lado, y el imperialismo yanqui, por el otro, las del marxismo son críticas que, en cierto sentido, llegaron tarde a la discusión sobre la caracterización de ese nuevo momento en el capitalismo moderno y los contenidos culturales que ya comenzaba a producir en gran escala alrededor del mundo.

La fortaleza con la que los movimientos sociales de 68 global irrumpieron en el curso de la historia hasta entonces vigente —con independencia de si sus efectos y consecuencias en verdad supusieron resistencias a las dinámicas del capitalismo moderno o si simplemente fueron su correlato legitimador— produjeron a escala mundial una intensificación en la producción de programas analíticos edificados sobre las bases de un vasto cúmulo de nuevas agendas de investigación disciplinarias que, en muchas ocasiones, rompieron con las pretensiones totalizantes de las grandes apuestas del saber decimonónico, dispersando y difuminando sus rasgos elementales.

Al interior del eurocentrismo, sin rebasarlo, los estudios realizados por Michel Foucault, Jacques Lacan, Jacques Derrida,

Jean-François Lyotard o Gilles Deleuze, por ejemplo, dan cuenta de ello. Al exterior, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Ali Shariati, Stephen Bantu Biko, Fausto Reinaga, Paulo Freire, Orlando Fals Borda, entre muchos más, hicieron lo propio, colocando en tela de juicio las estructuras de poder, las relaciones socioculturales y las dinámicas económicas hasta entonces aceptadas por el grueso de la humanidad.<sup>50</sup>

Salvando las diferencias y los registros a veces tan disímiles en los que cado uno de estos ejemplos (y otros tantos aquí no explicados) se inscriben, lo que tienen en común todos ellos es que, en diferente medida, cuestionaron el ahistoricismo de las estructuras sociales, el entendimiento del lenguaje como un sistema independiente del sujeto que lo enuncia, el carácter inmanente de ciertos supuestos naturalistas y los canales por los cuales éstos transitan en sociedad, la neutralidad del conocimiento y la oposición entre ciencia e ideología, así como la concepción de progreso. En suma, en el plano analítico, disciplinas emergentes construyeron sus propios objetos de análisis en áreas poco estudiadas de la cultura. Los trabajos inter, multi y transdisciplinarios objetaron los filtros académicos dominantes; y en el de la movilización política y social, las movilizaciones de 1968 y sucesivas rompieron con las corrientes comunistas de Oriente, las socialdemócratas de Occidente, y las de Liberación Nacional de la periferia colonial, por considerar que, aunque por diferentes caminos, todos habían optado por llegar al mismo destino: fracasar en la tarea de cambiar el orden imperante.

En términos de la producción de saberes en los centros y las periferias, toda aquella vorágine y reestructuración de las ciencias y las disciplinas en los campos del saber social y humanístico devino en una proliferación nunca antes vista de apuestas discursivas que encontraron en la ruptura de barreras epistemológicas su condición de posibilidad más prolífica, consolidándose a lo largo de los

<sup>50</sup> Véase Daniel de Lucía, “Mayo de 1968: las palabras y el poder”, *Herramienta*, núm. 7 (1998).

años bajo los supuestos de privilegiar la diversidad, incrementar la multiplicidad e innovar en el lenguaje que hasta la primera mitad del siglo xx se había empleado para explicar la realidad social en el mundo. Las perspectivas poscoloniales, por ejemplo, fueron de las primeras en abreviar de ese registro. Pero no fueron las únicas. En las periferias latinoamericanas fueron los estudios decoloniales los que más se sirvieron del impulso propiciado por ese ajuste en el saber.

Basta con observar, sin profundizar en el tema, las adscripciones disciplinarias y la producción gnoseológica de las y los miembros de la red que dio vida al proyecto modernidad/colonialidad —con anterioridad a que éstos y éstas decidiesen hacer de los estudios decoloniales un campo del saber social americano autónomo— para apreciar, por un lado, que una minoría del grupo se mantenía, hasta antes de los años ochenta, aún en línea con la agenda del marxismo (ortodoxo o no) regional, ya fuese desde la ciencia política, la economía, la filosofía o la sociología, y por el otro, que frente a esa minoría existe un número mayor de intelectuales cuyas actividades, desde entonces, ya se inscribían en los proyectos de trabajo de los estudios culturales y poscoloniales, la lingüística, la semiótica, los estudios literarios y la pedagogía, aunque en cada caso, trabajaban ya desde la perspectiva de los estudios de frontera y la multi, inter y transdisciplinariedad.

Ahora bien, ¿qué de problemático tiene esa diversidad de actores articulando la red? En cierto sentido, el problema de fondo en la tarea de trazar una genealogía relativamente precisa sobre los estudios decoloniales no tiene que ver tanto con la diversidad disciplinar de sus intelectuales *per se*, sino, antes bien, con el hecho de que los productos de su actividad analítica (y sobre todo en los primeros años de constitución de la red) a menudo se hallan en un área gris en la que la imbricación de las corrientes poscoloniales y culturales no se terminan de distinguir con claridad de lo que ya debía comenzar a ser tomado como una propuesta estrictamente decolonial. Y es que, en efecto, en la imbricación de esa proliferación de discursos cuyas fronteras no son tan sencillas de delimitar, un problema recurrente es que en el tránsito de una apuesta pos-

colonial o de estudios culturales hacia una decolonial el lenguaje empleado en aquéllas y en ésta no es tan distinto ni tan distante, de hecho, al contrario, con frecuencia se mezclan y utilizan sin mucha distinción entre aquellas perspectivas y ésta.

Inclusive, hasta cierto punto, parece ser que ese problema también constituyó un serio reto de trabajo de la memoria por parte de las y los miembros de la red de intelectuales de la decolonialidad en la medida en que, a la vuelta del siglo, en los albores del *xxi*, la mayor profusión de intervenciones intelectuales que se registra por parte de ellos y de ellas tiene que ver con un trabajo sistemático de delimitación de sus orígenes y fuentes, de sus tendencias y trayectorias, procurando situar el espacio-tiempo de emergencia a partir del cual ya es posible hablar de un campo intelectual o un espacio del saber social americano autónomo, o por lo menos distinto a las corrientes hasta entonces exploradas en la región.

Viéndose a sí misma en retrospectiva, en la primera década del *siglo xxi*, la red de intelectuales de los estudios decoloniales realizó, pues, un intenso trabajo de reconstrucción mnemotécnica de su historia definiendo lo que para sí serían, en adelante, los trazos y las fuentes de su discursar. En ese sentido, en un primer momento de la construcción de su genealogía, la decolonialidad identificó a diversos saberes producidos en América como sus fuentes principales de inspiración política y de formulación teórica, metodológica y categorial. En términos generales, respecto de los recortes gnoseológicos trabajados por el discurso en América, éste tomó a la teología de la liberación,<sup>51</sup> a la filosofía de la liberación, y a la sociología de la liberación, a las teorías de la dependencia,<sup>52</sup> a los estudios antropológicos y a los estudios culturales<sup>53</sup> y subalternos

<sup>51</sup> Véase Ary Fernández Albarrán, “Pensamiento descolonial y teología de la liberación”, *Cuba Teológica*, año xxxiii, núm. 2 (2015): 15.

<sup>52</sup> Véase Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* (Popayán: Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/Universidad del Cauca, 2010), 50, 64.

<sup>53</sup> Véase Adolfo Pérez Zárata, “Interculturalidad y decolonialidad”, *Tabula Rasa*, núm. 20 (2014): 91-107.

(en su vertiente asiática y americana),<sup>54</sup> etc., como los espacios del saber primordiales desde los cuales comenzó a edificar la totalidad de su andamiaje discursivo. Sin embargo, no fueron éstos los únicos discursos de los cuales abrevó y sobre los cuales los estudios decoloniales volvieron una y otra vez para dotarse a sí mismos de una consistencia histórica propia. Y es que, además de las enunciaci-ones reconocidas como las propiamente auténticas de América (valdría decir: las verdaderamente latinoamericanas), éste recurrió, por ejemplo, a los estudios subalternos que en Estados Unidos habían sido o estaban siendo realizados por intelectuales, hombres y mujeres, originarios de América, pero emigrados y residentes en Estados Unidos.<sup>55</sup> Y no sólo, pues, apeló a una apropiación de ciertas formulaciones generadas por el pensamiento crítico europeo, en torno de la intelección de la modernidad,<sup>56</sup> los discursos feministas elaborados por las chicanas, también en Estados Unidos,<sup>57</sup> o la filosofía generada por una multiplicidad de sociedades africanas.<sup>58</sup>

Es decir, los referentes a los cuales se ancló el discurso para fundamentar los orígenes de su discurrir y de su existencia misma son bastos y muy diversos en todos los aspectos, desde las metodolo-gías y los métodos empleados en el discurrir de cada uno, hasta sus fuentes epistemológicas y sus propuestas ontológicas, pasando por sus reivindicaciones u olvidos históricos, sus apuestas políticas y

<sup>54</sup> Véase Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa*, núm. 4 (2006): 17-48.

<sup>55</sup> Véase Ramón Grosfoguel, “Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI”, en *Tabula Rasa*, núm. 6 (2007): 115-135.

<sup>56</sup> Véase Santiago Castro-Gómez, “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa*, núm. 6 (2007): 153-172.

<sup>57</sup> Véase Paola Contreras Hernández y Macarena Trujillo Cristoffanini, “Desde las epistemologías feministas hasta los feminismos decoloniales: aportes a los estudios sobre migraciones”, *Athenea Digital* xvii, núm. 1 (2017): 145, 162.

<sup>58</sup> Véase Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, *Coloniality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization* (Senegal: Council for the Development of Social Science Research in Africa DAKAR, 2001).

objetivos estratégicos, etcétera. De ahí que, vista a la distancia la heterogeneidad de sus fuentes discursivas, la estructura misma de los estudios decoloniales se presente como carente de consistencia histórica y densidad gnoseológica suficientes para ser tomada por una nueva forma de saber con una unidad, una organización y un devenir sólidos —a la manera, por ejemplo, en que es pensada la filosofía continental europea en tres de sus expresiones más conocidas: el idealismo, de orígenes germánicos; el utilitarismo, de procedencia inglesa; y el positivismo, de extracción francesa—.

Esos grandes discursos como el idealismo, el positivismo y el utilitarismo (arbitrariamente anclados cada cual con una nacionalidad específica, como si aquéllos fuesen en sí mismos las representaciones o los productos gnoseológicos del espíritu de cada nación), no obstante, por supuesto que no son unidades cerradas y autorreferenciales históricamente construidas a partir de la nada y ajenas a todo eclecticismo terminológico y categorial. Y en lo que respecta a la multiplicidad de referentes tomados por los estudios decoloniales para hacerse de un pasado y un punto originario de su emergencia, lo realmente importante a destacar frente a esa crítica sistemática, que insiste en sustentar su grado de validez recurriendo a su contrastación con los discursos filosóficos continentales europeos, es que el tratamiento que ofrece a los productos de su eclecticismo es siempre orientado política, histórica y epistemológicamente hacia el análisis de la realidad cultural, política, histórica, económica, etc., de América, en cuanto unidad geosocial, en situación.

Así pues, para la decolonialidad, esa aglomeración de sustratos no significa que ella se conciba a sí misma como una pura continuidad de todo lo que esos otros discursos —la mayoría temporalmente circunscritos al siglo xx— ensayaron en su momento y a partir de sus condiciones de enunciación. Por lo contrario, esa linealidad y la noción de sucesión progresiva de una discursividad a otra, como si en cada caso se diese una mejoría o una superación cualitativa y cuantitativa de la anterior—muy distintiva del grueso de los saberes eurocentristas, y a menudo rescatada y cultivada



con militancia por ciertos saberes críticos ante el eurocentrismo, en las sociedades centrales y en las periféricas— es puesta en cuestión por los estudios decoloniales, de tal suerte que, aunque se asumen como herederos directos de alguna porción o aporte de todos los discursos arriba enunciados, no por hacer tal reconocimiento asumen esa falsa linealidad epistemológica y gnoseológica.

En parte, es ese proceder en la manera de construir su genealogía lo que lleva a la decolonialidad a afirmarse, antes que como un nuevo paradigma desde Latinoamérica, como un “paradigma otro”.<sup>59</sup> Pero dicha asunción, que vista en su superficialidad lleva a reducir el problema temporal planteado a un asunto de simple nomenclatura, es una problematización que busca romper con la filosofía de la historia elaborada por el discurso de la modernidad y ante la cual los estudios decoloniales se estarían posicionando como un discurso situado en exterioridad al tiempo y a la episteme de la modernidad.

En los hechos, sin embargo, habría que precisar que gran parte de esa tarea y el objetivo último de abstraerse y colocarse en una posición de total exterioridad respecto de los discursos considerados por la decolonialidad productos de la episteme moderna no se cumple así, de manera tan tajante y absoluta, sino que, los matices son múltiples. Para comprobarlo basta con observar, sin ir más lejos, que en la historización que los estudios decoloniales hacen de su genealogía, éstos reinterpretan una cantidad importante de trabajos elaborados por sus intelectuales con anterioridad al momento de su autoafirmación justo así: como elucubraciones ya de carácter decolonial a plenitud, a pesar de que muchos de ellos (la mayoría) fueron producidos desde perspectivas distintas a la decolonial y circunscritos por sus autores y autoras en matrices epistémicas que también eran consideradas, en ese tiempo-espacio específico, como algo por completo distinto a lo decolonial.

<sup>59</sup> Arturo Escobar, “Mundos y conocimientos de otro modo’: el paradigma de investigación de la modernidad/colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa*, núm. 1 (2003): 53.

En ese sentido, es importante destacar que en ese proceder, en el trabajo mnemotécnico que la decolonialidad realizó de y sobre sí para conferirse un origen, la reinterpretación que hizo de esas otras enunciaciones anteriores a su emergencia no se limitó únicamente a volver sobre el contenido de los textos, las conferencias, las charlas, los talleres, los seminarios, etc., para reelaborar sus premisas desde ángulos distintos en nuevos productos del quehacer intelectual, sino que, antes bien, avanzó hasta el punto en el que cualquier justificación esgrimida desde el presente para afirmar que en aquellas enunciaciones ya se asomaban los rasgos más característicos de la decolonialidad terminó siendo un acto superfluo ante el más simple y sencillo gesto de reinsertar formal e institucionalmente a aquellos trabajos dentro del archivo decolonial.

En esa línea de ideas, por ejemplo, a pesar de que en el desarrollo de su historización los estudios decoloniales reconocen que el primer gran esfuerzo de sistematización trabajado por sus intelectuales se dio hasta bien entrado el siglo XXI —y continuando durante seis años más, por medio de dinámicas de diálogo directo y de la producción de problematizaciones colectivas—, afirman, de manera simultánea, que el grueso de la teorización hecha por sus intelectuales desde la posición específica de la poscolonialidad (o de la de los estudios culturales y la filosofía de la liberación) es, en verdad, uno de los elementos constitutivos más esenciales de su discurrir decolonial.<sup>60</sup> En parte, por ello, no sorprende el vasto y amplio vocabulario compartido entre los estudios poscoloniales y los decoloniales. Tal proceder, en última instancia, por supuesto significa afirmar que los estudios poscoloniales ensayados en América y por americanos, en general, fueron desde siempre, en y por sí mismos, desde su génesis, propuestas decoloniales.

<sup>60</sup> Véase Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre/IESCO-UC/Instituto Pensar, 2007), 9-24.

¿Que los estudios decoloniales asuman como propias a las aproximaciones poscoloniales en América significa, entonces, que en última instancia todo el programa de aquéllos se reduce a un cambio de denominación y, quizás, en el mejor de los casos, una ampliación o un acendramiento del lenguaje (términos, conceptos, categorías, etc.) empleado por la poscolonialidad, sin que ni una ni otra cosa signifique el despliegue de una apuesta epistemológica diferente? Dispuesta en toda su magnitud, en la reorganización efectuada por los estudios decoloniales para asimilar en el interior de sus márgenes epistémicos a la poscolonialidad, es posible apreciar que dicha operación intelectual tiene el objetivo claro de trabajar la perspectiva decolonial sin abandonar los aportes realizados por los enfoques poscoloniales, pero, sobre todo, tiene el propósito de introducir una diferencia de principios, fundamentos y sentidos entre la poscolonialidad pensada en América y la poscolonialidad trabajada desde una enunciación anglófona.

De ahí que una de las principales y más fuertes críticas esgrimidas por la decolonialidad a los estudios poscoloniales excéntricos al espacio de enunciación americano para marcar cierta distancia e introducir rasgos diferenciales en su enunciación respecto de la de ellos sea que “Latinoamérica y el Caribe, como objetos de estudio y como fuentes de conocimiento sobre el (pos) colonialismo, están ausentes u ocupan un lugar marginal en sus debates y textos centrales”.<sup>61</sup> Y es que, en efecto, lo que se esconde detrás de esa acusación, que aparenta ser una denuncia enfocada en la valoración de la cantidad o la calidad de trabajos intelectuales centrados en un estudio específico de América, es una denuncia más profunda que tiene que ver con la relación de visibilización/invisibilización del pensamiento social producido por los sujetos americanos.

Así pues, aunque la perspectiva decolonial le concede a los estudios poscoloniales anglófonos el reconocimiento por la crítica

<sup>61</sup> Fernando Coronil, “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Ed. de Edgardo Lander (Buenos Aires: Clacso, 2000), 87.

que hacen sobre temas como los concernientes al eurocentrismo en la producción de conocimiento, al sostenimiento del desarrollismo como modelo de realización material de las sociedades, a las desigualdades y las jerarquías establecidas entre géneros y razas, a la subordinación cultural y al papel que juegan en las periferias globales las élites locales para reproducir desde el interior de las sociedades periféricas su subordinación ante las centrales, se distancia de su análisis y lo somete a crítica colocando el acento en la manera en que la poscolonialidad tiende a condensar el grueso de su propuesta intelectual, primero, en la agencia cultural de los sujetos y, en seguida, en el sistema de significaciones (estructura semiótica) que posibilita a aquélla, que en última instancia no termina de articularse con la comprensión y la crítica de la materialidad de las relaciones sociales —o, en otras palabras, que coloca en el centro de todo al conjunto de las significaciones, desplazando, simultáneamente, el papel igualmente constitutivo de las relaciones de producción y consumo.

Es decir, para los estudios decoloniales, los enfoques poscoloniales anglófonos:

creen que ámbitos semióticos tales como los imaginarios massmediáticos y los “discursos sobre el otro” son un elemento *sobredeterminante* de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa necesariamente por el control de esos códigos semióticos. Para ellos, las relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismas, sino que *adquieren sentido* para los actores sociales desde espacios semióticos específicos (o “epistemes”). [...] los teóricos anglosajones de la poscolonialidad tienen dificultades para conceptuar los procesos político-económicos. [...] reconocen la importancia de la economía política, pero no saben cómo integrarla al análisis cultural sin reproducir un culturalismo vulgar.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Castro-Gómez y Grosfoguel, “Prólogo. Giro decolonial...”, 16. Cursivas en el original.

Por ello, y para no repetir mecánicamente las problematizaciones llevadas a cabo por los estudios poscoloniales anglófonos, la decolonialidad marca aquí su distancia respecto de aquéllos apropiándose del reconocimiento que hacen del papel determinante (y no derivado) de la cultura en el despliegue económico mundial —concediendo, asimismo, que el lenguaje desempeña una función de sobredeterminación en cualquier dinámica social—, pero ajustando su aprehensión al imperativo de visibilizar que esos contenidos semióticos y esas epistemes se traducen, siempre y en cada caso, en formas de organización material de la población, con consecuencias e implicaciones productivas/consuntivas directas.

No muy en el fondo, pues, esta forma de plantear su disputa epistemológica, ética, política, histórica, etc., con los estudios poscoloniales anglófonos sirve al encare decolonial para edificar e introducir de manera efectiva distinciones y trayectorias genealógicas divergentes entre la poscolonialidad americana y el resto de las perspectivas poscoloniales en el mundo. Pero es también una manera de abrir la discusión aún más allá de los márgenes de esta tensión hacia el campo de la crítica de la economía política clásica —en la vertiente desarrollada por Karl Marx—, en general, y hacia sus elaboraciones periféricas dependentistas, en particular.

Y es que, en efecto, al poner de relieve su crítica a los estudios poscoloniales anglófonos como una apuesta que siempre está en riesgo de terminar en un reduccionismo culturalista, la decolonialidad lo hace contrastando esa particular característica con lo que en sus propios términos entiende que es el extremo opuesto de la ecuación: la intelección del mundo a partir de un economicismo vulgar en el que, a pesar de tener cabida el estudio de las formas culturales y hasta del lenguaje, al final, en dicho economicismo, ni unas ni otro trascienden de ser meros epifenómenos, derivaciones o superestructuras de una base material, económica, que lo define y lo absorbe todo en su lógica.

¿Qué propósitos persiguen los y las intelectuales de la decolonialidad en abrir este otro frente de disputa? En general, habría que señalar que el objetivo último es el de conseguir una versión,

una lectura o una interpretación decolonizada de la crítica de la economía clásica, lo que significa, ni más ni menos, que despojarla de sus elementos colonialistas y eurocentristas para dar cuenta de realidades, de procesos y dinámicas sociales en América ante los cuales, afirman, la crítica al capitalismo moderno enmudece o simplemente no alcanza a aprehender por ser incapaz de visualizarlos desde la situación histórica concreta de la historicidad americana. Sin embargo, es preciso indicar que dicha operación la realizan, en primer lugar, introduciendo una distinción nominativa entre tres formas genéricas del discurso de la crítica de la economía política que van más allá de un reconocimiento inicial de la diversidad y la multiplicidad de versiones que históricamente se han ensayado de ésta en el mundo.

En ese sentido, lo que en los estudios decoloniales se comprende como crítica de la economía política es, *stricto sensu*, lo que en el discurso de las ciencias sociales modernas se entiende por marxismo —eliminando de su horizonte dialógico las elaboraciones liberales de esa misma crítica, o lo que en términos de Marx constituye el núcleo enunciativo de la economía política burguesa, pues ante ella la decolonialidad planteará otro orden de ideas y de disputas específicas—. Así, en un segundo momento se hace explícita la apreciación de que el marxismo es una multiplicidad de propuestas, de apropiaciones, elaboraciones y reelaboraciones que, si bien es cierto que comparten un tronco común de postulados, de enunciados, de categorías y términos, de estrategias discursivas y procesos metodológicos, etc., más allá de eso, son muchos y muy variados los trabajos analíticos que caben dentro de esa formación discursiva singular. Por ello, y ante la relativa imposibilidad en la que resulta cualquier intento por organizarlos en una unidad coherente y cerrada en sí misma, el encare decolonial se decanta por dialogar y discutir con tres de sus formas más extendidas y dominantes dentro del análisis social contemporáneo: a) el socialismo realmente existente o marxismo soviético, b) el análisis de sistema-mundo, y c) los paradigmas de la dependencia o estudios dependentistas.

Puestas así las cosas, sin duda alguna el primer cuestionamiento legítimo a esgrimir ante la empresa delineada por los estudios decoloniales, en torno de la consecución de una crítica de la economía política decolonial, radica en la necesidad de esclarecer cuál es el rol que juega la propuesta analítica directamente desarrollada por Marx dentro de ese conjunto de elaboraciones por igual identificadas como derivaciones de aquélla. Y es que, a primera vista, parece que el discurso crítico de Marx<sup>63</sup> sencillamente o no tiene cabida o es asimilado con las formulaciones soviéticas, dependentistas y de sistema-mundo, como si luego de reconocer que son cualitativamente distintas de la teorización de Marx en seguida se concediese, sin ambages, que al final todas parten de la misma raíz y, por lo tanto, terminan reproduciendo, en uno y otro caso, las mismas insuficiencias y los mismos problemas.

Sin entrar en tantos detalles acerca de los contrapuntos que es posible esgrimir desde el discurso crítico de Marx ante los estudios decoloniales para precisar algunas de las interpretaciones que hacen de aquél (pues tal esclarecimiento rebasaría los límites planteados del presente estudio), lo que es un hecho es que, por lo menos de entrada, el análisis generado de manera directa por Marx no es del todo desechado por la decolonialidad, sino más bien puesto en suspensión, pues se concede que éste sigue siendo, a pesar de todo, “la crítica más radical a la sociedad capitalista [sin la cual] difícilmente estaríamos en condiciones de comprender la actual dinámica expansiva del capitalismo mundial”.<sup>64</sup>

Dicho reconocimiento, no obstante, no elimina de la ecuación decolonial el que en el momento de estructurar su crítica, por ejemplo, al socialismo realmente existente, las fronteras entre éste

<sup>63</sup> Esta denominación es original de Bolívar Echeverría, y no es empleada en ningún momento por los estudios decoloniales para referirse a los análisis realizados por Marx. Véase Bolívar Echeverría, *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos* (Bogotá: Desde Abajo, 2011).

<sup>64</sup> Edgardo Lander, “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo”, en *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, comp. de Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabina González (Buenos Aires: Clacso, 2006), 216.

y las elucubraciones del propio Marx no únicamente se vuelven porosas, sino que, además, la mayor parte del tiempo son traslapadas y superpuestas entre sí, a menudo haciendo irreconocibles las diferencias tan palmarias que se desenvuelven entre una propuesta y otra porque esas distinciones son intercambiadas entre Marx y el marxismo indiscriminadamente, apelando a un recurso intelectualivo en el que se afirma, por un lado, que las deficiencias presentes en el marxismo (cualquiera que éste sea) son apenas una extensión del contenido analítico desarrollado por Marx, y por el otro, que cualquier error presente en Marx es extrapolable a todo marxismo.

Así pues, sin ir más lejos, para la perspectiva decolonial, el socialismo realmente existente redundaría en ser un análisis eurocéntrico y colonialista por el lado de Marx en, por lo menos, tres tensiones irresueltas —dadas por el encare decolonial como presentes en toda la producción del saber social occidental—. A saber:

1. entre voluntarismo y determinismo, que en la obra de Marx se traduciría en la aceptación ciega de la inexorabilidad de “las leyes del movimiento del capital”<sup>65</sup> que determinan todo, por un lado, y el consentimiento de que “el ser humano es capaz de actuar conscientemente para transformar estas circunstancias y alcanzar su libertad”:<sup>66</sup>
2. entre idealismo y materialismo, “con dos implicaciones diferentes. Por un lado, está el rechazo al idealismo por unilateral, por dar preeminencia a los factores ideológicos e ignorar la importancia de los factores materiales. Por otra parte, está el rechazo al idealismo a través de la afirmación de su contrario, la prioridad absoluta y permanente de los factores materiales sobre todo lo demás”.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Lander, “Marxismo, eurocentrismo...”, 221.

<sup>66</sup> *Loc. cit.*

<sup>67</sup> *Loc. cit.*



3. entre subjetivismo y reflectivismo, yendo desde “una epistemología centrada en el ser humano, en la cual la acción social, subjetiva, cultural, es el fundamento del conocimiento (llegando hasta la ‘antropologización de la naturaleza’), hasta proposiciones que sirven de base para el realismo epistemológico y la teoría del reflejo”.<sup>68</sup>

Resulta sintomático de ese posicionamiento decolonial en torno del discurso crítico de Marx, asimilado a todo marxismo, que las tensiones arriba delineadas redundan en un reforzamiento del propio marxismo como un saber cuyo eurocentrismo está dado, además, por su carácter positivo, en tanto caja de resonancia del cientificismo sobre el que se encuentra edificada la ciencia social y física burguesa a la que —se reconoce— en efecto critica, pero de la cual no termina distanciándose en nada, en la medida en que no cuestiona su estatuto mismo de cientificidad (del marxismo y del resto de los saberes ensayados por las sociedades europeas). De ahí que, para los intelectuales decoloniales, esa pretensión del marxismo de legitimar su criticidad “a partir de los propios criterios de validación del conocimiento de la sociedad que se critica y se busca superar radicalmente [constituya] un límite severo a la crítica marxista de la sociedad capitalista”<sup>69</sup> que, en última instancia, se pliega por entero a la reproducción de la dualidad “razón-sujeto/objeto”<sup>70</sup> que para la decolonialidad es el núcleo filosófico que sustenta una filosofía de la historia universal centrada en Europa, y en la que el sujeto europeo es el único que ostenta el privilegio de la movilización de esa historia, mientras que relega al resto de sujetidades que existen en el mundo a objetos de su conocimiento, entidades incapaces de generar saberes válidos, pues no pasan de ser otredades suyas.

<sup>68</sup> Lander, “Marxismo, eurocentrismo...”, 221.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 223.

<sup>70</sup> *Loc. cit.*

Para los estudios decoloniales empirismo, objetivismo y científicidad son tres rasgos constitutivos del eurocentrismo porque le sirven de elementos que le posibilitan, en teoría, alcanzar una verdad absoluta y universal, con independencia de la diversidad y la multiplicidad de formas sociales que habitan el planeta. Y ello, en el marxismo y en cualquier otro saber generado en Europa que comparta dichas características, es eurocéntrico y colonial, en y por sí mismo, debido a que en esa escisión entre sujeto y objeto, por un lado, y en la “creación de la razón como sujeto abstracto del conocimiento objetivo y universal”,<sup>71</sup> por el otro, se fundamenta su despliegue como “un dispositivo epistemológico mediante el cual se oculta al sujeto del conocimiento dominante del mundo colonial-moderno, un sujeto europeo, blanco, masculino, de clase alta y, por lo menos en su presentación pública, heterosexual”<sup>72</sup> que hace de no-europeos, negros, indígenas, homosexuales, lesbianas, etc., no-sujetos de la realidad.

Ahora bien, como los otros, de acuerdo con la recepción decolonial del marxismo, son para éste poco más o menos una no-existencia humana, los estudios decoloniales hallan en esa lectura el fundamento desde el cual confirmar que, si para el saber social occidental todo lo que le es excéntrico no es plenamente humano, la institución de una sujetidad-racionalidad abstracta no únicamente le sirve a ese saber para descorporizar sus raíces situadas en una experiencia espacial-temporal específica, concreta, singular, con pretensiones de conseguir una pura de objetividad y validez universal ajena a toda empresa colonial, sino que, por lo contrario, toda empresa colonial emprendida por las poblaciones occidentales es precisamente justificada, legitimada y potenciada por esa misma abstracción. La clásica formulación de una lucha de clases entre proletariados y propietarios privados de los medios de producción, así, en el encare decolonial queda inscrita la idea de que inclusive ese sujeto proletario, por más que sea el

<sup>71</sup> Lander, “Marxismo, eurocentrismo...”, 226.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 223.

germen o la vanguardia de la resistencia, de la reacción y de las alternativas al capitalismo, no deja de ser, respecto de los otros, un sujeto colonizador que “cumple con “la carga del hombre blanco” llevando su civilización a los pueblos primitivos”,<sup>73</sup> también atravesados por la relación de clases con la que aquel se enfrenta, sólo que en un estadio histórico anterior en el que es justo ese sujeto proletario el encargado de hacer avanzar al primitivo en la historia hasta la adquirir una condición proletaria plena —entrar en los circuitos de la historia universal narrada por Occidente—.

Como se observa, hay en esa interpretación de Marx, hecha por los estudios decoloniales, una fuerte y aguda acusación a la concepción de un tiempo lineal, progresivo, unidireccional y ascendente que, de acuerdo con la perspectiva hasta aquí expuesta de esa lectura, ni el marxismo ni Marx abandonan, sino todo lo contrario: ambos comparten “los valores del progreso y la confianza infinita en las potencialidades beneficiosas del desarrollo de las fuerzas productivas, característicos del ambiente intelectual europeo del siglo XIX [que los llevan a asimilarse, asimismo, en] el imaginario liberal de la posibilidad del crecimiento sin límite y de la felicidad y libertad humana sobre la base de una abundancia material siempre ascendente”.<sup>74</sup>

En los hechos, para el encare de la decolonialidad lo anterior se traduce en el encabalgamiento de una nueva dualidad (que se suma a la originaria entre razón-sujeto y objeto), ahora expresada en términos de cultura y naturaleza, y en la que se visibiliza la manera en que el eurocentrismo reduce al estado de naturaleza a toda aquella forma social que no cuente con un desarrollo tecnológico similar o análogo al de Occidente. Y por eso, de igual manera, “la sucesión histórica de modos de producción (sociedad sin clases, sociedad esclavista, sociedad feudal, sociedad capitalista, sociedad socialista) [que en el marxismo] postula una plantilla de historia universal, a partir de su interpretación de la historia

<sup>73</sup> Lander, “Marxismo, eurocentrismo...”, 227.

<sup>74</sup> *Loc. cit.*

parroquial europea”,<sup>75</sup> a la decolonialidad se le presenta como una negación de fuentes otras de la historia de la humanidad, basadas en el propósito de conseguir un orden social más democrático y equitativo, en escala planetaria, que no obvie ni pase por alto “las especificidades históricas, culturales y sociales de las sociedades, y las prácticas de vida de sus poblaciones”.<sup>76</sup>

En líneas generales, este cuestionamiento elevado por los estudios decoloniales al discurso crítico de Marx y, por extensión, al marxismo en toda su diversidad, es empleado por sus intelectuales para plantearse la necesidad de pensar más allá de los postulados teóricos de los dependentistas latinoamericanos y sus paradigmas, pues, en esta perspectiva, son las relaciones de producción, de nuevo y en primer lugar, más los procesos políticos, en seguida, los dos objetos de análisis privilegiados al margen de los cuales las determinaciones culturales e ideológicas no representan más que simples epifenómenos sin mayor trascendencia en el curso que toman las dinámicas sociales contemporáneas.

La “cultura” era considerada por la escuela dependentista como instrumental para los procesos de acumulación capitalista. En muchos aspectos, los dependentistas reproducían el reduccionismo económico de los enfoques marxistas ortodoxos. Esto condujo a dos problemas: primero, a subestimar el papel de lo simbólico en la conformación de las jerarquías moderno/coloniales y, segundo, a un empobrecimiento analítico que no podía dar cuenta de las complejidades de los procesos heterárquicos del sistema-mundo.<sup>77</sup>

De ahí que, en perspectiva decolonial, el discurso de la dependencia tenga, entre en sus fallas más profundas, el ignorar a categorías como las de raza y género en su explicación de la manera en que opera el capitalismo moderno, pues, en el mejor de los

<sup>75</sup> Lander, “Marxismo, eurocentrismo...”, 228.

<sup>76</sup> *Loc. cit.*

<sup>77</sup> Castro-Gómez y Grosfoguel, “Prólogo. Giro decolonial...”, 18.

casos, cuando se buscó integrarlas para enriquecer el análisis de la dependencia estructural de América respecto de las economías centrales del planeta, ambas quedaban reducidas o asimiladas a un lenguaje en el que la clase era superpuesta a las especificidades de la raza y del género, como unidad abarcadora, integradora y totalizadora, desde donde era posible reconocer que, más allá de sus diferencias subyacentes en los procesos de explotación y coloniaje, al final no dejaban de compartir el mismo destino que los conjuntos de clase en abstracto.

En parte, es en esa precisión en donde la decolonialidad encuentra uno de sus más firmes asideros en la interpretación del mundo como un andamiaje que en definitiva no es dominado por una lógica de clase omnipresente, a la cual no escapan otros ejercicios de poder, otras dinámicas y lógicas de explotación que no tengan en la oposición entre propietarios de los medios de producción, por un lado, y sectores sociales despojados de esos medios, apenas dueños de su fuerza de trabajo, por el otro, su vector fundamental. Ahora bien, dependiendo de la problematización específica de que se trate, al interior del encare decolonial esa intelección del capitalismo moderno, o bien es sustituida por otra en la que la jerarquía se desplaza desde la clase hacia la raza, o bien es matizada por una en la que más que una jerarquía se interpreta al sistema en conjunto, cual si fuese un cúmulo de múltiples determinaciones que darían cuenta más que de una estructura jerárquica, de una heterárquica.<sup>78</sup>

Cualquiera que sea el caso, no obstante la precisión anterior, lo que se mantiene constante para los estudios decoloniales, tanto en la visión jerárquica-racial cuanto en la heterárquica, es que el dependentismo, al igual que ocurrió con Marx y con el marxismo, no fue capaz de observar y comprender que “las estrategias simbólico/ideológicas, así como las formas eurocéntricas de conocimiento, no son aditivas sino constitutivas de la economía

<sup>78</sup> Véase Castro-Gómez, “Michel Foucault y la colonialidad...”, 153-172.

política del sistema-mundo capitalista”,<sup>79</sup> obviando, por esa razón, el hecho de que “los Estados-nación metropolitanos desarrollaron estrategias ideológico/simbólicas en su sistema educativo y en sus estructuras jurídicas, al imponer un tipo de discurso ‘occidentalista’ que privilegiaba la cultura occidental sobre todas las demás”,<sup>80</sup> y del cual ellos, es decir, los estudios dependentistas, eran producto no sólo por adoptar prácticamente en su totalidad el lenguaje, las categorías y las estrategias discursivas del marxismo europeo para explicar la realidad histórica de América, sino, además, porque en esa apropiación que hicieron del marxismo —y a pesar de los añadidos y las elaboraciones originales y propias con las que fue enriquecido— no se rompió con el ideal de alcanzar, en algún momento, un estadio de desarrollo material similar o idéntico al de Occidente.

En ese sentido, si bien la decolonialidad le reconoce cierto grado de originalidad a los estudios dependentistas, reivindicado, además, su emergencia y su espacio-tiempo de enunciación en América, tales atributos no le parecen suficientes para concederle a dicho enfoque algún grado de exterioridad a las matrices epistémicas eurocéntricas. De ahí la facilidad con que los intelectuales de la decolonialidad hacen extensiva dicha tesis para aplicarla, de igual manera, a las aportaciones de los discursos del sistema-mundo, elaborados, entre otros, por Samir Amin, André Gunder Frank, Giovanni Arrighi y, en especial, Immanuel Wallerstein. Y es que, de hecho, a diferencia del dependentismo, la enunciación del enfoque de sistema-mundo no hace de América el espacio-tiempo ni de su emergencia ni de su actividad discurrente. Eso explica que estos análisis, por un lado, en su relación con el discurso crítico de Marx, sean para los estudios decoloniales una apuesta sustancialmente más crítica y completa que la realizada por el propio Marx (y la mayor parte del marxismo que le siguió), y por el otro, en referencia a la apropiación que de Marx hacen

<sup>79</sup> Castro-Gómez y Grosfoguel, “Prólogo. Giro decolonial...”, 19.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 20.

los y las dependentistas, sean una opción poco comprometida con América en su singularidad histórica concreta.

Así pues, cuando desde una perspectiva de la decolonialidad se juzga que “la mayoría de los análisis del sistema-mundo se enfocan en cómo la división internacional del trabajo y las luchas militares geopolíticas son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial”,<sup>81</sup> lo que en esa afirmación se pone en juego son dos cosas: *a)* un cuestionamiento a la manera en que dichos análisis comprenden el ámbito ideológico que acompaña a los procesos materiales de reproducción de la vida, asegurando que las categorizaciones empleadas por ellos para explicar esa específica dimensión del acontecer social son insuficientes por desenvolverse todavía dentro de los parámetros establecidos por la relación estructura/superestructura, y *b)* la necesidad de problematizar cómo en un análisis de sistema-mundo “el ámbito discursivo/simbólico que establece una división entre poblaciones blancas y no-blancas”<sup>82</sup> no es un elemento constitutivo de la estructura y la organización misma del sistema en su totalidad, sino que es, antes bien, un reflejo o una derivación de la actividad económica.

En términos conceptuales, tal posicionamiento de la decolonialidad derivó, en algunas de sus elaboraciones más sistemáticas, en la adopción de categorías tipo “sistema-mundo europeo/euro-norteamericano moderno/colonial capitalista/patriarcal”<sup>83</sup> para dar cuenta de que en la totalidad histórico-social inaugurada por la colonización de América en el siglo xv se juegan más elementos que amplían los rasgos constitutivos puramente económicos del sistema-mundo moderno capitalista (su fijación en Europa y Estados Unidos o sus rasgos sexogenéricos dominantes, etc.). ¿En qué consiste, pues, esa matriz epistémica que pareciera hacer gravitar todo alrededor de Europa e impedir cualquier experiencia de exterioridad a ella?

<sup>81</sup> Castro-Gómez y Grosfoguel, “Prólogo. Giro decolonial...”, 14.

<sup>82</sup> *Loc. cit.*

<sup>83</sup> Grosfoguel, “La descolonización de la economía política...”, 17.

En principio, reproducir una matriz epistémica eurocentrista, en los estudios decoloniales, significa dar por sentadas y por valederas sin cuestionamientos dos premisas: *a*) que el sujeto que discurre y el discurso mismo son una cualidad propia de las poblaciones del Norte global (éstas son: las sociedades centrales, de acuerdo con el lenguaje hasta ahora empleado en este texto), y *b*) que es posible elaborar un conocimiento axiológicamente neutral, objetivo y universal en el que el sujeto que lo discurre no responde a una situación espacial-temporal particular y privativa de él. Es decir, implica sancionar positivamente el ocultamiento de la “ubicación epistémica étnica/ racial/de género/sexual”<sup>84</sup> del sujeto que habla (y al sujeto mismo), pues de ello se desprende la posibilidad de que un saber, un discurso, que en su origen fue formulado en un estar-situado específico, único e irrepetible, al eliminar las múltiples mediaciones que originariamente lo atravesaban, se transmute en una enunciación impersonal, sin atributos que la aten a un sujeto histórico-concreto específico.

En ese sentido, para los estudios decoloniales se vuelve una tarea analítica fundamental el esclarecer que la situación (el estar-situado) epistémica de un sujeto discurrente no es equivalente o similar a su situación social, toda vez que “el hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder, no significa automática [sic] que se está pensando epistémicamente desde una posición epistémica subalterna”.<sup>85</sup> De ahí que el éxito del eurocentrismo en su función de matriz epistémica hegemónica “del sistema mundo moderno/colonial [consista] 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>86</sup>

Es esa diferenciación, de hecho, es la que lleva a los y las intelectuales de la decolonialidad a acusar que el ser un nacional de

<sup>84</sup> Grosfoguel, “La descolonización de la economía política...”, 22.

<sup>85</sup> *Loc. cit.*

<sup>86</sup> *Loc. cit.*



cualquiera de los Estados de América, el haber nacido en la región o el vivir y laborar en ella, etc., no significa, en automático, que el discurso pronunciado por el sujeto en cuestión se enuncie desde un estar-situado en América. Vista en toda su amplitud y radicalidad, esta forma de analizar la producción de discursos hecha en América desde los primeros días de su colonización por parte de Europa es lo que le permite a los estudios decoloniales barrer con una porción mayor de esos saberes, reconociéndolos dentro de los márgenes de las epistemologías eurocentristas (a pesar de haber sido producidos por sujetos individuales y/o colectivos habitando el espacio-tiempo de América, o de haber nacido en la región, de padres y/o madres nacionales de cualquiera de sus Estados, aunque no necesariamente habitaran el continente). Y viceversa: es lo que facilita a los estudios decoloniales el reinscribir en la historia de su discurso a una diversidad y una multiplicidad de sujetos y saberes que, sin reunir los requisitos del *ius sanguinis* o el *ius soli*, sí están-situados en la epistemología subalterna americana.

Una consecuencia lógica directa que los estudios decoloniales extraen de este proceder en su análisis, respecto de los saberes inscritos en la tradición de la crítica de la economía política (de Marx y los marxismos, o del dependentismo y el sistema-mundo), es que, al leer el proceso de colonización inaugurado con la conquista de América como una dinámica de expansión sucesiva del capitalismo, motivada, de entrada, por la agudización de la competencia intercapitales en Europa (que les llevaría a buscar líneas de fuga en otras latitudes del planeta), el significado profundo de esa colonización es eliminado de raíz, invisibilizando, en general, que lo que se consiguió en ese proceso no fue únicamente la imposición de un modelo económico, sino, antes bien, la de toda una forma de civilización.

Y es que, en efecto, llevando hasta sus últimas consecuencias dicha afirmación, los estudios decoloniales argumentan que, para una mujer indígena americana, por ejemplo:

lo que llegó a América a finales del siglo xv no fue sólo un sistema económico de capital y trabajo para la producción de mercancías que pudieran venderse con ganancia en el mercado mundial. Esa fue una parte crucial, pero no el único elemento, de un entramado “paquete”. Lo que llegó a América fue una imbricada estructura de poder más extensa y profunda de la que no puede darse cuenta desde una perspectiva económica reduccionista del sistema mundo. Desde la ubicación estructural de una mujer indígena en América lo que llegó fue un sistema mundo más complejo que el descrito por los paradigmas de la economía política y el análisis del sistema mundo. Un hombre europeo/capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual llegó a América y estableció en el tiempo y el espacio de manera simultánea varias jerarquías globales imbricadas.<sup>87</sup>

Y aunque el caso de la mujer americana es apenas una particularidad, el propósito central de ideas similares a la anterior es poner de manifiesto que en esa misma situación se encuentran todos los sujetos colonizados, hombres y mujeres, con independencia de sus rasgos individuales y/o colectivos. Así pues, la colonización sí desplegó un modo de producción y de consumo —el capitalista— con todo lo que ello implica en términos de organización de la vida cotidiana en clases sociales, articuladas en una diversidad y una multiplicidad de formas de trabajo (esclavitud, servidumbre y trabajo asalariado, en primer lugar) y dependientes de los circuitos comerciales del mercado global, organizados de manera asimétrica entre centros y periferias. Sin embargo, aunado a ello, los estudios decoloniales defienden la idea de la sociedad de clases originada por el capitalismo no fue la única novedad que este sistema sociohistórico instauró en América, África y Asia a partir de 1492, sino que, además:

- a) las relaciones entre poblaciones de distintos lugares del mundo se organizaron alrededor de la figura del Estado-na-

<sup>87</sup> Grosfoguel, “La descolonización de la economía política...”, 25.

- cional y sus capacidades políticas y militares —y en las que los Estados centrales operan, respecto de los periféricos, a manera de administradores coloniales.
- b) por encima de ese ordenamiento interestatal, las sociedades y los individuos en su interior se organizaron a partir de un principio de racialización de su existencia, haciendo de las poblaciones blancas de Occidente —al margen de cualquier consideración respecto de la naturaleza jerárquica o heterárquica— los estratos privilegiados por encima del resto;
  - c) en intersección con ese principio racial se articuló uno más, tendente a privilegiar a los varones y a despreciar y anular política, económica, histórica y culturalmente a las mujeres.
  - d) se instaló una visión normalizada de las prácticas sexuales a partir de la heteronormatividad, procurando reducir a sus mínimas expresiones experiencias lésbicas, homosexuales, pansexuales, etc.
  - e) se subalternaron todas las prácticas espirituales y teológicas para conferirle un estatuto de primacía al cristianismo institucionalizado, especialmente por la Iglesia católica; y,
  - f) se interiorizó una manera de reflexionar, hablar y experimentar el mundo de la vida a partir de las formas concretas de las poblaciones occidentales hegemónicas de pensar, vivir y discurrir su mundo, institucionalizado, por lo demás, en los sistemas universitarios que construyeron a lo largo del siglo XVIII.<sup>88</sup>

Ahora bien, es importante precisar que, de cierto modo, algo similar a este descentramiento o desprendimiento de la decolonialidad respecto de Marx, los marxismos, el dependentismo y los análisis de sistema-mundo ocurre cuando aquélla realiza el trabajo

<sup>88</sup> Todos los rasgos señalados en este listado y en el párrafo que le antecede son retomados de la exposición ofrecida por Ramón Grosfoguel en su texto sobre *La descolonización de la economía política*. Grosfoguel, “La descolonización de la economía política...”, 25.

mnemotécnico de los debates y las apuestas más significativas y penetrantes de las elaboraciones clásicas del anticolonialismo, formuladas principalmente (aunque no sólo) por los círculos intelectuales afrocaribeños, a partir de la necesidad de vindicar y hacer reverberar en el tiempo-espacio presente la vigencia de sus problematizaciones y la capacidad que tienen para mostrar la actualidad, a más de medio siglo de distancia, de las dinámicas que ya desde el momento de su emergencia, a mediados del siglo xx, habían identificado.

Pero no se trata, en rigor, de que para los estudios decoloniales apenas y se requiera un esfuerzo de traslación mecánica de las formulaciones clásicas de la crítica al colonialismo para aplicarlas al presente en los mismos términos (salvo algunas actualizaciones contextuales necesarias) para resolver la situación imperante en un momento histórico por completo distinto al que privó en los años en los que esa teoría clásica se forjó. Respecto de estas aproximaciones, la reflexión decolonial se posiciona, por el contrario, en una situación de total reconocimiento de la agudeza con la cual, por ejemplo, la denuncia afrocaribeña al colonialismo visibiliza que lo que para Occidente consistió (y aún hoy día consiste) en un acto de civilización de la barbarie y de humanización de lo subhumano fue (es) un acto de deshumanización y de barbarización del propio sujeto colonizador.<sup>89</sup>

Es decir, la reflexión decolonial, sin duda, se hace eco de la manera en que los discursos clásicos anticolonialistas de mediados del siglo xx comprenden al proyecto de civilización occidental: un acto barbárico y deshumanizador en y por sí mismo que lejos de tener en el holocausto y en la violencia desplegada por el nacionalsocialismo alemán, el fascismo italiano y, en menor medida, el franquismo español, un modelo de lo que sucede cuando los valores occidentales se corrompen, se pervierten, fallan o son

<sup>89</sup> Véase Aimé Césaire, “Discurso sobre el colonialismo”, en *Para leer a Aimé Césaire*. Sel y ed. de Philippe Ollé-Laprune. Trad. de Juana Virginia (México: FCE, 2008), 315-317.

atacados, encuentra en ellos, precisamente, el núcleo elemental de su existencia, pues ninguno de los tres son productos de su desvirtuación o de su corrupción y perversión, sino su más profunda expresión de los valores y los principios que en las periferias justificaron y legitimaron el exterminio de poblaciones completas, su desarraigo y su aniquilación cultural, transmutándolas en otras identidades, otros cuerpos, otras subjetividades, otras historias, economías, culturas, políticas, etc., de las que eran con anterioridad (si sobrevivieron) al despliegue de las empresas coloniales de Occidente.<sup>90</sup> Y lo hace, además, recuperando sus elucubraciones en torno del carácter estructural y estructurante de la raza (o mejor, de la racialización): un dispositivo de poder que le es consustancial a la condición colonial (en el entendido de que no existe colonialismo sin racialización) que le sirve para inferiorizar a unos grupos sociales frente a otros —con lo cual refuerzan el sentido profundo del colonialismo como un forma de organización social que no es apenas un tipo de relacionamiento estrictamente formal, jurídico-administrativo entre entidades estatales-nacionales, sino que, antes bien, es un fenómeno que hunde sus nervios más profundos en el alienamiento cultural de la colectividad colonizada respecto de su colonizadora.<sup>91</sup>

¿Se da, entonces, algún tipo de distanciamiento entre los estudios decoloniales y las críticas del anticolonialismo a partir de la cual sea posible afirmar que existe una suerte de superación cualitativa o de trascendencia de aquéllos respecto de éstas, o es que, en el límite de toda generalización, uno y otro discurso son, en esencia, lo mismo, pero presentado a partir de una nueva estrategia narrativa?

Quizá para ofrecer una respuesta tentativa al cuestionamiento anterior valga la pena comenzar por la caracterización que en el discurso clásico del anticolonialismo se hace, en primer lugar, de

<sup>90</sup> Véase Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Trad. de Julieta Campos (México: FCE, 1965).

<sup>91</sup> Véase Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. de Ana Useros Martín (Madrid: Akal, 2009).

la civilización vigente en el mundo, y en seguida, de la manera específica en la que ésta abre o cierra contactos con otras formas civilizatorias. Respecto del primer punto, no es un hecho menor el que en las discusiones antillanas sobre el colonialismo se reconozca a la civilización occidental, de entrada, como un sinónimo (a veces una ampliación) de la noción de civilización europea —que, por lo demás, no comprende a toda la plataforma continental, sino apenas a una de sus porciones que, puesta de frente con el resto de la región, es *de facto* su cara hegemónica: Francia, Alemania, Reino Unido, Países Bajos, etcétera—. Y es que en esa definición existe una toma de posición política en la que, si bien es cierto, no se desconoce que la Europa contemporánea es, toda ella, heredera de las empresas coloniales de los siglos pasados, ese aspecto no le impide el reconocer que existe en su interior una parte históricamente dominante en la que se cristalizan los valores del humanismo y del progreso que el proyecto comunitario europeo —se supone— expresa en su mayor acendramiento. Pero, además —y éste es el gesto más revelador que se tiene sobre su concepción de esa civilización—, ésta no es un contenido históricamente amorfo, sino que, por lo contrario, la civilización occidental es la que es porque doscientos años de historia de “régimen burgués”<sup>92</sup> le dieron la forma específica en la que se presenta en el espacio-tiempo presente. De tal suerte que, en su acepción más general, pero a la vez más concreta, la civilización occidental es al mismo tiempo una forma civilizatoria burguesa (y lo burgués, en este contexto particular, es sinónimo de capitalista).

En gran medida, es esa conceptualización lo que le permite al discurso clásico afirmar dos cosas: *a*) que los contactos entre dos o más formas civilizatorias es siempre un modo de revitalizarlas o de actualizarlas; y, *b*) que Europa, a pesar de la forma que el capitalismo le confirió a su civilización, sigue siendo uno de los principales puntos de cruce y de contacto entre una gran diversidad de civilizaciones. En otras palabras:

<sup>92</sup> Césaire, “Discurso sobre el...”, 313.

poner a las civilizaciones en contacto unas con otras está bien; [...] casar mundos diferentes es excelente; [ya que] una civilización, sea cual fuere su genio íntimo, al replegarse en sí misma, se marchita; [...] el intercambio en este caso es oxígeno, y [...] la gran suerte de Europa es haber sido un cruce de caminos, y [...] haber sido el lugar geométrico de todas las ideas, el receptáculo de todas las filosofías, el lugar de acogida de todos los sentimientos [que hizo de] ella el mejor distribuidor de energía.<sup>93</sup>

¿Significa dicha afirmación que hay un reconocimiento implícito de una suerte de superioridad civilizatoria de Europa por encima de todas las demás? En realidad, no. Más bien, de lo que se trata en este punto de las discusiones clásicas sobre el colonialismo en América es de problematizar el tema del mestizaje en dos extrapolaciones que el anticolonialismo considera igual de nocivas para cualquier sociedad: por un lado, por supuesto, la correspondiente al colonialismo concebido en términos de un no-contacto entre civilizaciones (es decir, un fenómeno en el que los proyectos civilizatorios que se encuentran no sirven a ninguno de ellos para revitalizarse o reactualizarse), y por el otro, la relativa a los esencialismos (culturales, raciales, civilizacionales) que en pos de conseguir un grado de pureza o de autorreferenciamiento identitario desconocen la riqueza de los intercambios culturales que favorecen la multiplicidad y la diversidad cultural e histórica de las colectividades que habitan la Tierra.

Es en ese sentido que, cuando discurre sobre el privilegio históricamente dado de Europa en la articulación, concentración y potenciación de contactos civilizatorios, lo que en verdad pone de manifiesto es el imperativo de visibilizar el hecho de que, así como el colonialismo es apenas una manera (una no-forma) de hacer contacto entre civilizaciones, así también existen tantas más, en potencia, cuyo carácter no comienza transita y/o se agota en el despliegue de una racionalidad colonial. Este discurso, así, niega,

<sup>93</sup> Césaire, "Discurso sobre el...", 315.

en un mismo momento intelectual, que el ensimismamiento cultural, político, histórico, identitario, etc., de las poblaciones colonizadas sea una salida de esa condición por otro lado, la concepción de fatalidad histórica que acompaña a todo contacto con cualquier forma de civilización sólo por el hecho mismo de ser otra figura —mediando la importancia del mestizaje por la opción relacional a través de la que se da.<sup>94</sup>

¿Cómo resuelve, entonces, el anticolonialismo clásico americano el problema del mestizaje capturado dentro del marco de la condición colonial de las sociedades periféricas? Frente a esta pregunta, en reiteradas ocasiones se ha acusado a este discurso, desde distintos espacios del saber eurocéntrico, de pecar de una suerte de esencialismo indigenista que pugna por retornar a la totalidad de la civilización mundial hacia un espacio-tiempo pasado, anticolonial y precapitalista, desde el cual sea posible recuperar, en sus versiones originales e inalteradas, la organización y las dinámicas de convivencia colectiva que le eran propias a aquellas sociedades que fueron colonizadas por Occidente. Sin embargo, la verdad es que en ningún momento el discurso propone tal retorno para terminar con las múltiples problemáticas que atraviesan a las sociedades mestizadas. Y ello es así porque para el anticolonialismo el mestizaje no es el problema en y por sí mismo, sino el régimen colonial que lo hizo históricamente efectivo en su configuración vigente, toda vez que:

el gran drama histórico de África [y por extensión, del resto de las periferias globales] no ha sido tanto su puesta en contacto demasiado tardía con el resto del mundo como la manera en que se ha operado dicho contacto: que fue en el momento en que Europa cayó en manos de los financieros y de los capitanes industriales más desprovistos de escrúpulos cuando Europa se “propagó”.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Véase Aimé Césaire, “Cultura y colonización”, en *Para leer a...*, 356-378.

<sup>95</sup> Césaire, “Discurso sobre el...”, 325.



Es decir, el problema, desde su perspectiva, no pasa por la intelectualización de un pretendido regreso al pasado (acto que constituye en sí mismo una imposibilidad ontológica e histórica) porque aquello contra lo cual está discutiendo el discurso no tiene que ver con los grados de desarrollo material, técnico, científico, administrativo, organizativo, etc., que hoy experimentan las aún colonias o las excolonias, luego de haber vivido durante cinco siglos bajo tal situación, sino que tiene que ver con el modo de producción que comanda ese desarrollo general de la sociedad y los efectos diferenciales y diferenciados que produce en su despliegue espacial y temporal.

De ahí, en parte, la potente simetría que los estudios anticolonialistas establecen entre las características que hacían de las sociedades antecoloniales formas de convivencia anticapitalistas y los esfuerzos encaminados en esa dirección en el seno de las sociedades soviéticas. Y es que, en efecto, aunque el discurso contra el colonialismo pone de relieve una infinidad de aspectos de la vida cotidiana de las sociedades conquistadas en las que se juega, precisamente, su condición colonial (justificada lo mismo a través de las ciencias médico-biológicas que por medio del recurso a la teología), lo que es un hecho innegable es que, en la problematización que propone, el modo de producción capitalista sigue siendo el elemento dominante de su reflexión (a la manera en que lo es en Marx, los marxismos, el dependentismo y el análisis de sistema-mundo). Por eso, luego de dejar en claro que ningún retorno es posible y que prolongar la condición colonial vigente es ya insostenible, se aboca a demandar que en la tarea de construir una sociedad nueva que supere tanto a la imposibilidad del regreso cuanto al colonialismo en curso, los principios que deberían de primar en tal acto de rebelión tendrían que recuperar el sentido comunitario, democrático, cooperativista y fraterno que conducía a las sociedades antecoloniales en su existencia, pero, insistiendo, no por la vía de la resurrección de esas sociedades ya muertas, sino por el camino en el que la nueva sociedad “tenga

todo el poder productivo moderno, y la calidez de toda la fraternidad antigua”.<sup>96</sup>

Como se alcanza a apreciar, no muy en el fondo de esta discusión abierta por el anticolonialismo a mediados del siglo xx en América se encuentra la preocupación por no perder de vista la potencialidad presente en toda forma civilizatoria para desarrollar por sí misma lo que los saberes eurocéntricos aseveran es objeto de su potestad histórica: la superación de los rasgos más perniciosos del pasado y la tradición, por un lado, y la consecución de un bienestar material, técnico, institucional, etc., por el otro. Potencialidad, además, que primero fue interrumpida en su curso autónomo por el acto de conquista y que luego fue mantenida en un estado de permanente coagulación o anestesiamiento a través del régimen colonial, privándole, por lo tanto, en esa segunda instancia, de elegir o donarse a sí de una figura y un sentido específicos. De ahí que para él:

la Europa colonizadora [sea] desleal al legitimar *a posteriori* la acción colonizadora mediante los evidentes progresos materiales realizados en ciertos ámbitos bajo el régimen colonial, dado que la *mutación brusca* es algo siempre posible, en historia tanto como en otras esferas; que nadie sabe a qué grado de desarrollo material hubieran llegado los mismos países sin la intervención europea; que el equipamiento técnico, la reorganización administrativa, “la europeización”, en una palabra, de África o de Asia no estaban —como lo prueba el ejemplo japonés— de ninguna manera ligadas a la *ocupación* europea, que la europeización de los continentes no europeos podía hacerse de otro modo que no fuera bajo la bota de Europa, que este movimiento de europeización estaba en camino, que incluso se aminoró su marcha; que en todo caso lo desnaturalizó la injerencia de Europa.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> Césaire, “Discurso sobre el...”, 331.

<sup>97</sup> Césaire, “Discurso sobre el...”, 325-326. Cursivas en el original.

Y es que más allá de la evidente linealidad temporal presente en esa idea en torno de la europeización del mundo no europeo (que resulta problemática porque remite a una teleológica fatalidad histórica en la que el desarrollo material conseguido por Occidente, sobre todo gracias al colonialismo, es alcanzable por cualquier otra forma de civilización debido a que sus contenidos se encuentran en germen en cada colectividad desde su nacimiento), lo que los intelectuales del anticolonialismo clásico disputan a Occidente con juicios así no tiene que ver con la capacidad que cada sociedad presente para asimilarse o para transmutarse en una nueva Europa o un nuevo Occidente, sino, por lo contrario, con el reconocimiento de tres temas: *a)* que cualquiera que sea el desarrollo material a partir del cual Occidente justifica sus empresas coloniales —en el sentido de haber sacado del atraso a las sociedades a las que conquistó—, cualquiera que sea, pues, de ninguna manera es propiedad privada de Occidente, en general, o de Europa, en particular, y ninguna ley natural, social, divina o física es capaz de justificar o legitimar lo que históricamente sucedió justo como un desarrollo histórico concreto, de entre una multiplicidad y una diversidad de opciones históricas elegibles; *b)* que aunque es el hecho colonial un evento histórico y ontológico irreversible, esa irreversibilidad no significa que las civilizaciones colonizadas no tengan alternativa y no puedan “reconstruir [su unidad cultural rota por él] e integrar sus nuevas experiencias, es decir, sus nuevas riquezas, en el marco de una nueva unidad que ya no sea la unidad antigua y sin embargo será una unidad”,<sup>98</sup> y *c)* que lograr esa nueva unidad cultural “es imposible bajo el régimen colonial porque semejante mezcla, semejante reorganización, sólo la puede lograr un pueblo que posee la iniciativa histórica, en otras palabras, un pueblo libre. Lo cual es incompatible con el colonialismo”.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Césaire, “Cultura y...”, 374.

<sup>99</sup> *Loc. cit.*

Ahora bien, expuesto lo anterior, es preciso regresar a la pregunta original: ¿cuál es la posición que toman los estudios decoloniales respecto de estas problematizaciones ensayadas por el anticolonialismo clásico? En términos generales, la decolonialidad retoma el núcleo duro del pensamiento anticolonial antillano para explicar por qué, desde su perspectiva, estos saberes son críticos en y por sí mismos, pero en un sentido por completo diferente (y más radical) de lo que en Occidente se considera que es pensamiento crítico, en dos de sus versiones más extendidas y trabajadas: la que hunde sus raíces en la historia abierta por el discurso crítico de Marx (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Karel Kosík, Georg Lukács y Rosa Luxemburg, por mencionar algunos ejemplos) y la que tiene su nervio más profundo en larga tradición judeocristiana (Emmanuel Lévinas, George Steiner y Hannah Arendt, entre sus principales expositores).

En ese sentido, lo que para la decolonialidad abre el discurso anticolonial americano, a mediados del siglo xx es la posibilidad de desplazar los principios que rigen la reproducción de cualquier saber social hacia un espacio en el que se visibiliza (inclusive frente a esas dos tradiciones de pensamiento crítico en Occidente) que la experiencia corporal de los sujetos que discurren es un elemento determinante en la posición que individuos y colectividades ocupan dentro de la estructura de poder global, en particular, debido a que en el capitalismo moderno esa experiencia está atada y atravesada en su funcionamiento y organización por una lógica de racialización de los entes humanos. Así, de acuerdo con las principales trayectorias mnemotécnicas establecidas por los intelectuales de la decolonialidad, si los estudios decoloniales encuentran en el anticolonialismo clásico uno de sus referentes más preciados y originarios dentro del orden de su discurrir, eso se debe a que al colocar a la construcción racial moderna en el centro de sus elucubraciones, el anticolonialismo invierte la fórmula cartesiana de descorporización y abstracción espacio-temporal del sujeto, pienso, luego existo, para reafirmar la primacía de las condiciones de existencia del ser en tanto con-

diciones de posibilidad en el proceso de formulación de cualquier saber.<sup>100</sup>

En gran medida, es ese desplazamiento el que conduce a los estudios decoloniales a elaborar las categorías de “colonialidad del ser”<sup>101</sup> y “colonialidad del saber”,<sup>102</sup> toda vez que ambas nociones le permiten problematizar a la colonialidad en términos de una suerte de condición y de diferencia totalizante que avasalla, domina y determina profundamente los modos de existir y de saber (*cognocer*) la realidad de las sociedades coloniales a partir de la experiencia histórico-concreta de las formas que le son propias a la civilización occidental. Así, además, la decolonialidad se desplaza hacia una posición en la que el debate central ya no tiene que ver con la definición de una posición política, filosófica, ideológica, etc., encerrada en el lenguaje de las oposiciones y enfrentamientos entre derecha, centro e izquierda, pues se da el reconocimiento explícito de que, sin importar el espectro en el que se coloque a los saberes sociales occidentales, derecha, centro e izquierda mantienen respecto de los saberes periféricos, en general, americanos, en particular, una relación de supra-subordinación que les niega su validez.

Por eso, para la perspectiva decolonial:

el potencial epistémico del “soy donde pienso” es doble: (1) por un lado, afirma una posición geohistórica y biohistórica que fue negada por la epistemología imperial (de derecha, de centro y de izquierda): por eso los subalternos no podían hablar, porque el imperio no los autorizaba y los degradaba y degrada mediante jerarquías raciales y patriarcales; (2) por otro, permite revelar que la epistemología imperial está incorporada a una geohistoria (es decir, la historia de Europa que llevó a Heidegger, entre otros, a asumir que Alemania era el

<sup>100</sup> Véase Walter D. Mignolo, “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento”, en *Discurso sobre el colonialismo*. Ed. de Aimé Césaire (Madrid: Akal, 2006), 201.

<sup>101</sup> *Loc. cit.*

<sup>102</sup> *Loc. cit.*

centro de Europa y Europa el centro del planeta) y a una biohistoria (es decir, las biografías de los prohombres, porque hombres fueron, fundadores del pensamiento de la modernidad, a partir del Renacimiento y a través de la Ilustración).<sup>103</sup>

El dónde del existir es, por lo tanto, el dónde del saber, y viceversa. De tal suerte que, para América, su existir y su saber son, en última instancia, los de la indigenidad, los de la negritud, los de las castas, etc., que históricamente los saberes de Occidente no fueron capaces de pensar en toda su radicalidad porque su forma específica de saber y de existir, a pesar de hallarse anclados a su posición histórica y geográfica privativa, se empeñan en mostrarse y desplegarse como si ambos atributos le fuesen ajenos. Es claro que la decolonialidad les disputa, aquí, sus pretensiones de validez y veracidad universales a los saberes occidentales en la medida en que se encarga de desmentir la posibilidad de generar un saber y una experiencia de vida descorporizados, desterritorializados, desituados histórica y geográficamente, pues es por medio de abstracciones de esa naturaleza que Occidente oculta los efectos coloniales que se desenvuelven desde el seno de su actividad modernizante y/o civilizatoria alrededor del mundo.

Los estudios decoloniales se desprenden del anticolonialismo clásico, no obstante lo anterior, ahí en donde éste le confiere prioridad al análisis de clases (entre proletariados y burgueses) y en donde, sobre todo, su discurso hace gravitar la totalidad del funcionamiento de las estructuras de poder, de dominación y de explotación coloniales —pasadas y actuales— alrededor de las dinámicas que la decolonialidad considera son específicamente económicas, y cuya intelección, en esos términos, tiende a remitir y reproducir, por lo demás, los mismos errores de Marx, los marxismos, el dependentismo y el análisis de sistemas-mundo. De ahí, por ejemplo, que para corregir la plana al anticolonialismo clásico, los estudios decoloniales opten por hacer del problema

<sup>103</sup> Mignolo, “El giro gnoseológico...”, 201-202.

colonial la condición de posibilidad de existencia y reproducción de la dinámica de clases, resituando al fenómeno de la acumulación originaria de capital (problematizado por Marx, en su crítica de la economía política, en los cercamientos, despojos y apropiaciones llevados a cabo en la Inglaterra decimonónica) fuera de las fronteras continentales e insulares de Europa, y asimilándola con las conquistas coloniales en la periferia.

En esa línea de ideas, además, la decolonialidad se distancia del anticolonialismo al poner en cuestión la naturaleza de las identidades nacionales, toda vez que, mientras que para el anticolonialismo la identidad nacional es una unidad cultural y política fundamental en la articulación de un proyecto de civilización que rebase las arbitrarias fronteras político-administrativas de las estructuras estatales modernas, para el encare decolonial, por lo contrario, “la confusión de etnia con nacionalidad forjada por el Estado tuvo como consecuencia que las identidades nacionales fueran construidas, una vez más, en Europa y sobre el supuesto de la supremacía del hombre blanco y cristiano (primero católico, en el sur; luego protestante, en el norte, alejado de los contactos con el norte de África y de las mezclas castellanas y portuguesas en el Nuevo Mundo, esto es, del mulataje y del mestizaje)”.<sup>104</sup>

En apariencia, tal oposición entre ambas perspectivas podría llegar a considerarse como un tema sin mayor relevancia por fuera del espectro nominal. Sin embargo, la realidad es que, en el fondo, las consecuencias de abandonar a la nación —así, sin mayores mediaciones que den cuenta de la diversidad y la multiplicidad de opciones identitarias que aglutina— termina por desplazar el núcleo duro del análisis cultural hacia espacios con una fuerte carga de individualismo y atomización de la articulación de apuestas colectivas en gran escala. Esta diferencia, por lo demás, es hasta cierto punto comprensible, si se toma en consideración que el momento de emergencia del discurso anticolonial está dominado por los muchos y diferentes movimientos de liberación e independen-

<sup>104</sup> Mignolo, “El giro gnoseológico...”, 204.

cia nacional que atraviesan a todo el planeta a mediados del siglo; caso contrario de los estudios decoloniales, que ya no ven en esas luchas una disputa de plena vigencia, sino que, por lo contrario, la reemplazan por el análisis de la manera en que las dinámicas y los contenidos nacionales atados al Estado moderno neoliberal constriñen la existencia autónoma de colectividades indígenas en América.

En un registro similar, además, los estudios decoloniales retoman los problemas planteados por el anticolonialismo en términos de lo que significan el desarraigo y la experiencia de discurrir, pensar, saber el mundo de la vida por intermediación de un lenguaje que no es el propio (la lengua materna), pero lo hacen únicamente para extrapolar las implicaciones de esa acusación inicial hacia una denuncia general y sin tregua sobre el rol colonialista que tienen, en particular, cinco lenguas: el español, el inglés, el francés, el italiano y el alemán, hegemónicas a lo largo y ancho del planeta Tierra, a pesar de ser propias de un puñado de poblaciones originarias. Por supuesto, lo que en esa denuncia plantean los estudios decoloniales tiene que ver con la manera en que en Occidente (y especialmente a partir de Heidegger, en la primera mitad del siglo xx) se concibe al lenguaje como la morada del ser, de donde se extrae mecánicamente la consecuencia de que ninguna de esas cinco lenguas es el hogar originario de las poblaciones colonizadas.

Vista tal afirmación a la distancia, por supuesto que se comprende que las implicaciones que es posible extraer de ella para pensar la situación de permanente resistencia de los individuos y las colectividades indígenas que aún habitan el mundo reproduciendo formas de existencia fuertemente determinadas por el mantenimiento de sus lenguas originarias (al margen del mayor o el menor grado de modificación sufrida por ellas a raíz del hecho colonial en cuestión) es por completo diferente a aquellas que se sacan si la lógica del argumento se aplica a individuos o colectividades indígenas, negras, etc., que hoy día se comunican en español, inglés, francés, italiano o alemán (además o a pesar



del dominio y la vida de sus lenguas maternas). Sin embargo, lo que no queda del todo claro en la posición del encare decolonial al respecto es la reacción que se busca obtener de la denuncia del lenguaje como un dispositivo de sostenimiento de la colonialidad del ser y del saber.

En el anticolonialismo, por ejemplo, el lenguaje también es un problema por reflexionar. Sin embargo, desde su postura, y reconociendo la irreversibilidad de sus efectos en aquéllos sujetos, individuales y colectivos, que hoy viven su vida y saben el mundo por medio de una lengua colonial, es un problema que comienza, transita y se agota en la iniciativa histórica de los colonizados a hacer un uso autónomo de su lengua y a modificarla de conformidad con sus necesidades a partir del reconocimiento de que dicha modificación debe estar determinada por las necesidades y las demandas propias del sujeto colonial, y no por la pura aceptación de las imposiciones a las que las sociedades colonizadoras someten a esas poblaciones inferiorizadas.<sup>105</sup> En los estudios decoloniales, por lo contrario, esa línea (por fuera de los ejemplos específicos que se enmarcan en el primer supuesto, es decir, en los casos de poblaciones que aún mantienen viva su lengua original) no es esclarecida, a pesar de la insistente y aguda crítica al carácter colonial de esas cinco lenguas.

En algunos de sus registros, de hecho, los estudios decoloniales optan por recuperar nombres, categorías, términos, conceptos, palabras, expresiones, etc., bien de las poblaciones antecoloniales o bien de las sociedades colonizadas, para sustituir a sus referentes respectivos en alguna o todas las cinco lenguas coloniales. Así, sin ir más lejos, no es difícil encontrar ensayos en los que optan por nombrar Pachamama al medio-en-torno (o naturaleza) buscando lograr, con ese acto, además de un posicionamiento político (que la nominación misma lo tiene) algún grado de externalidad a propósito del discurso moderno y su lenguaje.

Ahora bien, habría que precisar, en este punto, que el problema de fondo no tiene que ver con las posibilidades del nombrar,

<sup>105</sup> Véase Césaire, "Cultura y...", 356-378.

o con la sustitución en sí de unas palabras por otras, rescatando las que emplean las poblaciones originarias de América (justo porque se las considera el origen o el núcleo identitario y cultural del cual se desprenden el resto de las identidades y culturas, nacionales o no, que habitan el continente) para desplazar a Europa como el sujeto que nombra y sacar a América de la condición de objeto nombrado, posibilitando que las sociedades americanas se nombren a sí mismas. La tensión no resuelta en este punto tiene que ver, más bien, con dos aspectos que transitan por otra vía: por un lado, con la desconexión que se mantiene, a pesar de los cambios introducidos en el lenguaje, entre las palabras y las prácticas sociales que, se supone, deberían de ser el sustrato praxiológico (práctico) que sustentan y soportan a la idea que se expresa por medio del lenguaje, y por el otro, con un ejercicio de poder específico que se desprende de la extracción de saberes y de lenguajes originarios para desprenderlos de su materialidad y socialidad asociadas, despolitizándolos.

Prácticas así, por parte de los y las intelectuales decoloniales, han llevado a que desde diversos espacios indígenas se señalen los efectos más perniciosos que de ellas se desprenden. En ese sentido, por ejemplo, al interior del encare decolonial, en los últimos años, se han abierto ciertas tensiones en las que se señala que:

el “extractivismo epistémico” expolia ideas (sean científicas o ambientalistas) de las comunidades indígenas, sacándolas de los contextos en que fueron producidas para despolitizarlas y resignificarlas desde lógicas occidentalocéntricas. El objetivo del “extractivismo epistémico” es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico. En ambos casos, se los descontextualiza para quitarles contenidos radicales y despolitizarlos con el propósito de hacerlos más mercadeables.<sup>106</sup>

<sup>106</sup> Ramón Grosfoguel, “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y al ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tabula Rasa*, núm. 24 (2016): 133.

De tal suerte que, al final, los conceptos arrancados de sus realizaciones materiales y empleados por un espectro de los estudios decoloniales con pretensiones de científicidad y criticidad auténticas, lejos de fortalecer la descolonización del saber y del ser, terminan siendo empleados justo con efectos de recolonización: en el acto inferiorizan los saberes que, en su enunciación, hay que fortalecer y rescatar de la invisibilización histórica a la que los sometió el saber eurocentrista y el discurso de la modernidad en el capitalismo; y porque la tendencia que esas prácticas han seguido hasta el momento revela que sólo se da una apropiación de las palabras, sin que en el camino quienes se las apropian den muestras de algún tipo de compromiso político ni con los individuos a los cuales se las extraen ni con los movimientos que luchan por su descolonización efectiva.

¿Quién es el sujeto que habla en los estudios decoloniales? ¿De dónde proviene su voz? Las estrategias narrativas por medio de las cuales el encare decolonial construye las sujetidades a la que se ancla son diversas y a menudo presentan matices importantes entre unas y otras. Sin embargo, un elemento común a todas esas estrategias es la apreciación de que el sujeto por excelencia de su discurrir es el sujeto colonial. Ahora bien, dicha denominación, por supuesto, presenta ciertas dificultades. Sin duda, de lo que se trata en el nombrar al sujeto colonial es de visibilizar una oposición entre un sujeto hegemónico, que históricamente se ha arrogado la propiedad exclusiva del logos, relegando, simultáneamente, a otros sujetos a posiciones de subordinación o subalternidad en las que aquél ni les reconoce su condición de sujetidades ni la facultad de discurrir.

En eso, sin duda, los estudios decoloniales siguen muy de cerca al anticolonialismo clásico americano y a los estudios poscoloniales por igual. El problema viene, no obstante lo anterior, cuando en los estudios decoloniales se opta por desdibujar las especificidades históricas que atraviesan a la condición de subalternidad en cada una de sus manifestaciones concretas (la mujer, el indígena, el negro, el homosexual, etc.), colocando fuera de foco los elementos

relacionales singulares que los remiten a su opuesto (el varón, el civilizado, el blanco, el heterosexual, etc.) y que dan cuenta de las múltiples y diversas mediaciones puestas en juego en cada caso (ejercicios de poder, ejercicios de violencia, andamiajes institucionales, contenidos simbólicos, etc.); siendo siempre diferentes, de conformidad con la subjetividad de la que se trate en cada ocasión.

Así, lo que en un principio se caracteriza por la profusión de sus diversidades internas, los estudios decoloniales, al perseguir el objetivo de lograr una intelección totalizante de la colonialidad, lo reducen a la condición de sujeto decolonial: una abstracción que, si bien es cierto, se sustenta en el propósito de dar unidad histórica y política a todos aquéllos individuos y colectividades que son producto de la colonización occidental, para conseguirlo tiene que sacrificar las especificidades de cada subjetividad colonizada y los elementos diferenciales que en cada situación producen efectos políticos, económicos, históricos, culturales, etc., diferenciados. Basta, para comprobar lo anterior, con evidenciar la manera en que las problematizaciones propias de la negritud, esto es, del ser-negro en América, elaboradas en el seno del discurso anticolonial clásico son retomadas por los estudios decoloniales extrapolando sus implicaciones al resto de las poblaciones que habitan el continente, como si al final se tratase de una suerte de devenir-negro del mundo<sup>107</sup> en el que la lógica de operación del capitalismo moderno tiende a reducir paulatinamente las diferencias entre las poblaciones periféricas, hasta anularlas por completo —ordenando a la humanidad en una estructura con dos grandes polos, mutuamente excluyentes, que en todas sus dimensiones y escalas de realización operan siempre bajo el mismo principio inamovible de supra-subordinación.

Y es que, en efecto, a pesar de que la decolonialidad dedicó una porción importante de su actividad analítica a diferenciarse y cuestionar a los esquemas dominantes en los saberes sociales

<sup>107</sup> Véase Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Trad. de Enrique Schmukler (Buenos Aires: Futuro Anterior, 2016).

americanos y europeos, afines a la idea de una estructura que sobredetermina el todo social, con el desmoronamiento del bloque soviético y la reestructuración representacional del mundo que dicho evento produjo en los imaginarios colectivos alrededor del planeta, sus intelectuales se dotaron a sí mismos de una imagen estructural similar a la que rechazaban para explicar las diferencias entre colonialismo y colonialidad, los rasgos trascendentales de la segunda y, sobre todo, su anclaje en la construcción racial de los individuos y las colectividades. De tal suerte que, aunque a Marx, a los marxismos, al dependentismo y a la perspectiva de sistemas-mundo les achacaron como su mayor lastre epistémico el ser saberes edificados sobre un estructuralismo económico y de clase —incapaces, por ese solo hecho, de romper con los saberes modernos y eurocentristas de Occidente— para distanciarse de sus postulados y de sus consecuencias políticas inmediatas, en los momentos en los que el discurso crítico de Marx y sus diversas apropiaciones y derivaciones se encontraban en una situación de crisis como nunca antes en su historia, el encare decolonial sustituyó a la clase por la raza como la piedra de toque de la arquitectónica de su análisis y le confirió a su nueva imagen de mundo la denominación de colonialidad del poder.

¿Cuáles son los rasgos constitutivos de esa imagen?, ¿qué importancia tiene su formulación categorial concreta en la construcción mnemotécnica de la génesis de la decolonialidad, en su desarrollo y devenir por cuanto saber crítico periférico, americano? En términos generales, el momento de formulación de la categoría colonialidad del poder es, quizás, el momento de mayor distanciamiento y ruptura de los estudios decoloniales respecto del resto de tradiciones de pensamiento social americano, dominantes o no, ensayadas en la región desde que sus sociedades consiguieron su emancipación formal frente a las metrópolis occidentales. En otras palabras, en el trabajo de la memoria realizado por estos estudios, la formulación de la perspectiva sobre la colonialidad del poder es vista, al margen de los senderos ya transitados sobre sus aproximaciones y distanciamientos con otros saberes de América,

como el punto de inflexión que “imprime un nuevo rumbo a la lectura de la historia mundial, e impone de tal forma una torsión a nuestra mirada que es posible hablar de un giro copernicano, es decir, de una franca mudanza de paradigma que cancela la posibilidad de retornar a un momento anterior al de su comprensión y asimilación”.<sup>108</sup> Y eso se debe, sin duda, a su confluencia con el desmoronamiento de la oposición Este-Oeste en el marco de la Guerra Fría, lo que le permitió romper con ciertas ataduras analíticas y metodológicas soldadas a la oposición capitalismo-comunismo, pero en mayor medida, debido a que al entrar en crisis el lenguaje de la crítica de la economía política y al enseñorearse el propio del neoliberalismo como la realización del fin de la historia, en la categoría de colonialidad, en general, y de colonialidad del poder, en particular; los estudios decoloniales observan uno de los esfuerzos más acabados y mejor logrados de superación de ambos.

Marxismo, liberalismo (y, por extensión, republicanismo) son pensados por la decolonialidad en su agotamiento —y hasta cierto punto, en su incapacidad de reacción inmediata de cara a la magnitud del cambio sufrido por el sistema internacional hacia el fin del siglo xx—; derivando en la imperiosa necesidad de no únicamente cambiar los términos de la discusión, sino, asimismo, de reelaborar las estrategias narrativas del saber americano, de reorganización los elementos constitutivos de la forma en la que se piensa la realidad del capitalismo histórico en su fase más reciente. De ahí que, en un primer momento, la tarea más acuciante para los estudios decoloniales consistiese en reordenar la manera en la que el pensamiento social americano pensaba la historia global y a la región dentro de ese complejo, procediendo a invertir los términos de la ecuación Europa inventó a América, para destacar el papel constituyente de América en la invención de esa misma Europa:

<sup>108</sup> Rita Laura Segato, “La perspectiva de la colonialidad del poder”, en *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Comp. de Zulma Palermo y Pablo Quintero (Buenos Aires: Del Signo, 2014), 14.

no sólo en lo concerniente a la importancia que tuvieron las materias primas del continente para sustentar las dinámicas de acumulación de capital y de reproducción material de la vida en el viejo continente, sino —y sobre todo— en el sentido de que América, para los estudios decoloniales, inaugura el momento de la novedad en la intelección occidental del tiempo, toda vez que “la novedad americana desplaza la tradición en Europa y funda el espíritu de la modernidad como orientación hacia el futuro. La ‘edad dorada’ migra, con la emergencia de ‘América’, del pasado para el futuro”.<sup>109</sup>

Y es que esa inversión de los elementos de la ecuación histórica (inversión en sentido restringido, pues en realidad nunca se deja de reconocer la dialéctica que satura a la doble invención de América y Europa) es, de hecho, lo que le permite al discurso avanzar en su nueva imagen de mundo y colocar a las identidades raciales (el indio, el negro, el blanco, etc.) en el centro de sus problematizaciones sobre las unificaciones nacionales de las que se valieron las estructuras estatales modernas para elevarse a principio de racionalización y organización social superior. Pero, además, es el pretexto que le posibilita afirmar una cierta distancia entre su discurrir y el de los estudios poscoloniales, pues “al considerar la colonialidad y la invención de raza como precondition indispensable para comprender el orden mundial moderno” la decolonialidad, a diferencia de la poscolonialidad, hace de América una realidad material y una categoría de intelección de esa realidad central, y ya no periférica. “América es el Nuevo Mundo en el sentido estricto de que refunda el mundo, lo reorigina. América y su historia no son, como en los análisis postcoloniales, el punto de apoyo excéntrico para la construcción de un centro, sino la propia fuente de la que emana el mundo y las categorías que permiten pensarlo modernamente”.<sup>110</sup>

América, por lo anterior, no cobra un rol central en el encare decolonial por puro capricho, ni mucho menos debido a que los

<sup>109</sup> Segato, “La perspectiva de la...”, 21.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 22.

sujetos de su enunciación se asuman en su americanidad y pretendan reivindicar un provincianismo americano, reflejo del occidental. Su importancia radica en que es el elemento que funda: *a)* a la modernidad, *b)* al capitalismo y, *c)* al mundo en cuanto mundo. Es en este sentido que la decolonialidad afirma corregir la plana a las formulaciones de la perspectiva de sistema-mundo, pues a la categoría central de este enfoque, esto es, la designación del sistema histórico aún vigente como moderno sistema-mundo,<sup>111</sup> le introduce la invención de América para dar cuenta de que son la conquista de la región y el colonialismo al que se la sometió desde el siglo xvi las condiciones de posibilidad que hicieron emerger una nueva unidad histórica, política, económica, cultural, etc., de larga duración.

Así pues, para los estudios decoloniales, “el moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo xvi [y] América —como entidad geosocial— [también]. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía-mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América”.<sup>112</sup> Y la verdad es que el juicio resulta tan certero y demoledor en su caracterización del sistema-mundo moderno que inclusive niega la posibilidad de pensar al capitalismo (a la modernidad y a la idea de mundo en cuanto mundo) como fenómenos que pudieron haberse dado al margen de los procesos de colonización globales inaugurados con América —suponiendo que el capitalismo moderno en su despliegue mundial ya se encontraba en germen en la Europa renacentista, en una suerte de devenir histórico ya anticipado en las actividades económicas de ese continente.

No muy en el fondo, al proceder metodológica y analíticamente así, el discurso, por supuesto, rompe con la concepción

<sup>111</sup> Immanuel Wallerstein, sin embargo, ya contemplaba a América en el contenido histórico y analítico de dicha categoría. Véase Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Trad. de Carlos Daniel Schroeder (México: Siglo xxi, 2006).

<sup>112</sup> Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, “La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial”, en *Aníbal Quijano: textos...*, 70.



generalizada de un tiempo lineal, uniforme, unidireccional y en ascendencia progresiva, con su punto de arranque y de llegada siempre en Europa y el resto de Occidente. Sin embargo, más allá de esa ruptura —fundamental *motu proprio*— las implicaciones que busca introducir en la cognición contemporánea del capitalismo histórico van más lejos y pretenden trascender la pura reorganización de la intelección temporal generalizada para poner de manifiesto que, en gran medida, esa comprensión incuestionada del curso histórico de la humanidad hunde sus nervios más profundos en estructuras epistemológicas, esto es, en formas de aprehender, saber y reproducir el mundo y la realidad social global que, en su dispersión a través de las empresas coloniales de Occidente por el planeta, centran la comprensión de ese mundo y esa realidad en las particularidades europeas y occidentales, haciendo de éstas la norma de su valoración, para todas las sociedades que habitan la Tierra, en todas las dimensiones del saber y en su existencia individual y colectiva.

La idea básica detrás de esto es que, al descentrar a Occidente y al comprender excéntricamente los fenómenos que el eurocentrismo piensa en clave intraeuropea o intraoccidental, la decolonialidad consigue articular tiempo, espacio, saber y poder en una estructura unitaria de larga duración, soportada por los pilares de la racialización, y cuya lógica de operación no se termina (no se terminó nunca) con la emancipación formal de las sociedades coloniales respecto de sus metrópolis. Por eso, que para el discurso sea “la racialización, la invención de raza, y la jerarquía colonial que se estableció y permitió a los ‘blancos’ —más tarde llamados ‘europeos’— el control del trabajo” el elemento que origina al eurocentrismo significa, además, que:

el ideario hegemónico y eurocéntrico de lo “moderno” como paradigma, la “modernización” vista como un valor, lo “evolucionado” y lo “desarrollado”, su instalación en el sentido común y en las metas de la ciencia y de la economía son también resultados de esa jerarquía

fundacional, basada y construida sobre el cimiento de la raza y la racialización orientada a la explotación del trabajo.<sup>113</sup>

¿Qué significa esto? De entrada, que la totalidad del conjunto de categorías temporales y espaciales que la retórica de la modernidad emplea para organizar al mundo y sus poblaciones en pares como “precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, [...] Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno”<sup>114</sup> etc., son, en esencia, raciales y coloniales de origen. Sin embargo, también quiere decir que, así como la modernidad es para la decolonialidad una construcción histórica (con un origen, un desarrollo y susceptible de contar con un fin), así también es una narrativa, una retórica “(en su sentido original de discurso de persuasión) que consiste en celebrar los logros de personas, instituciones, lenguas y lugares que se autodefinen y se posicionan en el presente y en el centro de una evolución planetaria de la humanidad”.<sup>115</sup>

No sobra aquí señalar que el eurocentrismo es, por lo anterior, la manifestación o concreción histórica más exacta de esa condición mucho más amplia y general que es la colonialidad del saber, habida cuenta de que los saberes europeos y occidentales, al posicionarse a sí mismos como la culminación permanente de un proceso de progresivo acendramiento de la razón y la racionalidad, inferiorizan a otros saberes producidos por otras formas de civilización alrededor del mundo. Quiere esto decir que colonialidad del poder y colonialidad del saber son dos variables de una misma ecuación que se refuerzan y se retroalimentan constantemente: mientras que la primera organiza a las poblaciones

<sup>113</sup> Segato, “La perspectiva de la colonialidad...”, 25.

<sup>114</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber...*, 222, 211.

<sup>115</sup> Walter D. Mignolo, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad* (Buenos Aires: Del Signo, 2014), 9.

en estratos racionales jerarquizados, la segunda organiza a los saberes producidos por esas sociedades en una jerarquía análoga, de tal suerte que la colonialidad del saber se sustenta, se justifica y legitima en la estratificación material hecha por la colonialidad del poder al tiempo que la colonialidad del poder hace lo propio argumentando que el grado de racionalidad de las poblaciones racialmente inferiores demuestra que lo que se observa en su piel es también un rasgo de su espíritu, de su *psique*, *lato sensu*, de su existencia entera.

De ahí a la formulación de la colonialidad del ser (a menudo referida en términos de colonialidad de la subjetividad, con independencia de las profundas distancias ontológicas, epistemológicas, políticas, etc., que separan al ser de la subjetividad), hay, para el encare decolonial, apenas un paso, pues si la vida material, la reproducción de los cuerpos en cuanto cuerpos, y el conocimiento —a partir del cual se piensa, se sabe y se recrea en permanencia histórica la existencia humana— se desarrollan, respecto de Occidente, en una relación de supra-subordinación, no resulta inconsecuente en absoluto pensar que todas y cada una de las restantes dimensiones sociales, políticas, económicas, culturales, históricas, etc., en las que se desenvuelve la vida humana están, también, constreñidas por ese principio y por la lógica de esa relación.

Para los estudios decoloniales, pues, las poblaciones que fueron colonizadas por Occidente fueron sometidas a la más perversa y avasallante experiencia de alienación histórica jamás conocida debido a que, entre otras cosas:

vieron intervenida su memoria histórica, que fue interceptada, obstruida [y] cancelada; [obstruyendo y cancelando, por extensión] sus saberes, lenguas y formas de registro o escrituras; sus cosmologías; sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas [...] sus valores; sus pautas estéticas; sus patrones de sociabilidad y “relaciones rituales”, su control [y participación] de la autoridad pública [...]; [sus] reglas de solidaridad y reciprocidad por las que se orientaban; vieron también “deshonrado” su propio y previo “universo de subjetividad”

y, por encima de todo, su autopercepción fue reducida y aprisionada en su variedad y complejidad en las categorías “negro”, “indio”, “criollo”, instrumentales al sistema de administración colonial y a la explotación del trabajo.<sup>116</sup>

Descolonizar al poder, al ser (en su acepción de subjetividad) y al saber, en este sentido, quiere decir, para los estudios decoloniales, reubicar a los sujetos coloniales en un nuevo horizonte histórico, reconstruido a partir de la relectura crítica de su pasado, para conseguir el propósito, en el presente, de reconfigurar democráticamente a la sociedad global, a partir del reconocimiento de la diversidad y la multiplicidad. Pero democráticamente no en su entendimiento liberal, procedimental (casi puramente ritual) y representativo, a la manera en que dicha categoría y experiencia política opera en Occidente, sino, en el entendido de que únicamente una sociedad en la que todos los sujetos, individuales y colectivos participen en condiciones de horizontalidad (llámese igualdad o equidad) y de reconocimiento mutuo de la diferencia —a partir de ella misma y no desde el plano del autorreferenciamiento de la mismidad— en el ordenamiento y la dirección de la organización política es susceptible de ser considerada una sociedad democrática y, sobre todo, una sociedad justa. En otras palabras, el giro decolonial: “no es un movimiento restaurador, sino una recuperación de las pistas abandonadas hacia una historia diferente, un trabajo en las brechas y fracturas de la realidad social existente, de los restos de un naufragio general de pueblos apenas sobrevivientes de una masacre material y simbólica continua a lo largo de 500 años de colonialidad, de izquierda y de derecha”.<sup>117</sup>

Recuperación y no restauración, porque de lo que se trata es, precisamente, de recuperar todo cuanto fue capaz de sobrevivir (y sobrevive aún) a la experiencia colonial de los pasados quinientos años, incluso si esa sobrevivencia se da en los márgenes, en las

<sup>116</sup> Segato, “La perspectiva de la colonialidad...”, 27-28.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 33.

grietas o en los bordes, porque por marginales que sean, en última instancia, no dejan de ser asideros para pensar alternativas a la racionalidad a partir de la cual la modernidad y el capitalismo se dieron forma en ese preciso lapso de tiempo, a lo largo y ancho del mundo. Por eso, además, cuando se inquiera y se cuestiona al discurso sobre quién es el sujeto que habla en su discurrir, de dónde proviene su voz, lo primero que emerge a la luz es el sujeto indígena americano, habida cuenta de que es en “la persistencia del imaginario aborígen bajo las condiciones de la dominación [en donde se fundó originariamente y se halla, aún hoy] la utopía de la reciprocidad, de la solidaridad social y de la democracia directa”.<sup>118</sup> No es casual ni azaroso, por lo anterior, que la propia decolonialidad, al poner de manifiesto la profundidad de la crisis civilizatoria por la que atraviesa el presente, afirme que son precisamente esos sujetos quienes, a pesar del carácter estructural de esa crisis y de sus consecuencias más perniciosas, se organizan mejor que ninguna otra sujetidad en torno de esas relaciones de reciprocidad, de solidaridad y de democracia directa, a menudo educidas y despreciadas por la condición moderna como utopías comunistas, cuando en verdad son, para la decolonialidad, experiencias milenarias, anteriores a la intelección de cualquier tipo de socialismo (científico o utópico), de comunismo o similares y derivados.

Y es que, en efecto, para el encare decolonial, el telón de fondo de esa recuperación de la sujetidad indígena (con todo lo que esa apreciación conlleva) es la idea de un “regreso del futuro”,<sup>119</sup> es decir, la recuperación de un imaginario y un horizonte que vuelven a abrir “al camino de la historia de los pueblos después de la doble derrota, a diestra y a siniestra, del proyecto del Estado liberal capitalista y del despotismo burocrático del ‘socialismo real’, derrota que no es otra que la de la hegemonía del eurocentrismo,

<sup>118</sup> Quijano y Wallerstein, “La americanidad como concepto...”, 82.

<sup>119</sup> Segato, “La perspectiva de la colonialidad...”, 34.

que controlaba ambos proyectos”.<sup>120</sup> Más aún, en la “reemergencia contemporánea del sujeto histórico indio”<sup>121</sup> observa “una señal de que el patrón de la colonialidad está empezando a desmontarse”<sup>122</sup> al mismo tiempo que se perfila una condición de posibilidad para el “ensamblaje entre formas de vida arcaicas, que se revitalizan, y proyectos históricos del presente, que en ellas se enraízan y abrevan”.<sup>123</sup>

¿Por qué esta sujetidad y no otra? Si se coloca a los estudios decoloniales cara a cara con el saber ensayado por la filosofía latinoamericana (el saber social americano en su forma más general y a la vez concreta), el tema del sujeto indígena se aprecia en toda su complejidad cuando se observa que es, en cierto modo, una de las salidas que encuentran los estudios decoloniales al problema de la exterioridad en la fundación y el sostenimiento de la asimetría de poder entre América y Occidente, que tanto dominó el debate intelectual, político, cultural, histórico, etc., en los años en los que aún por encima de los discursos dependentistas, los desarrollos filosóficos en la región eran el vector central de la discusión sobre la liberación y la emancipación en el continente. En esa línea de ideas, los estudios decoloniales, al observar que en los sujetos indígenas se muestra personificada la diversidad de tiempos históricos vigentes en el presente, y que esa simultaneidad de distintas historias locales da cuenta de una heterogeneidad estructural (de culturas, de saberes, de formas civilizatorias, etc.), cambian la manera en que el saber filosófico y los discursos dependentistas comprenden las relaciones de supra-subordinación históricamente constituidas por el colonialismo en América para arrebatarlas a la noción de exterioridad y resignificarlas en un sentido en el que muestren que aquél inauguró a la modernidad, y que es sólo por su causa y su fuerza de imposición del provincialismo occidental que ésta se hizo totalidad.

<sup>120</sup> Segato, “La perspectiva de la colonialidad...”, 34.

<sup>121</sup> *Loc. cit.*

<sup>122</sup> *Loc. cit.*

<sup>123</sup> *Loc. cit.*

El sujeto indígena, además, es lo que permite a los estudios decoloniales mostrar que es la exclusión en la que se encuentran las sociedades indígenas de América, respecto del mundo, pero también en su relación con las naciones-Estado que las encapsulan, el elemento que evidencia cada uno de los temas de su agenda analítica, desde “el cuestionamiento a los saberes hegemónicos y una mejor comprensión contemporánea de las sociedades latinoamericanas”,<sup>124</sup> hasta “el tema de la crítica a las pretensiones universales de la historia local, parroquial europea”,<sup>125</sup> pasando por:

la polémica sobre el origen y los rasgos esenciales de la modernidad; el de las relaciones entre modernidad y orden colonial; las condiciones históricas del surgimiento de los saberes modernos en los centros del proceso de la constitución del sistema mundo moderno/colonial; la separación jerárquica entre saberes abstractos, científicos, formales y los saberes locales y/o tradicionales; y el papel que han tenido los saberes hegemónicos en la naturalización y legitimación del continuado proceso de colonización y neocolonización tanto externa como interna de los pueblos del sur.<sup>126</sup>

Aspectos que, en perspectiva decolonial, por supuesto, están presentes también en la experiencia de vida de las colectividades americanas no-indígenas, pero que, sin embargo, son más visibles en aquéllas y no lo son tanto en éstas debido, entre otras razones, a la honda interiorización del programa civilizatorio de la modernidad occidental en la que se sumergieron los sujetos no-indígenas, y a la reproducción que de ella hacen, sometiendo a una relación de coloniaje interno (interno a los márgenes que delimitan la estructura estatal-nacional en cuestión) en la que las poblaciones no-indígenas adoptan los papeles y ejercen las funciones que en el colonialismo clásico decimonónico ocupaban y ejercían las

<sup>124</sup> Del Pilar Mora, *Desde la filosofía latinoamericana...*, 45.

<sup>125</sup> *Loc. cit.*

<sup>126</sup> *Loc. cit.*

metropolitanas, europeas, respecto de sus colonias. Y es que, en efecto, si bien es cierto que unos y otros sujetos son producto de la larga marcha de la colonización y su oscuro velo epistemológico, el indígena, contrario al no-indígena, en cierto sentido es, para los estudios decoloniales, la personificación, sí de modos de saber, conocer, pensar y vivir la realidad material, pero también, y en especial, la prueba histórica y ontológica viviente y vigente de formas alternativas de convivencia colectiva y realización individual a las hegemónicas del capitalismo moderno.

En las sociedades indígenas, por ejemplo, la decolonialidad observa, en la realización de sus capacidades de producción y sus necesidades de consumo, formas de economía y de socialización externas a la dinámica y la estructura del capitalismo; una especie de afuera de la totalidad civilizacional vigente en la que priman “[la]vida comunitaria, [...] el sentido de control democrático sobre la autoridad; [la] reciprocidad en la distribución de trabajo, productos y servicios; y una ética social alternativa a la del mercado y del lucro colonial/capitalista”.<sup>127</sup> Valores y a la vez principios de convivencia colectiva que muestran que otras formas de producir y consumir, de relacionarse a través del mercado común a una diversidad y multiplicidad de individuos es posible, y sin tener que recurrir a los marcos normativos, los programas operativos, los velos ideológicos, etc., del socialismo o el comunismo científico. En este sentido, para los estudios decoloniales las civilizaciones indígenas de América son la realización histórico-política e histórico-concreta del ideal y la utopía de la vida comunitaria que la izquierda en Occidente intentó conquistar a partir del bosquejo planteado por el discurso crítico de Marx.

De ahí que las diferencias entre el encare decolonial y los saberes sociales ensayados en América hacia la segunda mitad del siglo xx, para liberar y emancipar a la región de las rémoras coloniales que aún se percibían en ese entonces, sean, además, tan marcadas y profundas, a pesar de que en muchos pasajes de ambos discursos

<sup>127</sup> Segato, “La perspectiva de la colonialidad...”, 37.



se aprecian afinidades y aproximaciones importantes, elaboradas desde registros disímiles. Por principio de cuentas, y sin ir más lejos, por ejemplo, los estudios decoloniales se oponen al saber social americano ensayado en la región desde la mitad del siglo xx en su búsqueda del indisciplinamiento del saber y del discurrir, postura contraria a los fuertes empujes de normalización, institucionalización y disciplinamiento de la enseñanza de la filosofía y de la creación de departamentos en humanidades para su especialización académica —objetivos que si bien fueron puestos en cuestión con posterioridad, ese cuestionamiento se refería mayormente a los contenidos y no a las formas.

La apropiación de la filosofía de la historia universal, formulada en Occidente, para reelaborarla desde la circunstancia americana; la aceptación de la universalidad y univocidad del conocimiento, al margen de la diversidad y la multiplicidad de experiencias humanas, pero sin desconocer la profunda determinación que sobre esa universalidad y esa univocidad tienen el espacio-tiempo particular de enunciación; la adaptación de los elementos conceptuales y los marcos categoriales del saber moderno occidental; la apropiación del lenguaje moderno, por parte de los dominados, para maldecir a sus dominadores; la afirmación de la historicidad americana en términos de una yuxtaposición de negaciones sucesivas; la validación de la idea de liberación y emancipación a partir del rescate del núcleo humanístico de la modernidad, para someterlo a las necesidades históricas y las condiciones políticas presentes de las excolonias, por un lado, y la problematización de la noción unitaria de la historia (aun si se efectúa a partir del reconocimiento de la experiencia política de las resistencias sociales, más que del trayecto seguido por el pensamiento en sí mismo, en su progresivo acendramiento categorial); la omisión del despliegue geopolítico del conocimiento, por cuanto diseño de circulación y circularidad del saber de carácter imperialista; la reversión de la afirmación eurocentrista sobre la culminación de la historia y la civilización en Occidente, a partir de la pretensión de reclamar la originalidad de la modernidad para cada una de las

civilizaciones del planeta, por el otro, son, para la decolonialidad, los mayores resabios eurocentristas presentes en la producción del saber social americano que dominó las discusiones sobre la identidad y las exigencias de liberación conceptual de ese saber desde mediados del siglo xx.

Y son, igualmente, los principales puntos de divergencia y distanciamiento ante los cuales la decolonialidad eleva sus disputas epistemológicas. Para la decolonialidad:

el proyecto de la “filosofía latinoamericana de la historia” no logra romper con el veredicto [eurocentrista] sobre América [que] consiste en afirmar que en América no existen creaciones originales del espíritu [...] (las objetivaciones del espíritu que hacen de un pueblo consciente de sí mismo) [...] sencillamente porque América es naturaleza [...]. Y si la historia [...] es el proceso dialéctico a través del cual un pueblo va tomando conciencia de sus propios intereses, entonces es claro que América es un continente sin historia [...]; porque la figura de “barbarie” [...] sigue siendo la derivación de la figura de “civilización” (el bárbaro que se apropia de las autorepresentaciones liberacionistas de su amo).<sup>128</sup>

Y es que si bien es cierto que uno de los mayores aportes de ese saber social fue el conseguir la provincialización de Europa y de sus saberes, ello, no obstante, para los estudios decoloniales, no se tradujo en un desprendimiento del saber social americano de los márgenes que impone el discurso de la modernidad, pues, por lo contrario, “ese propósito [provincializar a Occidente] paradójicamente lo [realiza] a través de la [re]producción de [un] conocimiento que se presenta como único y universal junto con sus formas de producción, dejando de lado otros lugares, sus conocimientos y sus formas de producción, es decir, subalternizándolos”.<sup>129</sup> Por eso, en perspectiva decolonial, los saberes que le antecedieron a su

<sup>128</sup> Del Pilar Mora, *Desde la filosofía latinoamericana...*, 26, 66.

<sup>129</sup> *Loc. cit.*

emergencia por cuanto discurso no llegan ni a problematizar el hecho de que en la historia moderna del mundo no existió nunca modernidad sin colonialidad —siendo ésta la condición de posibilidad de realización de aquélla— ni a trascender cierta linealidad, univocidad y unidad del conocimiento.

Dar ese salto, cualitativo, en la producción de un saber y un discurso que se salga de las determinaciones modernas será, pues, el ideario que movilice a la actividad reflexiva de los estudios decoloniales. Y será, desde el momento de su emergencia, también, el principal campo de disputa (política, histórica, cultural, económica, epistémica y hasta ontológica) de estos estudios respecto del resto de saberes generados en América, de los estudios poscoloniales, y respecto, por supuesto, del eurocentrismo.

# CRÍTICA DE LAS ESTRUCTURAS ONTOLÓGICAS Y EPISTÉMICAS DEL DISCURSO DECOLONIAL

En el principio había sido el Caos, más de pronto aquel lacerante sortilegio se disipó y la vida se hizo. La atroz vida humana. [...] En el principio había sido el Caos, antes del Hombre, hasta que las voces se escucharon.

JOSÉ REVUELTAS

MODERNIDAD/COLONIALIDAD Y CAPITALISMO

*I*

Rastrear el significado que la modernidad —por cuanto tema, categoría y práctica social o dimensión de la existencia humana— en el orden del discurso decolonial aquí analizado no es una tarea sencilla. En el proceso de producción de un lenguaje propio, que dé cuenta de los sentidos que busca poner en el centro de su enunciación, la decolonialidad ha hecho transitar al término por un número significativo de reelaboraciones conceptuales que han dificultado la labor de su comprensión.

A veces por la sutilidad de los cambios introducidos en su conceptualización, en el mejor de los casos o, en el peor, debido a que la noción misma no se encuentra explicitada, sino apenas inscrita como una idea que es necesario abstraer, construir y aprehender por quien lleva a cabo la tarea de recibir el texto; la problematización de la modernidad en este discurso, además, se encuentra atravesada por el imperativo asumido de ofrecer a América, en particular, y al resto de las periferias globales, en general, una nueva significación de lo que hasta ahora se considera que es la modernidad.

En esa tarea, pues, la primera constatación que el discurso busca establecer como el centro de la discusión tiene que ver con la idea que se ha construido de la modernidad en el seno de las distintas formas de expresión del saber occidental —desde la literatura hasta las ciencias matematizadas, pasando por las humanidades, las artes y el pensamiento social, en su más amplia expresión—. El objetivo en ello es, por supuesto, no sólo restituir al término en su calidad de categoría de análisis, sino, antes bien y de manera primordial, el de visibilizar una diversidad de relaciones asimétricas establecidas por Occidente en su conducción respecto del resto del mundo. De manera tal que, al realizar dicha operación intelectual, sea posible, para las sociedades que vivieron la colonización siendo su objeto, transitar desde la verticalidad que se les impuso (desde el descubrimiento del Nuevo Mundo) hacia formas de convivencia más horizontales y autodeterminadas.

Ahora bien, un rasgo fundamental de las primeras formulaciones a partir de las cuales la decolonialidad comenzó a tomar distancia de las nociones comunes occidentales de la modernidad fue que, en la década de los ochenta, las matrices capitalistas de producción y de consumo de América atravesaron por una crisis de acumulación de capital (derivada de los ajustes estructurales que en la región produjo el modelo neoliberal, desde su inauguración continental en 1973), frente a la cual, para la mayor parte de los centros productores de conocimiento en la zona, el paradigma marxista hegemónico en la región encontró un límite explicativo.

A ello se sumó, además, la conciencia que se tuvo de que la experiencia realmente existente del socialismo, hasta entonces practicado por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), también se hallaba en la última fase de su agotamiento histórico, lo que resultó en un reconocimiento fáctico de que el pensamiento crítico trabajado en el continente y sus expresiones en el marco de las ciencias sociales atravesaban por un estadio caracterizado como una crisis de certeza.<sup>1</sup>

La crisis de la “vulgata marxista”<sup>2</sup> —como el discurso llegó a denominar a todas esas escuelas de pensamiento que se mostraron inoperantes delante de los acontecimientos por los que atravesaba la región—, en este sentido, fue empleada en los orígenes de la problematización decolonial sobre la modernidad para cuestionar por qué el debate en torno a la dependencia degeneró en dependientismo y, más aún, por qué no logró ofrecer respuestas eficaces y eficientes al *impasse* de esa década. Desde la visión decolonial, ello se debió a que el debate marxista se mantuvo enfrascado en un soliloquio cuyo objetivo primordial era el de responder a la pregunta sobre el carácter capitalista o no-capitalista de América, para extraer de ahí la naturaleza de la revolución que se suponía necesaria para superar dicha situación.

Establecidos estos términos por el discurso decolonial —a manera de *petitio principii*—, éste buscó desplazarse hacia otras coordenadas de la discusión desde las cuales fuese posible responder de manera positiva y propositiva a la cada vez más aguda situación que se experimentaba en el continente, más allá de las respectivas particularidades que adoptaba en cada economía nacional. Ello dio paso, de entrada, a un replanteamiento sobre el carácter y las relaciones vigentes entre las esferas de lo público y lo privado en el campo de la producción y del consumo de bienes y servicios. Pero también, y por debajo de ese debate inicial, a la deliberación

<sup>1</sup> Véase Aníbal Quijano, “Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles”, *David y Goliath*, núm. 49 (1986), 40-45.

<sup>2</sup> Quijano, “Las ideas son cárceles...”, 42.

y complejización de tres aspectos más, cada uno perteneciente a un determinado nivel de abstracción y de análisis.

En primer lugar, lo concerniente al papel que desempeña América, tanto en ese preciso momento como en los tres siglos de historia colonial que le antecedieron, en el origen, la trayectoria y la configuración actual de la modernidad. En segundo, lo referente a la posición subordinada de América frente a Europa, a Estados Unidos y al resto de Occidente en el desarrollo de aquélla. Y, en tercer lugar, lo tocante a las posibilidades de prefigurar otra modernidad no sólo para el continente, sino para el resto del mundo.

La discusión sobre la modernidad no es nueva dentro de la tradición del pensamiento social americano (así como no lo son muchos de los otros debates seguidos por los estudios decoloniales en su desarrollo). Sin embargo, los matices que va colocando este discurso sobre la marcha, y en particular en lo atinente a su superación, son importantes porque es a partir de ellos que el resto de su estructura enunciativa define su propia forma, hasta el presente.

Como muchas otras apuestas teóricas (americanas y occidentales), el discurso decolonial comienza la suya haciendo una diferenciación de rigor entre lo que significan modernidad y modernización, situación que, si bien podría parecer baladí, en realidad conduce a un necesario cuestionamiento sobre la historia de la humanidad y sus trayectorias espaciales y temporales diferenciadas. En específico, la cuestión sobre modernidad y modernización tiene en América implicaciones importantes porque en el empleo de ambas categorías se suele resolver, tanto al interior de la región como en la relación que ésta guarda respecto de otras, ya sean periféricas o centrales, sobre si las sociedades del continente son o no modernas.

Y es que, si bien es cierto que el segundo término parece más bien una mera conjugación del primero, en los hechos, cada noción tiene fundamentos y consecuencias cuyas intelecciones suelen conducir por senderos distintos. Y en ello, es decir, en el imperativo de establecer una distinción entre lo que significa una

y otra, el discurso decolonial comenzó por reconocer que, si bien América es objeto permanente de un constante y sistemático ejercicio de presión en pos de la modernización de sus sociedades, éstas no son ni ajenas ni externas a la modernidad, esto es, son, al igual que las poblaciones occidentales, modernas.<sup>3</sup>

Una primera consecuencia importante de este señalamiento es el cobrar conciencia de que en el discurso occidental (ese que puja porque América se modernice), lo que se pone en juego es, en la práctica, “un requerimiento de cambios y de adaptaciones de la región a las necesidades del capital en su fase de maduración de su inter o transnacionalidad”.<sup>4</sup> Cambios y adaptaciones, no sobra aclararlo, que se formulan como “una propuesta de recepción plena [por parte de América] 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>5</sup> Es decir, en donde las sociedades americanas no son sujetos performadores de conducta social alguna, sino apenas sus receptoras: espacios vacíos a los que es posible llenar con un contenido sustancial y formalmente ya dado y acabado.

Para el discurso decolonial en ciernes, la aceptación de tal postulado condujo a las sociedades americanas —durante mucho tiempo y aún en el momento de formulación de estas ideas— a conceder que, en la historia de la humanidad, América “ha sido siempre solo pasiva y tardía receptora de la modernidad”,<sup>6</sup> lo que lleva a concluir que si ésta no ha desempeñado nunca un papel activo, por un lado, Europa y el resto de Occidente, aún con pos-

<sup>3</sup> Quijano es cuidadoso al realizar una distinción más que semántica de ambos términos. Véase Aníbal Quijano, “Otra noción de lo privado, otra noción de lo público (notas para un debate latinoamericano)”, *Revista de la Cepal*, núm. 35 (1988), 101-115. Véase Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Lima: Sociedad & Política, 1988), 101-115.

<sup>4</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 9.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, 10.



terioridad a la colonización del planeta, se explican por sí mismos (algo que de hecho sí sostiene la perspectiva eurocentrista de la historia), y por el otro, que las poblaciones americanas ni en un tiempo pasado fueron artífices de sus propias continuidades y rupturas, ni ahora son capaces de transgredir un orden que, por definición, únicamente es alterable por los centros de profusión de las conductas humanas modernas.

En la década de los ochenta del siglo xx, cuando las estrategias enunciativas de la decolonialidad comienzan a organizarse en un núcleo relativamente coherente de intelección de la compleja realidad global y americana, tal concesión no significaba otra cosa más que el admitir que la respuesta a las crisis por las que ambos atravesaban no surgiría de ningún otro lado que no fuese el de los centros globales de la economía-mundo capitalista. Resituarse a América como un sujeto de y en la historia, frente al historicismo eurocéntrico, por eso, se convirtió en un imperativo que partió de la necesidad de conceptualizar a la modernidad como un movimiento constituido por dos dimensiones: una práctica y otra intelectual:

la modernidad como categoría se acuña, ciertamente, en Europa y particularmente desde el siglo xviii. Empero, fue una resultante del conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde fines del siglo xv en adelante. [Por lo que] si la elaboración intelectual de esos cambios tuvo a Europa como su sede central, eso corresponde a la centralidad de su posición en esa totalidad, a su dominio.<sup>7</sup>

Ahora bien, algunas implicaciones importantes que se desprenden de esta primera definición abarcan temáticas que van desde la temporalidad y la espacialidad dentro de las cuales se concibe el surgimiento de la modernidad hasta la identificación de las subjetividades que la configuraron en su génesis. En términos del carácter

<sup>7</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 10-11.

de la modernidad, el primer rasgo que salta a la vista es, justo, que éste se piensa como algo que se escinde en dos dimensiones que si bien no son excluyentes sí cuentan, cada una, con un grado de autonomía propia. Y es que lo que aquí se reconoce es que el comportamiento moderno de la humanidad es anterior a su racionalización, en otras palabras, previo a la capacidad reflexiva del entendimiento humano de nombrarla en cuanto tal.

Esa diferenciación no es, claro está, azarosa ni arbitraria. Responde, por lo contrario, a una intención clara de reconocer los procesos y las dinámicas epistemológicas que desembocaron en la posición privilegiada de Europa de nombrar al contenido de la socialidad humana en su máxima expresión. Y en ello, no obstante, lo anterior, el discurso decolonial (además de mostrar su propio proceder epistemológico) no claudica en el consentimiento de que la historia de la modernidad se reduce a esa historicidad nombrada y generada por el saber occidental.

Pero hay más, pues, en términos de la filosofía de la historia que es posible identificar en dicha conceptualización, al colocar a la emergencia de la modernidad —por cuanto *praxis*— en el momento constitutivo de la colonización global emprendida por Europa, lo que hace el discurso es trazar un punto de quiebre, un antes y un después (de 1942, como fecha simbólica), en donde lo que cambia no únicamente es la noción, la naturaleza y la escala de totalidad que impera en la época (para cada una de las sociedades implicadas), sino, también, el sentido mismo de la historia —en toda la radicalidad que porta el término sentido—, toda vez que “se produce un desplazamiento del pasado, como sede de una para siempre perdida edad dorada, por el futuro como la edad dorada por conquistar o por construir”.<sup>8</sup>

Ahora bien, en este momento enunciativo, América ocupa un papel central en tal desplazamiento porque es por su causa que Europa fue capaz de trazar el *continuum* temporal entre un pasado, un presente y un futuro nuevos, en rigor, inexistentes con ante-

<sup>8</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 12.

rioridad a la construcción histórica de América. Y es sólo debido a América, porque ésta supone un descubrimiento en el que la imposibilidad intraeuropea de conquistar un programa civilizatorio pleno de libertad individual y colectiva —contrario a las constricciones que sostuvieron al feudalismo como organización económica, cultural y política— que por fin encuentran una opción histórica para realizarse.

La segunda parte de la conceptualización aquí elaborada de la modernidad, pues, concibe que, para Europa:

la conquista de América fue también un descubrimiento. No sólo y no tanto, quizás, en el manido sentido geográfico del término, sino ante todo como el descubrimiento de experiencias y de sentidos históricos originales y diferentes, en los cuales se revelaban al asombro europeo, más allá del exotismo, ciertas cristalizaciones históricas de algunas viejas aspiraciones sociales que hasta entonces no tenían existencia sino como mitos atribuidos a un ignoto pasado.<sup>9</sup>

Un escollo no menor que comienza a surgir aquí es, sin embargo, que al hacer gravitar el sentido de la modernidad en torno de las ideas de liberación que en Europa pronto fueron traicionadas y relegadas a la condición de un pasado mítico, irrecuperable e imposible de actualizar al interior de ella misma ya para el siglo xv, ésta pierde, en la concepción que elabora el discurso de ella tanto en su momento intelectual como en el estrictamente práctico, la especificidad que en un principio le había sido atribuida en el papel que jugó América para producir una “dilatación de las fronteras del imaginario europeo”.<sup>10</sup>

Y es que, en efecto, parte sustancial de la caracterización sobre la modernidad elaborada por el discurso en este momento tiene que ver con el reconocimiento de que ésta es tal porque en ella se ponen en juego formas de existencia comunitaria fundadas en “la

<sup>9</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 10.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 11.

alegría de una solidaridad social sin violentas arbitrariedades; la legitimidad de la diversidad de los solidarios; la reciprocidad en la relación con los bienes y con el mundo en torno”.<sup>11</sup> Es decir, por cuanto praxis, el discurso elabora una comprensión de la modernidad en la que ésta encuentra su fundamento en experiencias de socialidad dadas por la inexistencia de violentas arbitrariedades, por la solidaridad y la reciprocidad. Y lo cierto es que esto pone de manifiesto un conflicto conceptual importante, porque mientras en la primera parte de la caracterización se reconoce que la modernidad emerge solamente por el descubrimiento de América en el siglo xv (porque en ella, y sobre todo en las sociedades andinas, ya se daban comportamientos basados en esos principios), en la segunda hay una constatación explícita de que en Europa ya se habían desarrollado, también, esos *habitus*, en algún pasado remoto.

Es claro, por supuesto, que lo que busca hacer el discurso aquí es poner de manifiesto que la trayectoria seguida por las sociedades europeas no únicamente abandonó esas formas específicas de relacionamiento colectivo, sino que, aunado a ello, en la intelec- ción que ellas desarrollaron de su pasado histórico relegaron esos principios a meras construcciones míticas. De ahí surge el anclaje al que se sometieron en su pasado, como el referente en el que se encontraban los rastros de formas de socialidad más solidarias, más recíprocas y menos arbitrarias que las que estaban viviendo durante el feudalismo. El problema categorial del discurso —hay que insistir— no se encuentra ahí, sino, antes bien, en el hecho de que al realizar tal operación analítica éste hace de la modernidad una especie de sustancia que ya había desarrollado figuras específicas en la Europa arcaica, mismas que fueron abandonadas por otras y que ahora encontraban la condición de posibilidad de su realización en el futuro inaugurado por América, en tanto potencia en y a partir de la cual se volvía viable comenzar de nuevo.

<sup>11</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 11-12.

El énfasis categorial en el tiempo es evidente y no es menor. Desplazar el sentido histórico de un proyecto de civilización presente del pasado al futuro y hacer del último el espacio por excelencia de realización de la existencia humana es un cambio radical. Eso el discurso lo tiene bien identificado en su conceptualización. La cuestión es que no es ahí en donde éste apuesta lo esencial de su planteamiento teórico, sino en las prácticas por medio de las cuales se concreta una forma específica de socialización. Esto es así y se muestra más claramente en su enunciación cuando identifica que la dimensión reflexiva de la modernidad, es decir, la correspondiente a la toma de autoconciencia del saber europeo en el nombramiento de la modernidad por cuanto material intelectualivo es, simultáneamente, un segundo momento (o etapa) de producción de ella en tanto *praxis*.

De acuerdo con el discurso:

hay también una estrecha asociación de América Latina en la etapa de cristalización de la modernidad, durante el siglo XVIII, en el movimiento llamado de la Ilustración o Iluminismo. Durante este periodo, América no fue solamente receptora sino también parte del universo en el cual se producía y se desarrollaba el movimiento, porque éste ocurría simultáneamente en Europa y en América Latina colonial.<sup>12</sup>

Ello, en términos generales, significa dos cosas: *a*) más allá de la temporalización del acto de situar en el tiempo a la segunda fase de producción de la modernidad —señalada como el periodo de su cristalización—, lo que se enuncia de fondo es la admisión de que lo fundamental en dicha secuencia radica en que ésta se despliega y se nutre dentro del marco del proyecto muy específico de la racionalidad ilustrada, y *b*) en el desarrollo de esa racionalidad, América no es, de nueva cuenta, un ente pasivo, sino un sujeto que produce, y que lo hace, inclusive, en el mismo nivel de Europa.

<sup>12</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 13.

El primer tema (el de la razón/racionalidad) resulta crucial para comprender la manera en la que el discurso comienza a construir sus estrategias enunciativas, porque es justo en la consecución de una sociedad racional en donde coloca la promesa mayor de la modernidad. Y si bien es verdad que en este momento no ofrece una definición precisa de lo que razón y racionalidad significan en términos de su postura teórica, también lo es que aquélla (la modernidad) no se comprende sin ésta.

Lo que sí hace el discurso, al margen de este vacío es diferenciar dos figuras de razón contrapuestas, mutuamente excluyentes, en la más estricta acepción del término: una, nombrada razón/racionalidad histórica; otra, señalada como razón/racionalidad instrumental. Y la distinción, una vez más, no es arbitraria: es en la identificación de esa tensión que se genera entre ambas y en la diferenciación de sus particularidades en donde lo hasta ahora expuesto de la categorización de la modernidad encuentra su nervio más hondo.

Partiendo de la aceptación de que la idea de racionalidad es inherente a la modernidad, el discurso decolonial introduce el reconocimiento de dos formas de expresión o de su realización para evidenciar que ella “no significaba lo mismo en cada uno de sus centros productores y difusores en Europa”.<sup>13</sup> En los países del norte del continente (particularmente los sajones), la idea de racionalidad “se vincula, desde la partida, fundamentalmente a lo que desde Horkheimer se conoce ahora como la razón instrumental. [Y ésta es] ante todo, una relación entre fines y medios. Lo racional es lo útil. Y la utilidad adquiere su sentido desde la perspectiva dominante. Es decir, del poder”.<sup>14</sup> En los países del sur, por lo contrario, “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

<sup>13</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 16.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 16-17.

desigualdad, de la arbitrariedad, del despotismo, del oscurantismo. En fin, contra el poder existente”.<sup>15</sup>

Una dificultad inicial que salta a la vista aquí es que, aunque el esfuerzo de caracterización tiene el propósito de introducir mediaciones dentro del sentido general de la racionalidad para visibilizar que en las dos figuras que históricamente se desarrollaron operan fundamentos y teleologías distintas y divergentes, al no ofrecerse una conceptualización genérica de razón, en la discusión de las formas particulares no queda claro cuál es el núcleo común que las une y del que, en teoría, se hace factible extraer aquello que hace posible el identificar tanto a una, la instrumental, cuanto a la otra, la histórica, como racionalidad (lo cual no es un asunto menor, pues en la afirmación: “una sociedad racional, la promesa mayor de la modernidad”,<sup>16</sup> lo racional es un abstracto general y es, enunciado en ese nivel, en el que se define a la modernidad).

En la presente conceptualización, lo que queda claro de inmediato es que una y otra no comparten ni un rasgo. La razón instrumental se centra en la relación operativa entre medios y fines útiles, mientras que la razón histórica se centra en los fines, que consisten en conseguir la liberación de la sociedad de toda desigualdad, de la arbitrariedad, del despotismo y del oscurantismo.

Si, en un esfuerzo por esclarecer la manera en que el discurso comprende a lo racional, en abstracto, se sigue a la *Crítica de la razón instrumental*, elaborada por Max Horkheimer, se hace patente que en la concepción del catedrático de la Escuela de Frankfurt, la racionalidad también cuenta dos acepciones: una —de muy larga data dentro del pensamiento filosófico occidental, con sus raíces hundidas en la Grecia clásica—, en la que las ideas no únicamente aspiraban al estatuto de la permanencia y la eternidad, sino que, además, tenían su esencia en el servicio que prestaban a la humanidad por cuanto metas en sí mismas; y la otra, de más reciente cuño en el tiempo-espacio, en la que lo verdaderamente esencial

<sup>15</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 17.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 12-13.

de la razón consiste en “dar con los medios idóneos, en cada caso, para fines previamente estipulados”.<sup>17</sup> De tal suerte que la razón es apenas un instrumento para la consecución de objetivos que, a su vez, se conviertan en medios para un nuevo objetivo.

Sin ir más lejos, es un hecho que el discurso decolonial, en este momento de conceptualización de sus categorías, se coloca en la línea trazada por Horkheimer, respecto de la diferenciación entre dos tipos de racionalidad: concede que la versión instrumental de la razón no hace sino operar para toda aspiración subjetiva, privada, con independencia de las consecuencias que de ese particularismo (vaciado de contenido) se desprendan. Es en ese sentido que, pese a enunciar que la promesa mayor de la modernidad es el desarrollo de una sociedad racional, para el propio discurso esa afirmación requiere de una precisión conceptual que al final termina por decantar su intelección en el espectro de lo que denomina razón histórica.

Ahora bien, para el discurso, América se inserta en la producción de esta figura específica de racionalidad bajo el estatuto de espacio en el que Europa redescubre que prácticas sociales concretas en la realización efectiva de esa racionalidad se encuentran operando en las civilizaciones del continente. Tal afirmación, por supuesto, tendría que llevar, necesariamente, a plantear un par de cuestiones: *a)* que las civilizaciones antecoloniales ya eran, de suyo, modernas, toda vez que en ellas se vivían ciertas libertades cristalizadas en prácticas de solidaridad, de reciprocidad y no-arbitrariedad: contracara de la desigualdad, la arbitrariedad y el despotismo de los cuales la razón histórica busca liberar al humano; *b)* que las civilizaciones de la Europa arcaica fueron modernas, desde el momento en el que en ellas se da la génesis de su razón histórica singular, y que, por lo tanto, al descubrir la Europa feudal, en América, experiencias de liberación, de no-arbitrariedad, de solidaridad y reciprocidad, por un lado, y al buscar actualizar

<sup>17</sup> Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Trad. de Jacobo Muñoz (Madrid: Trotta, 2010), 39.



(aunque fuese en la forma de utopías) las aspiraciones de vivir esas experiencias (hasta entonces mitificadas por el feudalismo en aquel pasado arcaico), por el otro, esa Europa del medioevo no estaba haciendo otra cosa que salir de un periodo de interrupción o de negación de algo que ya había sido; c) ¿Son sólo las sociedades que viven dentro de la racionalidad histórica las que son verdaderamente modernas?, ¿aquellas que viven por y para la racionalidad instrumental no son sociedades modernas porque esa racionalidad no es la que consigue la liberación individual y colectiva de los humanos del poder dominante?, ¿existen dos formas de modernidad o sólo una con dos versiones de racionalidad?

Puestas así las cosas, el discurso procede a mostrar cómo es que América se desempeña, en la producción del movimiento ilustrado occidental, en calidad de sujeto. Y la realidad es que no entra a la discusión de ellas porque, si bien es cierto que el discurso comienza denunciando la constante presión que ejerce Occidente sobre las sociedades del continente para que éstas se modernicen, el fondo del escollo no radica en debatir si América es moderna o no, sino en visibilizar las razones por las cuales la liberación individual y colectiva de la desigualdad, la arbitrariedad, el despotismo y el oscurantismo no se realizó en la región y en el resto del mundo.

En la perspectiva de las temporalidades que marca el discurso para la producción de la modernidad en el mundo, el discurso vuelve a complejizar la categorización ofrecida sobre ella porque se la inscribe dentro de la experiencia de la Ilustración. Pero ese movimiento intelectual específico es el de la consolidación de la racionalidad instrumental como horizonte gnoseológico, racionalizador y ordenador de la vida en sociedad y del mundo entorno con carácter burgués, esto es, estrictamente capitalista. De ahí surge una nueva contradicción interna al discurso, pues por un lado se reconoce que el Iluminismo es la etapa de cristalización de la modernidad (a secas), pero, por el otro, se pasa por alto que no es la razón histórica la que se consolida como proyecto universal —y a la cual contribuye América en su producción—, sino que es la razón instrumental la que se consolida como la hegemónica, sin por ello eliminar o

anular por completo a la versión histórica.<sup>18</sup> Otra complicación que emerge aquí es, además, que el discurso centra su análisis en una escala nacional (de sujetos nacionales), sin prestar atención a la heterogeneidad presente entre los miembros que se aglutinan dentro de la idea de nación. Así pues, el discurso señala que:

esa producción del movimiento de la Ilustración simultáneamente en Europa y en América, puede verse, en primer término, en el hecho de que a lo largo de ese siglo [xviii], las instituciones, los estudios y las ideas y conocimientos que emergían como la Ilustración, se forman y se difunden al mismo tiempo en Europa y en América [...] circulan las mismas cuestiones de estudio y los mismos materiales del debate y de la investigación; se difunde el mismo espíritu de interés en la exploración de la naturaleza, con los mismos instrumentos del conocimiento. Y en todos lados se afirma el ánimo reformador de la sociedad y de sus instituciones, para allanar el camino de la libertad política y de la conciencia, y la crítica de las desigualdades y las arbitrariedades en las relaciones entre las gentes.<sup>19</sup>

El problema, por lo tanto, se halla en dos niveles. Uno, que tiene que ver con el tema de las escalas nacionales del análisis, en las que se toma como referentes de esa simultaneidad en el proceso de producción de la modernidad a individuos pertenecientes, sobre todo, a la casta criolla y con un estatus de clase alto; factores, ambos, suficientes como para asegurar su posición económica privilegiada, un mayor acceso al control de los aparatos administrativos y de gobierno en América, una escolarización superior a la del resto de las castas y la posibilidad de acceder a círculos sociales restringidos en la región, y de viajar y desarrollar una parte de su vida en Europa. Y el otro nivel es relativo a la naturaleza de

<sup>18</sup> En ciertos pasajes, Quijano tiene la precaución de señalar que, dentro del movimiento de la Ilustración, existieron por lo menos dos vertientes o racionalidades opuestas y simultáneas: la “Ilustración francesa-continental” y la vertiente “anglo-escocesa”. Véase Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 12-14.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 13.

las instituciones, las herramientas de análisis y los instrumentales de estudio reproducidos, todos ellos desarrollados en Europa para oponerse al poder entonces vigente (el feudal), y universalizados en el resto del mundo para facilitar y favorecer los procesos de acumulación y concentración del capitalismo.

La búsqueda de una libertad política y de conciencia o el desplegar una crítica de las desigualdades y de las arbitrariedades —factores reconocidos por el discurso como constitutivos del programa intelectual y práctico de la Ilustración— por tanto, no eran puras abstracciones, mucho menos las versiones correspondientes a las promesas de la razón histórica, sino las de una burguesía que en el siglo XVIII labra su emancipación, de manera radical, de las divisiones estamentales del feudalismo: reorganizando las jerarquías, las instituciones, las estructuras, los sujetos, las ideologías y la manera de conocer y hacer al mundo. De ahí que sea verdad que América participa en condiciones de simultaneidad, pero no como una América en abstracto, sino a partir de ciertos sujetos, individuos y colectividades que se mueven dentro de los circuitos de socialización de la racionalidad instrumental occidental.

Más aún, como la escala del análisis se establece en la identidad nacional, no sólo la raza —uno de los principales ejes de articulación del discurso decolonial en sus momentos de mayor elaboración y acendramiento hacia la vuelta de siglo—, aquí ni siquiera aparece como mediación o factor a considerar en la intelección de la subjetividad de los sujetos a los que se apela para demostrar que la producción de la modernidad es simultánea en ambos continentes, sino que, aunado a ello, el recurso al que se ancla el discurso para visibilizar que la modernidad no cumple con sus propósitos de liberación, de reciprocidad, de solidaridad y de destierro de las arbitrariedades del poder y del oscurantismo termina siendo, en última instancia, el modo diferenciado en el que opera el capitalismo en cada uno de los continentes.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Véase Aníbal Quijano, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en *¿Nuevos temas nuevos contenidos? Las ciencias sociales en América*

De acuerdo con el discurso:

mientras que en Europa la modernidad se difunde y florece abonada por el desarrollo del capitalismo, con todo lo que eso implica para la producción de bienes materiales y para las relaciones entre las gentes, en América Latina, especialmente desde el último tercio del siglo XVIII, se va estableciendo una brecha ostensible entre, de un lado, las necesidades ideológicas y sociales de la modernidad, y del otro, el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil, inclusive su retroceso en ciertas áreas como las andinas.<sup>21</sup>

Insertándola dentro del marco de interpretación general hasta ahora desarrollado (y en particular en lo tocante a las incongruencias presentes la discusión en torno de la razón y lo racional), la afirmación es, por supuesto, problemática, porque profundiza la contradicción entre racionalidad instrumental y modernidad —ya descrita— al conceder que, por lo menos en Europa, la modernidad se difunde y florece abonada por el desarrollo del capitalismo. Después de todo, al realizar tal juicio, el discurso reconoce que un modo de producción basado en la explotación, el despojo, la apropiación privada y el culto al valor, es decir, en un conjunto de rasgos que, sin ir más lejos, son contrarios a aquellas promesas de liberación, de solidaridad, de reciprocidad y no-arbitrariedad, etc., es un campo fértil y un sistema capaz de potenciar el desarrollo de éstas y de la modernidad en general.

Pero también lo es, sin desmedro de lo anterior, porque sostiene una concepción lineal del capitalismo, esto es, una visión en la que el capitalismo sólo es tal en la medida en que se encuentre plenamente desarrollado y desplegado (en toda la extensión de los conceptos), y en donde, en términos temporales, Europa se sitúa, en cierto sentido, en un estado estático (desarrollado), mientras

---

*Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Ed. de Heinz R. Sonntag (Caracas: Unesco/Nueva Sociedad, 1989), 29-51.

<sup>21</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 15.

que el resto del mundo tiene que atravesar lo mismo por procesos propiamente desarrollistas que de involución o retroceso —compartiendo en cada caso la condición genérica de ser sociedades y economías subdesarrolladas.<sup>22</sup>

Un entendimiento como ese del capitalismo, por ejemplo, condujo, durante los años sesenta del siglo xx, al grueso de las élites intelectuales de América a los debates sobre el desarrollo y el subdesarrollo (y, en otras latitudes, aunque en clave similar, a las polémicas sobre los sistemas simultáneos y en transición<sup>23</sup> histórica). Y aunque no es el caso de la propuesta hasta ahora analizada, habida cuenta de que ésta aún se sostiene, en gran medida, de la perspectiva de la heterogeneidad estructural de las economías americanas,<sup>24</sup> sí la llevó a concluir que los grados tan distintos de desarrollo capitalista entre Europa y América habían propiciado, en aquel continente, que la modernidad se consolidara “como parte de la experiencia cotidiana, al mismo tiempo como práctica social y como su ideología legitimatoria”,<sup>25</sup> y en éste, por lo contrario, a que se instalara una “profunda y prolongada brecha [hasta parte del siglo xx] entre la ideología de la modernidad y las prácticas sociales”.<sup>26</sup> De tal suerte que, para el discurso, en América, la modernidad termina por ser relegada a mera ideología: abandonando la condición que en principio se le había reconocido, tanto en el primer momento de su producción, en el siglo xv, como prácticas de liberación, reciprocidad, no-arbitrariedad y solidaridad, cuanto en su segunda etapa o fase de cristalización, como programa intelectual. El matiz parece ser minúsculo o hasta

<sup>22</sup> Contrástese esta visión con los abordajes que proponen una aproximación mucho más enfocada en la heterogeneidad estructural del capitalismo desde su génesis, aún en Europa. Véase Immanuel Wallerstein, “¿Después del desarrollismo y la globalización, qué?”, *Mundo Siglo XXI*, vol. I, núm. 3 (2005-2006): 5-15.

<sup>23</sup> Véase Paul Sweezy et al., *The Transition from Feudalism to Capitalism* (Nueva York: Science & Society, 1963).

<sup>24</sup> Véase Quijano, “La nueva heterogeneidad estructural...”, 29-51.

<sup>25</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 15.

<sup>26</sup> *Loc. cit.*

intrascendente, pero aceptar que en una región el desarrollo del capitalismo hizo florecer a la modernidad, mientras que su subdesarrollo condujo a la involución o detenimiento de la modernidad, lleva a concluir que el modo de producción no supone un problema para la modernidad en sí mismo, sino que el cúmulo de posibles fallas halladas en ella son producto de algo más, algo con lo que, por lo menos hasta donde se alcanza a observar, la modernidad guarda una relación de exterioridad.

La consecuencia lógica que se extrae de todo esto es, sin duda, que América, luego del siglo XVIII, por los motivos dados por el discurso, dejó de ser moderna. Sin embargo —hay que insistir—, el discurso no discute tal orden de ideas, aunque de manera explícita afirma que en América la modernidad no pasa de ser una “forma ideológica legitimatoria de prácticas que van claramente en contra de su discurso, mientras las prácticas sociales modernas son reprimidas”.<sup>27</sup> Y como para Europa sí se reconoce el estatuto realizado de la modernidad, tanto en su dimensión intelectual como en la concreción de comportamientos humanos, habría que conceder dos cosas: *a*) que Europa, al final, sí conquistó las promesas mayores de la modernidad, y *b*) que éstas fueron realizadas dentro de un modo de producción que —ya se apreciará en el curso de la visión defendida desde esta investigación— niega los propósitos de aquélla.

A ratos, esta posición tomada por el discurso (en la que se concede que en Europa la modernidad floreció abonada por el capitalismo) suele establecer una asimilación (a veces mecánica) entre racionalidad y liberalismo, lo cual explica, en los términos del propio discurso en este momento específico de su enunciación, que en América observe la construcción de una quimera de la modernidad por causa de las múltiples deficiencias ideológicas que dominaron a los movimientos liberales que dieron independencia a los Estados de la región durante el siglo XIX —y que, por cierto, afirma que se mantiene vigente hasta finales del siglo XX—. De

<sup>27</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 15.

ahí que al liberalismo lo reconozca como una razón singular (sin establecer lo que lo haría diferente de la razón instrumental) que, en última instancia, termina, a lo largo de dos siglos de su consolidación, por dominar a la razón histórica en ambos continentes.

En parte, esa observación le sirve al discurso para señalar que, en esas dos centurias, la estructura global que se construyó y afianzó fue una en la que Europa estableció una relación de poder y de dominio sobre América. Pero en parte, también, le resulta funcional para establecer un piso mínimo en el que le sea posible trazar los rasgos generales de lo que en este instante denomina otra modernidad.

No deja de ser sintomático de la ruptura epistémica que el discurso decolonial procura empujar en el debate general del pensamiento social americano el que una gran parte de su elaboración enunciativa esté llena de antinomias. Sin embargo, más allá de descalificar por completo a esta visión por ello (postura que de inmediato se plantearía a los apóstoles de la abstracción que implica el pensar desde el marco ofrecido por la lógica proposicional —por oposición a la lógica dialéctica, por ejemplo—), quizá lo que habría que rescatar aquí es el seguimiento detallado de cómo el discurso va acendrando sus postulados, del trabajo constante, permanente, sistemático de elaboración y reelaboración de sí mismo, como en un movimiento indetenible de autofagia.

Y es que, en efecto, a partir de este primer momento de enunciación, el discurso avanzará con una cadencia propia en la elaboración de los postulados necesarios para mantener sus propias bases dialécticas, pero cerrando cada vez más las porosidades que se abren con cada nueva problematización (característica compartida por cada propuesta gnoseológica en los límites del saber moderno con alguna pretensión de totalidad).

Ese avance, por ejemplo, es palmario cuando, luego de haber ofrecido un diagnóstico inicial del tiempo presente, el discurso produce, de igual manera, una primera aproximación a lo que considera serían las respuestas *ad hoc* a los problemas por él planteados (en el entendido de que al modificar todas las pregun-

tas las respuestas no deben ser las mismas). Un matiz importante de esas réplicas ensayadas tiene que ver, sin ir tan lejos, con los roles dominantes y con los intereses que las potencias globales le imprimen al funcionamiento del capitalismo para lograr de él efectos diferenciados en cada espacio-tiempo del globo terráqueo. Por eso, si en el pasaje anterior el discurso reconocía en el capitalismo europeo un campo fértil para la modernidad, en este otro acusa que fueron las necesidades del capital (en particular bajo las hegemonías primero británica, después estadounidense) las que despojaron a aquélla de toda posibilidad de conquistar sus promesas primigenias.

Y es que, en efecto, lo que hace el discurso, aquí, aunado a la tarea de poner sobre la mesa el reconocimiento de que es la relación de subordinación de América respecto de Europa la estructura de poder que no le permite a aquélla conquistar los frutos de la razón histórica (por causa de las necesidades de acumulación y concentración de capital de las sociedades europeas, a través de la explotación y el dominio) es reconocer, en el mismo movimiento intelectual, que el socialismo del siglo xx, habiéndose originado “como la alternativa a la razón burguesa, como la más directa y legítima portadora de las promesas liberadoras de la modernidad, durante un periodo más bien largo, se plegó a las seducciones de la razón instrumental, [y así se constituyó en] ‘socialismo realmente existente’, como estalinismo”<sup>28</sup>

Así pues, es partiendo de dicha constatación que el discurso termina por hacer de la posibilidad de pensar y realizar otra modernidad en América una problematización centrada, sobre todo, ya no tanto en el tema de la propia racionalidad, sino en la modificación de los regímenes de propiedad material. No hay que perder de vista, después de todo, que en el tiempo en que fue realizada esta primera propuesta teórica en el orden del discurso decolonial. América se encontraba atravesando por una crisis en la que:

<sup>28</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 19.



dos posiciones extremas compiten por dominar en la orientación económica de la sociedad actual: [por un lado] ese “socialismo realmente existente”, como se conoce ahora a lo que se estructuró bajo el estalinismo, y para el cual la propuesta de estatización total de los recursos de producción, de los mecanismos de distribución y de las decisiones sobre la orientación de todo el engranaje económico está en el centro de la idea de socialismo; [y por el otro], la propuesta del “neoliberalismo”, para el cual la propiedad privada capitalista de los recursos de producción y la “mano invisible” del mercado, idealmente libres de todo límite, control u orientación por parte del Estado, son las bases *sine qua non* de la creación y distribución generalizada de la riqueza y de toda plena democracia política.<sup>29</sup>

En este sentido, y al situar a América entre dos posiciones que comparten el rasgo de ser ambas caras de una misma moneda, el discurso se ve forzado a introducir una tercera vía (pero no a la manera de la socialdemocracia europea o del *welfare state* anglosajón) en la que la propiedad material de los individuos y las colectividades transite por una lógica por completo diferente de las que imperan en los extremos denunciados: lo privado capitalista y lo estatal capitalista —o lo que en otro uso del lenguaje simplemente se conoce como lo público y lo estrictamente privado, individual—. Una forma de propiedad, pues, que se realiza en dos dimensiones, una pública y otra privada, pero en donde ambas son, en cierto sentido, públicas y privadas al mismo tiempo, pues la artificial división trazada por la modernidad entre un ámbito y el otro se ven reconciliadas en el dominio de lo comunitario, que a su vez opera como condición de posibilidad de la individualidad.

Lo “privado-social”<sup>30</sup> y lo “público-no-estatal”<sup>31</sup> son los nombres conferidos a esos tipos de propiedad propuesta como alterna-

<sup>29</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 22.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 35.

tiva a la propiedad privada capitalista y éstas, por supuesto, no son azarosas (no más allá de la nominación): son rescatadas por el discurso de la historia vivida por las sociedades andinas en América, antes, durante y después de la colonización occidental de sus civilizaciones, toda vez que, en su unidad, esta forma de propiedad:

funcionó antes, antes de la dominación imperial y colonial y durante toda la Colonia, como el ámbito único de la reciprocidad, de la solidaridad, de la democracia y de sus libertades: como refugio de la alegría de la solidaridad bajo la dominación. Funcionó más tarde frente al embate de un liberalismo ya ganado a la razón instrumental, frente al gamonalismo. Y aún funciona frente al capital.<sup>32</sup>

La propuesta —lo advierte el discurso— no es la de retornar a un pasado antecolonial, ni siquiera el intentar universalizar las experiencias comunitarias andinas que aún mantienen vigentes ese tipo de conductas, sino, por lo contrario, hacer visible el hecho de que ahí en particular es posible hallar sentidos históricos por completo opuestos, divergentes, del sostenido por el imperio de la razón instrumental. Y sentidos, por supuesto, basados en la concreción de prácticas de liberación, de reciprocidad, de solidaridad, de no-arbitrariedad y contrarias al oscurantismo, es decir, en todo aquello que se encontraba en el fundamento de la razón histórica cinco siglos atrás. El planteamiento parece superficial y hasta simplista, sin embargo, toda su radicalidad se encuentra en que, al estar basado en la reciprocidad, la totalidad del postulado se concentra en la sustitución del valor que se autovaloriza por el valor de uso de los objetos y las relaciones de socialidad: “no es la equivalencia abstracta, lo común a las cosas, lo que cuenta, sino precisamente su diversidad”.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 25.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 38.

## II

Aunque es sintomático de todo discurso en ruptura o germen el presentar un conjunto más o menos amplio y consistente de contradicciones al interior de sus propias premisas, para el caso de la decolonialidad, en este momento, no es un asunto menor el que el mayor número de esas contradicciones se presenten justo en el núcleo filosófico de toda su problematización, es decir, de cuyo tratamiento dependen y resultan el resto de sus premisas analíticas, y prácticamente con total independencia de lo certeras que son las respuestas o alternativas que ante ese diagnóstico esgrime como salida civilizacional.

Algunos rasgos que apuntan en esa dirección son, por ejemplo, la pronta identificación que establece entre modernidad y capitalismo —que le sirve para denunciar el atraso vigente, persistente, en las condiciones materiales de supervivencia de las sociedades americanas hacia finales del siglo xx—, pero que al pensarlo como un fenómeno de raíz y con efectos dobles o diferenciados en Occidente, por un lado, y en el resto del mundo, por el otro, conduce a concluir que el modo de producción en cuestión se originó a partir de una suerte de racionalidad o lógica de operación prístina que únicamente por intermediación de algún tipo de exterioridad (como la agencia de ciertos individuos y colectividades enfocadas en sacar beneficios privados de él) habrían terminado por pervertir el fundamento mercantil que en Occidente fecundó intensiva y extensivamente el despliegue de la racionalidad moderna, mientras que en América esa perversión (desde el poder) condujo a un atraso cualitativo y cuantitativo en las condiciones materiales de las sociedades americanas.

A esa concepción temporal del devenir del capitalismo (aún dominada por una visión lineal de su naturaleza; idea presente, por lo demás, en la mayor parte de los ensayos, recepciones y apropiaciones del discurso crítico de Marx en América), además, se suman las inconsistencias presentes en la forma en que el discurso enuncia a la modernidad: poniendo de manifiesto una suer-

te de imagen de ella, en movimiento desde su origen en el siglo xv, pero que en todo el discurrir sobre su naturaleza no se alcanzan a apreciar mediaciones o distinciones espaciales y temporales que den cuenta de una problematización específica en la que sea posible observar los matices con los que la racionalidad moderna se manifiesta y se experimenta en las distintas colectividades en las que el propio discurso reconoce su presencia. Hay, por lo contrario, una noción absolutista y muy general de la idea sobre la racionalidad moderna que no va situando en espacio y tiempo su acendramiento en la vida cotidiana y las múltiples consecuencias sociológicas que de ese reconocimiento es factible obtener —el situar el espacio-tiempo de superposición hegemónica de la razón instrumental respecto de la histórica o el estudio de las tensiones que resultaron de la oposición entre ambas, en su disputa por hacerse prevalecer una sobre la otra, por ejemplo, están ausentes.

Pero no sólo eso, pues a ello se suma, además, la que quizás es, hasta ese momento de su enunciación, la más problemática de sus contradicciones: la propia historización y la caracterización de la esencia y la figura de la modernidad. Y es que, en efecto, la forma en que procede el discurso en ambos terrenos conduce a diversos callejones sin salida que ni siquiera tienen que ver con una contradicción del tipo de la lógica formal, si no, antes bien, con las inconsecuencias que se siguen del orden de su discurrir. ¿En qué sentido?

Por principio de cuentas, el discurso, al situar explícitamente el origen del proceso de producción de la modernidad en el violento encuentro entre América y Occidente en el siglo xv y, al mismo tiempo, reconocer que en ese instante se funda, irrumpen en la conciencia europea un conjunto de imaginarios utópicos que tuvieron por sustrato o condición de posibilidad las prácticas que ya se hallaban en la realización de la vida material de las civilizaciones americanas (las de ramificación incaica, sobre todo), deja irresuelta la cuestión sobre el carácter moderno o no-moderno de esas poblaciones con anterioridad a su contacto con

Occidente.<sup>34</sup> El tema no es menor. Después de todo, los atributos que el discurso confiere a la civilización contemporánea, la crisis que observa en la realización, la vigencia o agotamiento de esos rasgos, los efectos que dicha crisis manifiesta en las sociedades americanas y los efectos de poder que ese escenario peculiar despliega sobre la totalidad del mundo y sobre América dependen de la caracterización de la sociedad moderna a partir de ese momento fundacional.

Y la cuestión es que, en su enunciación, lo fundacional y lo fundamental de la modernidad en el encuentro de ambos mundos, los atributos de solidaridad, de reproducción alegre del trabajo colectivo, de ausencia de violentas arbitrariedades sociales y de entera libertad ante todo despotismo y oscurantismo son elementos constitutivos y constituyentes de la práctica social y de la idea misma de modernidad que se desenvolverá de ahí en adelante. Ello, por supuesto, plantea un par de preguntas que por lo menos hasta este instante no tienen respuesta:

- a) Si todas esas prácticas y sentidos históricos presentes en las civilizaciones antecoloniales (el sustrato que funda y hace irrumpir en el imaginario colectivo occidental un universo de utopías añoradas) tiene en una racionalidad histórica su condición de posibilidad, ¿eso significa que la modernidad, como praxis social, ya se hallaba de plena vigencia en la existencia misma de esas civilizaciones, con independencia de su encuentro con Occidente? Si tal afirmación es así, ¿por qué, entonces, datar el comienzo del proceso de producción de la modernidad en el contacto colonial?
- b) En un registro similar, si bien es cierto que el discurso acepta el contacto colonial como el momento de fundación de una racionalidad que se realiza en dos versiones de sí misma (la instrumental y la histórica), ¿por qué no hay una

<sup>34</sup> Sobre el momento de nacimiento de la modernidad. Véase Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 47-48.

explicación sobre aquello que posibilita que dicha racionalidad en principio emerja, aparezca? Y, además, cuando explica que la racionalidad no significa lo mismo en el Norte (razón instrumental) que en el Sur (razón histórica), ¿qué explica que tal bifurcación se dé de esa manera?

- c) En la dimensión temporal que el discurso abre en su intelección de la modernidad, el cambio que se produce con el contacto colonial hace que aquellos universos utópicos, libres de arbitrariedad, de despotismo, de oscurantismo, de desigualdad, etc., pasen de habitar en la memoria de Occidente, esto es, en una suerte de pasado mítico de su historia, a devenir permanentemente en el futuro, ¿ello significa que las poblaciones del pasado de Occidente (piénsese en la Grecia y en la Roma clásicas, para no ir más allá y respetar el lugar que les es reservado a ambas civilizaciones por la tradición de pensamiento político, filosófico y teológico del saber social occidental) fueron modernas en sus orígenes? Y si para las sociedades europeas del siglo xv aquel pasado era sólo una utopía, un mito muy lejano a su presente, ¿significa esto que el ser-moderno es un rasgo reversible, renunciabile, anulable?
- d) En esa misma concepción, pero ahora problematizada desde las implicaciones que tiene el vivir una experiencia humana en ejercicio de la racionalidad que se deshace de las arbitrariedades, las desigualdades, los despotismos y los oscurantismos, fundando solidaridad, igualdad, etc., el discurso avanza afirmando: a) “la desacralización de la autoridad en la producción y comunicación de la experiencia y el conocimiento, fue legitimada y consolidada con el encuentro entre Europa y América”,<sup>35</sup> b) “esa nueva necesidad cultural y los recursos y procedimientos destinados a su satisfacción tomarán en la Europa de ese tiempo el nombre

<sup>35</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 47.

de razón o racionalidad”,<sup>36</sup> y c) “la nueva intersubjetividad, así como las prácticas constituidas sobre esos fundamentos, [tomarán] el nombre de modernidad.<sup>37</sup> ¿Significan tales afirmaciones que la desacralización de la vida material comienza en el siglo xv y no antes? O, por lo contrario, ¿quiere el discurso decir que una condición desacralizada ya existía en las sociedades antecoloniales mucho antes de su encuentro con Occidente? Si es lo primero, ¿a qué nivel de desacralización de la vida se refiere el discurso, a aquél en el que se coloca la crítica de la razón instrumental o a uno referenciado sobre todo a la autoridad eclesiástica, del cristianismo decimonónico? En este caso, ¿con base en qué fundamentos el discurso retrae la frontera temporal del desencantamiento del mundo problematizado por la crítica de la razón instrumental a un periodo tan tardío como el siglo xv o, en su defecto, le permiten, en el segundo caso, confirmar que la desacralización de la autoridad eclesiástica se dio en América a partir de la colonización? Y, por el otro lado, ¿qué sustento histórico reafirma la idea de que en las sociedades antecoloniales ya existía cualquiera de las dos nociones aquí delineadas de desacralización de la vida material?, ¿no son sus formas políticas y de organización productiva consuntiva prueba histórica de que la cotidianidad en sus figuras civilizatorias aún se hallaba fuertemente determinada por cierta concepción teológica del universo?

- e) En esa misma línea de ideas, si para Occidente el conjunto de universos utópicos posibilitados por una sociedad racional, moderna, transitó desde el pasado hacia un futuro siempre por venir, ¿qué sucedió en la conciencia de las sociedades antecoloniales? Más aún, si se acepta, como afirma el discurso, que la modernidad es una condición

<sup>36</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 47.

<sup>37</sup> *Loc. cit.*

siempre en proceso y en producción que tiene un momento germinal en el siglo xv (aceptando la fecha con todas las salvedades aquí anotadas) y uno de cristalización, en el siglo xviii, en el marco de la Ilustración o Iluminismo, por un lado, y que en América y en Europa esa cristalización de la modernidad se da de manera simultánea, por el otro, ¿eso no significa que, en efecto, la conciencia del tiempo en las sociedades americanas también cambió y se asimiló a la búsqueda constante del futuro como espacio privilegiado de realización de la igualdad y la libertad respecto de la arbitrariedad, el despotismo, el oscurantismo, etcétera?

- f) Finalmente, si, como afirma el discurso al avanzar progresivamente en su problematización de la esencia y la figura de la modernidad: se admite como las marcas características del Iluminismo o Ilustración, el interés por la investigación científica del universo y por los respectivos descubrimientos; la actitud y la aptitud para admitir los riesgos intelectuales y, con frecuencia, vitales, implicados en ese comportamiento; la crítica de la realidad social existente y la admisión plena de la idea de cambio; la disposición a trabajar por reformas en el poder, contra los prejuicios sociales, contra la arbitrariedad, contra el despotismo, contra el oscurantismo; en fin, por la racionalización de la existencia social.<sup>38</sup>

Y, al mismo tiempo, acepta que “tales son, [asimismo], los rasgos iniciales del movimiento de la modernidad [...] registrables lo mismo en Europa que en América colonial durante el siglo xviii”,<sup>39</sup> ¿no se llega por medio de tal intelección a la afirmación de que Iluminismo o Ilustración son, en esencia, condiciones, procesos o fenómenos idénticos, cuyos rasgos o notas definitorias, además, se hallan ya presentes desde la génesis de la racionalidad

<sup>38</sup> Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, 49.

<sup>39</sup> *Loc. cit.*



moderna? Y si tal afirmación es posible, ¿qué implicaciones tiene en la problematización de los sujetos modernos en cuestión, sobre todo tomando en consideración que los procesos independentistas y revolucionarios de la época son vistos por el discurso como las experiencias sociales más logradas tanto del espíritu ilustrado como del espíritu de la modernidad? ¿Quiere ello significar que aquellos individuos y colectividades que no fueron imbuidos por el ánimo revolucionario y/o emancipatorio no eran modernos en absoluto o modernos del todo? Además, si la Ilustración o Iluminismo (siempre usando ambas expresiones para seguir al orden del discurso en la sinonimia que establece entre ambos eventos, pese a que en verdad son dos situaciones distintas) es el periodo de cristalización de la modernidad, ¿significa esa sentencia que lo que comenzó siendo reconocido como un proceso en producción a partir de ese momento se vuelve estático?

Representativo de la ausencia de respuestas a concretas y esclarecedoras a la mayor parte de estas interrogantes es el hecho de que el discurso aún se encuentra lejos de poner sobre la mesa la problemática de la colonialidad como la cara oculta de la modernidad, pues, antes bien, se decanta por la aceptación general de una perspectiva en la que la modernidad es pensada como la víctima de una exterioridad que, o bien la lleva a pervertirse (que es el caso de la modernidad al interior de la propia Europa), o bien la interrumpe por completo (siendo la situación de América). Y es que, en ambos casos, a la modernidad el discurso opone la noción de poder, pero no de cualquier manera, sino que lo hace en un sentido absolutista, en el que el poder, en general, es antitético de la modernidad, y viceversa, ésta lo es de aquél. De tal suerte que, cuando se trata de explicar por qué motivo la razón histórica de la modernidad no se realizó en toda su plenitud y desplegando la totalidad de sus promesas primigenias ni en América ni en Occidente (particularmente en Europa), a lo primero se responde que es debido a la estructura de poder colonial bajo la cual es colocada América respecto de Europa; y a lo segundo, argumentando que dicha situación resultó así porque los sectores sociales intraeuro-

peos, seducidos por el poder, terminaron instrumentalizando las metas de la razón histórica y colocando sus promesas al servicio del propio poder.

Es notable, en este sentido, que si bien el encare decolonial que el discurso busca articular tiene propósitos globales (en el entendido de que procura conseguir una visión de conjunto útil para la emancipación total de las periferias globales: Asia, África y América) la penetración de su discurrir en el necesario análisis de la relación que guardan África y Asia con América, en la constitución del orden mundial imperante a partir de 1492, brilla por su ausencia. Y es que, si bien es cierto que hace explícita, en todo momento, su labor de generalizar sus afirmaciones para dar cuenta de la manera en que opera la opresión de Occidente sobre el resto del mundo, la realidad es que el proceso colonial en Asia, hasta ahora, no es mencionado salvo de manera tangencial, y apenas como una suerte de nota al pie necesaria para evidenciar que tiene un lugar. África, por su parte, suele ser más recurrente como elemento de apelación para justificar la particularidad de América en la constitución del mundo, no obstante que ese recurso no se adentra en un análisis sistemático y de conjunto de las tres entidades para destacarlas en sus singularidades dentro de ese movimiento histórico.

De lo anterior es representativo, por ejemplo, el énfasis que coloca el discurso en el imperativo de hacer de América y sus sociedades un espacio privilegiado de reproducción de una “racionalidad alternativa”<sup>40</sup> a la versión instrumental de razón que se instauró en el planeta a partir de la colonización de este continente a hacia principios del siglo xvi. Énfasis sustentado, no sobra señalarlo, en el hecho de que la conquista occidental de estas tres entidades no fue la misma en cada una de ellas, pero, sobre todo, en el entendido de que a pesar de las similitudes que es posible hallar entre

<sup>40</sup> Nora Velarde, “Aníbal Quijano: la modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día”, *ILLA Revista del Centro de Educación y Cultura* (1991): 45.

las tres, sólo América cuenta con una condición privilegiada en la tarea de elaborar esa nueva racionalidad, por oposición a lo que ocurre con las sociedades africanas y asiáticas. Es, para ponerlo en otras palabras, como si la catástrofe civilizatoria específica de América fuese, al mismo tiempo que su condena, la condición de posibilidad de esa racionalidad alternativa, jerarquizando y, hasta cierto punto, subordinando a las otras opciones civilizacionales presentes en esas otras dos entidades (África y Asia) e incluso a las presentes en el seno mismo de Europa a la reproducción de los modos de vida de las civilizaciones indígenas americanas, en tanto modelos de todo eso que en la racionalidad histórica era promesa de liberación, justicia social, democratización, etcétera.

Así pues, para el discurso:

la herencia de la historia cultural del mundo no-europeo comienza a ser reivindicada, redescubierta y repensada como necesitaba para volver a plantear un montón de perspectivas y cosas. América Latina tiene en esto reservado un lugar especial; un lugar especial, porque es el único espacio a mi juicio del conjunto histórico y cultural del mundo contemporáneo que fue virtualmente rehecho por la invasión y la dominación europea, desde fines del siglo xv. No ha ocurrido lo mismo en realidad en ningún otro lugar del mundo. No sucedió así con la colonización europea en Asia, como tampoco en la China, en la India y en el área sudoriental de la península indostánica. No ocurrió igualmente en el medio oriente y del mismo modo en África, aunque ahí ciertamente la presencia europea fue más poderosa.<sup>41</sup>

Visto a contraluz de lo hasta ahora analizado en la génesis del discurso decolonial, resulta un tanto paradójico que, luego de reiterar en numerosas ocasiones que el genocidio y la total aniquilación de poblaciones y culturas en la colonización de América no fue capaz, no obstante, de barrer con todas las formas sociales y los contenidos culturales presentes en las sociedades antecolombinas,

<sup>41</sup> Velarde, "Aníbal Quijano...", 45.

habida cuenta de que eran “tan fuertes y tan densos los elementos originarios de la cultura prehispana”<sup>42</sup> entre sus miembros, acá el discurso proceda a afirmar que de todas las entidades e identidades generadas por la modernidad en el momento de la colonización occidental del mundo (donde en general no se halla a Europa, haciéndola pasar, a menudo, como una entidad e identidad ya constituida, *ex ante* el hecho colonial) únicamente América experimentó su absoluta rehechura; juicio que, por supuesto, obvia (invisibiliza, ignora o simplemente omite) la profunda destrucción que la expansión occidental por África causó, no sólo por los eventos que históricamente se sucedieron en el suelo del continente, sino, además, por los efectos que en su colonización tuvo la extracción de colectividades muy numerosas por la vía del tráfico de esclavos hacia América. Y si bien es verdad que no se trata aquí de establecer una gradación o una escala cuantitativa con propósitos comparativos para saber en dónde fue mayor la devastación —pues la historia de la humanidad da muestras de que una infinidad de experiencias de dominación no han requerido del exterminio humano de una sociedad para reconfigurar sus contenidos culturales en profundidad y trascendencia—, lo que sí es un hecho es que en este pasaje de su enunciación, el discurso parece reducir el quid de su reflexión sobre las condiciones de posibilidad de pensar y practicar una racionalidad alternativa (ergo: una modernidad alternativa) a partir de la escala cuantitativa de la destrucción causada en los tres siglos de conquista y los efectos que la misma tuvo en el presente de las sociedades que produjo.

En parte es ese proceder el que explica que, en la caracterización de la experiencia colonial en cada entidad periférica, las de África y Asia sean reducidas por el discurso a eventos de pura ocupación territorial, de extracción de recursos naturales y de desorganización de las estructuras políticas imperantes hasta antes de su colonización; mientras que América, en esa visión, es colocada en una especie de grado superior de destrucción colonial, hacien-

<sup>42</sup> Velarde, “Aníbal Quijano...”, 46.

do de ella una singularidad aún dentro del conjunto de continentes colonizados. En esa línea de ideas, a diferencia de lo que aconteció en África, Asia, Oriente Medio, etcétera,

en América Latina, en cambio, la conquista no consistió únicamente en una ocupación de su territorio acompañada de un despliegue de rapiña y exacción de recursos al comienzo, sino también en un gigantesco proceso de genocidio. La demografía histórica muestra, por ejemplo, que para el área llamada azteca, mesoamericana, la población prehispánica estimada entre 20 y 25 millones de gente, cincuenta años después no queda sino en alrededor de dos o dos y medio millones. Lo mismo registra para el área del Tahuantinsuyo y sus alrededores, respecto a la cual, si bien la estimación es variable, los cálculos oscilan en una población de doce o quince millones, que después termina reducida a un millón o, máximo, a un millón y medio. [...] No se trata únicamente de la desorganización de la estructura de sociedades, sino de la destrucción de sociedades y culturas como tales. [...] Este proceso determina que América Latina ocupe, en el concierto de las otras partes del mundo no europeo, un lugar muy especial.<sup>43</sup>

Un par de aspectos que llaman la atención sobre este momento de enunciación en el discurso y de la forma en que procura armar el rompecabezas de una totalidad geográfica e histórica a partir de la posición de América en el mundo y de los rasgos que la aproximan o la distancian con Occidente (pues hay en ella “una mayor presencia de lo occidental”<sup>44</sup> en comparación con África y con Asia) y con las periferias globales tienen que ver, por un lado, con el progresivo abandono de un lenguaje y un proceder analítico de carácter sociológico, sustituyéndolo por un modo discursivo de rasgos más filosóficos, con afirmaciones más abstractas y generalizantes en el que los absolutos comienzan a ganar terreno fren-

<sup>43</sup> Velarde, “Aníbal Quijano...”, 45, 46.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 46.

te a las minucias de las tensiones y las contradicciones presentes en la diversidad y la multiplicidad de elementos (de entidades e identidades) que conforman una determinada colectividad, y por el otro, con un vacío de reflexión en torno de la devastación civilizatoria que la colonización causó en África y en Asia.

¿Significan estas observaciones, entonces, que América no tiene ninguna especificidad histórica, geográfica, cultural, epistémica y ontológica, etc., en la forma que adoptó el mundo luego de su conquista?, ¿es América un elemento similar, incluso sustituible o intercambiable por África, Asia, Oriente Medio, en la intelección de la vida moderna y del capitalismo? En estricto sentido, no, por supuesto que no. Estas observaciones hechas al discurso no tienen que ver con algún tipo de imperativo de nivelación o asimilación del carácter de América con el del resto de las periferias globales ni mucho menos. América cumple, de hecho, un papel histórico singular en la génesis de la modernidad capitalista tal y como se la conoce en su forma histórica-concreta vigente: la reorganización del espacio-tiempo global sucedida en el proceso de su invención, por ejemplo, da cuenta de ello. El problema no es ese, sino, antes bien, lo son las consecuencias que extrae el discurso del acto de singularización que hace de este continente y de sus civilizaciones, toda vez que, aunque no lo afirma de manera directa y explícita (pues no procura desarrollar sus reflexiones sobre el resto de las periferias globales), niega, con sus conclusiones, la indeterminación histórica de las condiciones de posibilidad para fundar una racionalidad alternativa, para el resto de la humanidad. El problema es, pues, que hace de una posibilidad histórica y ontológica presente en cada sujetidad social, individual y colectiva, una operación mecánica atada a un criterio de cuantificación de la devastación civilizatoria causada por la colonización. No debe olvidarse, después de todo, que para el discurso una parte constitutiva de cualquier racionalidad liberadora es la presencia de prácticas de reciprocidad, de trabajo colectivo y de solidaridad social. Al hacer de América el lugar privilegiado de éstas subalterniza las experiencias y las prácticas sociales que, en África, en Oriente Medio,

en Asia e incluso en el centro del capitalismo moderno global, Europa y Estados Unidos, se despliegan con igual intensidad.

Aunque desde la lectura aquí propuesta de la genealogía del discurso decolonial su encuentro con la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo aparece en el orden de su discurrir más como una suerte de casualidad que como un acercamiento trascendental, lo cierto es que, hacia el final del siglo, esa aproximación entre ambos discursos sin duda introdujo correcciones importantes en el proceder gnoseológico de la decolonialidad —impacto que no parece haber sido proporcional para el análisis de sistemas-mundo, aunque el discurso decolonial sostenga que fue gracias a su propuesta sobre la colonialidad que América comenzó a ser relevante para aquél,<sup>45</sup> lo cual no es correcto, toda vez que, ya desde sus orígenes, alrededor de los años cincuenta del siglo xx, el análisis de sistemas-mundo consideraba a América como un elemento de análisis e histórico fundamental para la existencia y la comprensión del moderno sistema-mundial capitalista.<sup>46</sup>

La más importante de esas correcciones argumentales es, quizás, aquella en la que se visibiliza de manera más explícita y concreta el desplazamiento temporal que introduce el discurso en el situar la génesis de la modernidad y del capitalismo por igual. Y es que, en efecto, en momentos de enunciación anteriores, no debe olvidarse que los orígenes de una y otro no quedan claros debido a las ambigüedades presentes en las categorías empleadas para designar a ambos hechos. El recurso a la racionalidad, por ejemplo, como se ha observado a lo largo de todo el estudio aquí realizado, lo mismo lleva el origen de la racionalidad moderna tan lejos como la prehistoria europea que lo retrae a instantes tan próximos al presente como lo son los años de la Ilustración. Las distinciones entre las dos racionalidades, además, y la caótica articulación en la que éstas entran con la idea misma de modernidad, introdu-

<sup>45</sup> Véase Aníbal Quijano, “Immanuel Wallerstein: instancias y trazos”, *Socialismo y participación*, núm. 98 (2004).

<sup>46</sup> Véase Immanuel Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*. Trad. de Julieta Barba y Silvia Jawerbaum (Barcelona: Gedisa, 2005).

cen en el discurso tiempos distintos para situar a la producción de ésta. Y a pesar de que se comprende que esa ambigüedad responde por igual al esfuerzo intelectual de generar una nueva perspectiva con un lenguaje y reglas de enunciación propias, y a que en la perspectiva del discurso capitalismo y modernidad son procesos que se van produciendo, moviéndose en el tiempo-espacio, en exterioridad el uno del otro, en última instancia, la insistencia de discurrir a la modernidad a partir de su origen, para demostrar la participación de las periferias globales y de América, en particular, en su producción, con frecuencia termina entorpeciendo el trayecto trazado por la intelección de esa modernidad como eso: un proceso.<sup>47</sup>

Así pues, en su aproximación al análisis de los sistemas-mundo, en congruencia con los postulados de éste, el discurso decolonial resituó el tiempo de emergencia de la modernidad en el contexto general del establecimiento y expansión del colonialismo global y, de manera más específica, en el de la creación de América. En ese sentido, cuando afirma que “el moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo xvi [y que] América —como entidad neosocial [sic] —nació a lo largo del siglo xvi”<sup>48</sup> asevera, al mismo tiempo, que fue “la creación de esta entidad neosocial [sic], América, [...] el acto constitutivo del moderno sistema mundial”;<sup>49</sup> razón por la cual no es verdad que América se hubiese incorporado en “una ya existente economía-mundo capitalista [pues] una economía-mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América”.<sup>50</sup> La relación,

<sup>47</sup> Sintomático de esta aproximación y sus problemas derivados es la dificultad que encuentra el discurso en su formulación para situar y resituarse constantemente el nacimiento de la modernidad. Véase Roland Forgues, “Aníbal Quijano. El tiempo de la agonía”, en *Perú, entre el desafío de la violencia y el sueño de lo posible* (Lima: Minerva, 1993), 287-307.

<sup>48</sup> Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, “La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial”, en *Aníbal Quijano: textos de fundación*, comp. de Zulma Palermo y Pablo Quintero (Buenos Aires: Del Signo, 2014), 71.

<sup>49</sup> Quijano y Wallerstein, “La americanidad como concepto...”, 71.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 71.



como se observa, es de identidad, pues es la existencia de una la que posibilita la existencia de la otra y viceversa, es la existencia de la segunda lo que produce a la primera. El vínculo es dialéctico.

Aparejado con esa nueva precisión espacio-temporal en la intelección del instante constitutivo de la modernidad, el discurso afina su comprensión previa sobre la relación entre modernidad y colonialismo, ofreciendo una noción ya muy cercana a la de elaboraciones posteriores en las que la imagen que sintetiza ese nexo es la de la colonialidad como la cara oculta de la modernidad, ambas elementos constitutivos y constituyentes de un mismo hecho, pero que acá, de manera provisoria, queda asentada como una relación entre dos fenómenos que son simultáneos en tiempo-espacio, y en donde el saber producido por una es aprovechado por el otro para realizarse a plenitud. Es decir:

durante el mismo periodo en que se consolidaba la dominación colonial europea se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la modernidad-racionalidad europea, que fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo. Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad-modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional. En realidad, tuvo implicaciones decisivas en la constitución del paradigma, asociada al proceso de emergencia de las relaciones sociales urbanas y capitalistas, las cuales su vez [sic] no podrían ser plenamente explicadas al margen del colonialismo, sobre América Latina en particular.<sup>51</sup>

Un par de rasgos interesantes que comienzan a ser reiterativos y persistentes en las estrategias de enunciación del discurso son, por ejemplo, que a la modernidad ya se la denomina más estrictamente como modernidad-racionalidad europea, rasgo que subraya

<sup>51</sup> Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad-racionalidad", en *Aníbal Quijano: textos...*, 63.

su especificidad histórica como producto de una forma concreta de racionalidad producida y emergida en Europa. Y, en segunda instancia, que a esa modernidad-racionalidad se le confiere un estatuto de dimensión cultural y epistemológica de la vida social. Lo que no queda del todo claro es, de nueva cuenta, el significado de la categoría central (modernidad-racionalidad), pues aquí ya aparece como una ecuación de dos elementos indisociables. ¿modernidad y racionalidad (sin adjetivar como histórica o instrumental) son términos intercambiables que denominan uno y el mismo hecho?, ¿existe alguna relación de primacía temporal de una categoría respecto de la otra, en el entendido de que una sea la consecuencia lógica de la otra? ¿Por qué la racionalidad ya no aparece dividida en dos versiones, ambas generadas por el mismo núcleo, pero con trayectorias distintas?

Un tercer dato revelador es que, así como el instante de su emergencia o génesis es retrotraído desde el pasado más remoto de la antigüedad europea al siglo de la creación de América, así también se refinan los elementos a los cuales se contraponen la racionalidad de ésta y que, de hecho, son las condiciones sociales que la propulsan, le dan vida, movimiento y su *raison d'être*: el poder eclesiástico (sobre todo del papado en el seno del catolicismo) y el absolutismo monárquico medieval.

La modernidad-racionalidad europea, en ese sentido, “se constituye no solamente en diálogo conflictivo con la Iglesia y la religión, sino también con el mismo proceso de reconstrucción del poder [...] en relaciones sociales urbanas y capitalistas y estados-nación”.<sup>52</sup> En otras palabras: “el proceso de constitución de la racionalidad y de la modernidad, como categorías intelectuales y como prácticas sociales no sólo fue coetáneo a, sino que también estuvo implicado en la emergencia y consolidación del Estado-nación y de la sociedad burguesa en Europa”.<sup>53</sup> ¿Por qué es impor-

<sup>52</sup> Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad...”, 66.

<sup>53</sup> Aníbal Quijano, “La razón del Estado”, en *Modernidad en los Andes*, ed. y comp. de Mirko Lauer y Enrique Urbano (Lima: Centro Bartolomé de las Casas, 1991), 97.

tante resaltar esta afirmación si el problema de la constitución del Estado-nación es un tema permanente y reiterativo desde los primeros textos en los que el discurso analiza la producción de la modernidad? En general, si bien es cierto que en este momento de enunciación el discurso se mantiene firme en su postura de hacer del capitalismo y las relaciones comerciales en su interior un elemento potenciador y vigorizante del desenvolvimiento de la modernidad, y de diferenciar las formas que adoptó en el Norte de Europa respecto de las que adoptó en el Sur del continente, un rasgo sustancial que sí cambia en esa afirmación tiene que ver con que ya no es el desencantamiento del mundo (entendido en su radicalidad ontológica y epistemológica), en abstracto, lo que define el *leitmotiv* de la modernidad, sino que lo es la oposición al poder político de la Iglesia católica medieval (por lo demás radicalmente distinta del cristianismo primitivo<sup>54</sup> que le antecede) y su equivalente secular: la autoridad real. Es sintomático de esta nueva elaboración en el discurso que lo que con anterioridad aparecía como despliegue asincrónico entre práctica e intelección moderna, aquí, en unión por causa del papado y del absolutismo real, se vuelve sincrónico.

¿Cuáles son los rasgos constitutivos que el discurso identifica en este sistema moderno, además de su génesis situada en el tiempo-espacio de la creación de América y del capitalismo? Siguiendo al pie de la letra la propuesta del análisis de sistemas-mundo, el discurso suscribe los tres rasgos esenciales que éste propone para caracterizar a la economía-mundo naciente: “una expansión del volumen geográfico del mundo en cuestión, el desarrollo de variados métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas de economía-mundo, y la creación de aparatos de Estado del centro de esta economía-mundo capitalista”.<sup>55</sup> América se presenta como la condición de posibilidad de los primeros dos rasgos,

<sup>54</sup> Véase Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos: estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. Trad. de Marcos Lara y Juan Carlos Rodríguez Aguilar (México: FCE, 2017).

<sup>55</sup> Quijano y Wallerstein, “La americanidad como concepto...”, 71.

mientras que, para el tercero, si bien es verdad que el proceso de constitución de las estructuras estatales ya se encontraba avanzando a su propio ritmo (más bien lento), su organización final, en tanto Estados-nacionales centrales, sólo es comprensible en relación con América y el resto de las periferias globales.

América, por lo anterior, irrumpe en la historia con una condición de excepcionalidad, respecto de lo que hasta ese momento representaban los otros dos continentes que a la postre fueron periferizados por la economía-mundo europea: África y Asia. Sin embargo, con toda la importancia que esos dos rasgos tienen para comprender el rol constitutivo, histórico y ontológico de América en la producción del naciente sistema mundial moderno, no es ahí en donde el discurso coloca la trascendencia de esta entidad geosocial para la modernidad y el capitalismo. Apelando a un argumento ya ofrecido con anterioridad, relativo a la forma diferente de colonización que se llevó a cabo en América (resultando, a diferencia de lo que pasó en las otras periferias, en la aniquilación de las instituciones políticas y económicas de las civilizaciones antecoloniales), el discurso suma a ese señalamiento el reconocimiento, en primer lugar, del profundo significado que para la modernidad tuvo la noción de novedad y, en segundo lugar, el que esa novedad estuviese acompañada por la institución de tres ideas, imágenes o concepciones hasta ese momento ausentes de las representaciones que se tenían sobre el mundo, tanto en las periferias como en los centros globales: “[la] colonialidad, [la] etnicidad, [el] racismo”.<sup>56</sup>

El resultado de conjugar esos cuatro factores (considerando a la idea misma de novedad en y por sí), por supuesto, es la instauración de una totalidad social, en escala global, nueva —idea que ya estaba presente desde tiempo atrás en el orden del discurso decolonial, pero que no había sido inteligida a partir de estos rasgos y en la forma concreta en la que ahora comienza a hacerlo—. Y lo que resulta revelador de ese proceder analítico, en términos de

<sup>56</sup> Quijano y Wallerstein, “La americanidad como concepto...”, 72.

la comprensión de la genealogía de los estudios decoloniales es, en primera instancia, que la idea de colonialismo (como relación formal, jurídica, política y administrativa entre una colonia y una metrópoli o entidad colonizadora) ya cedió por completo el paso a la noción de colonialidad, entendida como la continuidad sistémica de la lógica instaurada en la relación jerárquica entre los Estados colonizadores y los colonizados.

La jerarquía de la colonialidad se manifestaba en todos los dominios –político, económico, y no menos en lo cultural. [...] Los situados en las partes más bajas era [sic] formalmente las colonias. Pero eso era sólo una de las dimensiones, ya que, incluso una vez acabado el *status* formal de la colonia, la colonización no terminó, ha persistido en las jerarquía sociales y culturales entre lo europeo y lo no europeo. [...] La independencia lo deshizo la colonialidad [sic]; sencillamente transformó su contorno.<sup>57</sup>

Dos rasgos que son llamativos de este pasaje, que serían de los más esclarecedores y certeros fabricados por el discurso durante la última década del siglo xx, son: *a*) la imagen de la jerarquía es introducida y sostenida a partir de este momento y, *b*) las dos identidades absolutas alrededor de las cuales había estado cavilando durante sus últimas intervenciones (por lo menos las que se inscriben en este momento de enunciación), esto es, la de lo europeo y lo no-europeo, también se instaura definitivamente y se consolida como el marco de intelección del universo de relaciones en escala global (pero también nacional) que el discurso describirá desde ahora y hacia adelante.

La segunda mayor precisión que realiza el discurso en el orden de su discurrir tiene que ver con la inserción de la categoría etnicidad, que si bien es verdad se halla en intervenciones discursivas anteriores (en las cuales se hace referencia a las etnias de América, a menudo haciendo alusión a las comunidades indígenas en

<sup>57</sup> *Ibid.*, 72, 73.

su diversidad cultural), acá el uso de la categoría es distinto de los que se le conferían en el pasado. Sobre todo, y en lo fundamental, porque es a partir de este instante que lo étnico adquiere la posición de eje de articulación, de organización y de ordenamiento de la totalidad de las poblaciones que habitan el mundo. En ese sentido, es sencillo apreciar que las problematizaciones que con anterioridad esgrimió para redefinir el estatuto de las poblaciones indígenas ante la decadencia de los marcos explicativos de la vulgata marxista (centrados en las clases sociales), aquí encuentran uno de sus visos de solución más inmediatos y efectivos. Es decir, la pregunta, añeja: “los grupos sociales que no son clases sociales ¿qué son en realidad?”,<sup>58</sup> aquí es replanteada, ya no como eso, como pregunta, sino como problematización que afirma el carácter y el rol histórico de lo étnico, que ya no cabe, de acuerdo con su lógica, en el análisis de clase.

Así pues, respecto de la etnicidad, afirma:

la etnicidad es el conjunto de límites comunales que en parte nos colocan los otros y en parte nos los imponemos nosotros mismos, como forma de definir nuestra identidad y nuestro rango con el estado. Los grupos étnicos reivindican su historia. Pero ellos no crean su historia, en primer término. Las etnicidades son siempre construcciones contemporáneas, de manera que siempre son cambiantes. Pero todas las grandes categorías por medio de las cuales dividimos hoy en día a América y el mundo (americanos nativos o “indios”, “negros”, “blancos” o “criollos”, /europeos, “mestizos” u otro nombre otorgado a las supuestas categorías “mixtas”), eran inexistentes antes el moderno sistema mundial [sic]. Se han convertido en la matriz cultural del entero sistema mundial.<sup>59</sup>

Un par de rasgos que es necesario resaltar sobre lo étnico tienen que ver con: a) la complejidad intrínseca que capta el discurso

<sup>58</sup> Quijano, “Las ideas son cárceles de larga duración...”, 43.

<sup>59</sup> Quijano y Wallerstein, “La americanidad como concepto...”, 73.

en su elaboración histórica, en tanto concepto operante en la materialidad de la vida cotidiana, rehusándose a realizar algún tiempo de estudio comparativo sobre la manera en la que la palabra era empleada (si lo era) con anterioridad a América y después de ella;<sup>60</sup> b) su función elemental en el establecimiento de una multiplicidad y una diversidad de formas de control del trabajo. Multiplicidad y diversidad que dan cuenta, a su vez, de las expansiones y las contracciones de la actividad productiva/consuntiva en el mundo, pues “en situaciones y momentos de agudo conflicto social, las categorías étnicas fueron a menudo reducidas en su cantidad. En situaciones y momentos e expansión económica [sic], las categorías se expandían para alcanzar diferentes grupos en una más elaborada división del trabajo”,<sup>61</sup> y c) su grado de determinación en los procesos independentistas y revolucionarios de América.

Es importante, además, notar que etnicidad y racismo no son el mismo fenómeno, y que los términos que los designan tampoco son intercambiables, ni lo son las dinámicas a las que remiten. Ahora bien, como con lo étnico, lo racial es una cuestión que ya se hallaba presente en momentos de enunciación anteriores del discurso. Sin embargo, en esos usos previos, raza y etnia eran a menudo empleadas justo como categorías intercambiables, que apenas y se distinguían porque las etnias eran hechas pasar por subdivisiones al interior de una misma raza (lo cual, sin duda, lleva implícito un criterio de determinación cuantitativo, pero también espacial, en la medida en que las escalas de distribución del sustrato poblacional en cuestión son indicativas de su mayor o menor incidencia política).

Aquí, por lo contrario, raza y etnia se distancian: ya no son intercambiables. Lo étnico siempre implica a lo racial, pues es el racismo lo que alimenta la existencia de las etnias, sus contracciones y sus expansiones, así como los usos que se le dan a

<sup>60</sup> Sobre la historización de la raza y la etnia, véanse los trabajos de Quijano sobre Mariátegui. Véase Aníbal Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en *Aníbal Quijano: textos...*, 83-100.

<sup>61</sup> Quijano y Wallerstein, “La americanidad como concepto...”, 73.

las categorías, aplicadas a poblaciones específicas. Se distinguen también porque, de algún modo, para el discurso, la raza, en tanto eje de articulación, organización y ordenamiento de las poblaciones del mundo, sustituye históricamente (cronológicamente) a la concepción étnica cuando alrededor del mundo tienen éxito las independencias nacionales de las sociedades periféricas, respecto de sus colonizadores. En este sentido:

en tanto que la evolución histórica del moderno sistema mundial trajo el final del dominio colonial formal (primero en las Américas) y la abolición de la esclavitud (ante todo un fenómeno de América), la etnicidad fue reforzada por un consciente y sistemático racismo. Por supuesto, el racismo estuvo siempre implícito en la etnicidad y las actitudes racistas fueron parte y propiedad de la americanidad y la modernidad desde sus inicios. Pero el racismo hecho y derecho, teorizado y explícito, fue en gran medida una creación del siglo XIX, como una manera de apuntalar culturalmente una jerarquía económica [sic] cuyas garantías se estaban debilitando en la era de la “soberanía popular” después de 1789.<sup>62</sup>

Así pues, la distancia que se abre entre la centralidad de la etnicidad y la de la racialidad —a partir de ese punto de quiebre que el discurso sitúa en los años de la Revolución francesa y las consecuencias que tuvo en la reconceptualización de la participación política de las masas y las formas de integración de las estructuras estatales y nacionales por igual— se fundamenta, de entrada, en que la raza, a diferencia de la etnia, es edificada sobre una base de racionalización y de teorización sistemática, profunda, sobre su fundamento y sus rasgos constitutivos. En parte, sin duda, lo anterior tendría que ver con las modificaciones que las estructuras elementales del saber experimentaron en el tránsito del siglo XVIII

<sup>62</sup> Quijano y Wallerstein, “La americanidad como concepto...”, 74.



al xix,<sup>63</sup> y que para el caso de lo étnico ya se comenzaban a percibir en las colonias con la introducción de las reformas borbónicas y sus procedimientos de clasificación social —mucho más elaborados y rigurosos que los implementados por el sistema de castas hispánico.<sup>64</sup>

Ello, por supuesto, no quiere decir que no existiera una reflexión (filosófica, por ejemplo, tanto como teológica) sobre la naturaleza de lo étnico, y que con el arribo de la noción de raza ese vacío gnoseológico fuese superado, a partir de la teorización sobre la naturaleza de ésta que se dio con posterioridad. Significa, antes bien, que el estatuto que se le confirió cambió, y que la manera en la que se pensó a lo racial frente a lo étnico se modificó por el fondo de intelección ahora dominante, por las bases epistemológicas del conocimiento, sobre las cuales se asentó la ciencia social moderna. De ahí que, en la perspectiva de la larga duración de la colonialidad, luego de las independencias formales de las colonias:

la etnicidad necesitaba aún ser mantenida a flote por el racismo, pero el racismo necesitaba ahora una cara más sutil. El racismo se refugió en su aparente opuesto, el universalismo y, su derivado, el competo [sic] de meritocracia. [...] Dada una jerarquización étnica, un sistema de exámenes favorece, inevitablemente, de manera desproporcionada a los estratos étnicos dominantes. Esa ventaja adicional es lo que en el sistema meritocrático justifica las actitudes racistas sin necesidad de verbalizarlas: aquellos estratos étnicos que se desempeñan más pobremente los hacen así porque son racialmente inferiores. La evidencia parece ser estadística; de allí, “científica”.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Véase Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Trad. de Carlos Daniel Schroeder (México: Siglo xxi, 2006).

<sup>64</sup> Dentro del marco de los estudios decoloniales, Santiago Castro-Gómez trabajó en reiteradas ocasiones este tema desde sus diferentes implicaciones. Véase Santiago Castro-Gómez, “Siglo xviii: el nacimiento de la biopolítica”, *Tabula Rasa*, núm. 12 (2010): 31-45.

<sup>65</sup> Quijano y Wallerstein, “La americanidad como concepto...”, 74.

¿Cómo entra la idea de la novedad en este entramado categorial? Siguiendo de cerca una discusión que ya para el final del siglo xx era tradicional del pensamiento social americano, para el discurso, la novedad de la novedad misma es el elemento que sirve de aglutinador y cohesionador del resto de los rasgos delineados al caracterizar a la modernidad.<sup>66</sup> Y es que, en efecto, si se la mira con atención, América emerge en la conciencia de Occidente (aunque se entiende que Occidente es una identidad en formación a partir de la creación de la americanidad) como una novedad histórica y ontológica, es decir, como una entidad espacial y temporal, pero también como una identidad cultural que antes no estaba presente en la imagen de mundo que se tenía en ese Occidente en ciernes (y muy probablemente, hasta donde se tiene registro, tampoco en el resto de las masas continentales asiática y africana). Cuando América irrumpe en la conciencia occidental y del resto del mundo, por lo tanto, una de las primeras ecuaciones intelectivas que se establece al respecto tiene que ver con el situar espacial y temporalmente a la novedad, acto con el cual, al mismo tiempo que Europa instaura una concepción del tiempo de carácter lineal, unidireccional, ascendente y progresiva, se coloca, ella misma, tanto en el punto cero de la historia, esto es, despliega una lógica de centramiento de la historia en su identidad (eurocentrismo), cuanto en el *momentum* más avanzado, adelantado, progresivo, evolucionado, etc., de esa línea temporal.

América opera en el eurocentrismo y en el progresismo histórico legitimándolos a ambos: América es, en su novedad, la expresión más retrasada de la humanidad, el punto más distante respecto de la avanzada en la que se hallaría Europa y, por lo tanto, el que mayor camino tiene que recorrer para alcanzarla. América, así, era la materialización, en todo su atraso, de las posibilidades de realización de la novedad: espacio-tiempo de instauración de una *tabula rasa* histórica, un nuevo comienzo para

<sup>66</sup> El tema fue trabajado, entre otros, por Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano* (México: Ariel, 1976), 18-19.

el Viejo Mundo, la vieja civilización europea. Y “puesto que el valor de la profundidad histórica fue moralmente denigrado, su uso como herramienta analítica fue igualmente desechado”.<sup>67</sup> El anclaje del presente en la tradición, en la larga y profunda marcha del pasado cuyas raíces se hunden en la noche de los tiempos, así, es reemplazado por la aspiración hacia el futuro, hacia lo que aún es incierto y lo que aún no sucede.

La modernidad se convirtió en la justificación del éxito económico; pero también en su prueba. Se trataba de un argumento circular perfecto, que desviaba la atención del desarrollo del subdesarrollo. El concepto de la “novedad” fue así la cuarta y quizá la más eficaz contribución de la americanidad al desarrollo y la estabilización de la economía-mundo capitalista. Bajo la apariencia de ofrecer una salida a las desigualdades del presente, el concepto de lo “nuevo” empujaba e insertaba su inevitabilidad en el superego colectivo del sistema mundial.<sup>68</sup>

¿Cambian, en algún sentido, estas precisiones conceptuales, hermenéuticas y metodológicas relativas a la manera en que el discurso comprende a la estructura de poder global, a la modernidad y al capitalismo, lo que hasta este momento de enunciación el propio discurso había caracterizado como la crisis generalizada de ese poder, esa modernidad y ese capitalismo? Después de todo, si los rasgos constitutivos del sistema cambian o se precisan, su crisis, hasta cierto punto, tendría que seguir un camino similar, paralelo, de reapreciación de aquello que lo hace ser eso: una crisis.

A primera vista no, porque cuando el discurso se refiere a esa crisis y procura hacerla visible, suele resolver el problema argumentando que son todos los rasgos constitutivos del sistema los que están en situación de crisis, pues no son parcelas de la realidad que se entiendan de manera aislada y que en la cotidianidad

<sup>67</sup> Quijano y Wallerstein, “La americanidad como concepto...”, 75.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 76.

funcionen u operen así, sectorialmente, con contactos tangenciales y apenas coyunturales con el resto de los elementos que le dan forma. Sin embargo, lo que sí revalora el discurso es su descripción del capitalismo, extrayendo un par de consecuencias de esa reapreciación que lo llevan a pensar las alternativas en potencia y en hecho que llevarían a construir una realidad alternativa, a partir de una racionalidad distinta.

En ese sentido, aunque hasta aquí el discurso se ha mantenido firme en recusar la ortodoxia analítica y metodológica practicada por la *vulgata marxista* para describir al capitalismo, termina siendo sintomático de esos pequeños y débiles (pero persistentes y sistemáticos) anclajes argumentativos aún presentes y persistentes en su argumentación, respecto de épocas anteriores —en las que el discurso se adscribía a ciertas corrientes del marxismo americano— su adopción, con mayor fuerza que antes, de la caracterización del capitalismo como un sistema basado (casi con exclusividad) en la relación del capital con el trabajo asalariado, lo cual lo conduce a observar, hacia el final del siglo xx, que si el sistema global está en crisis ello es verificable en la visibilización de que la brecha en esa relación se ha hecho más grande que nunca, la proporción del trabajo asalariado (vía la reproducción masificada de la mano de obra) respecto del capital se ha reducido hasta niveles nunca antes vistos. Para el discurso, eso significa que es la lógica mercantil del capital mismo la que alcanzó, en algún punto del siglo xx, el límite de su reproducción espacial y temporal, sistemática y sostenida, y que lo que emerge de ese límite es un universo de múltiples y diversas opciones sociales de producción y de consumo basadas en un principio no-capitalista: la reciprocidad.

Es decir, la crisis significa dos cosas para América. En primer lugar:

que esta zona en la cual el trabajo, la fuerza individual viva de trabajo ha perdido significación, no es aún toda una franja del aparato global del capital, pero ya está constituyendo núcleos relativamente

importantes que llevarían a eso. En todo caso, si uno viene bajando de niveles, encuentra que, en el nivel inmediatamente inferior, no cabe duda de que no hay un claro predominio de la fuerza de trabajo, del trabajo acumulado sobre el trabajo vivo. Pero esto significa [sic] una contradicción muy fuerte en el poder global del capital, porque mientras que de un lado se va produciendo constantemente fuerza de trabajo que va a entrar al mercado de compra y venta de la fuerza de trabajo, sin embargo, en el extremo está comenzando a agotarse la necesidad de la presencia de la fuerza de trabajo viva en la producción y la operación global del capital. Esto significa que hay una sobreproducción creciente de fuerza de trabajo porque una proporción importante de ella no puede ser vendida ni comprada. Y esto es lo que hace que el desempleo esté permanentemente no sólo en lo que se llama la periferia, sino también ahora en las regiones llamadas el centro del sistema.<sup>69</sup>

Y en segundo, que:

eso hace que estén reproduciéndose de nuevo cosas que tendencialmente parecían comenzar a reducirse [como] la reciprocidad y ella no aparece solamente como forma de ayuda mutua y solidaridad —como siempre hubo— y no está solamente restringida a las áreas rurales sino que tiene presencia en las áreas urbanas nuevas: [...] ahí donde la reciprocidad se reproduce, como ocurre en varias ciudades de América Latina, como está comenzando a ocurrir incluso en los centros donde la desocupación empieza a ser muy grande, encontramos la reproducción de estructuras de autoridad de tipo comunitarias.<sup>70</sup>

Las dos conclusiones que extrae el discurso de su descripción del capitalismo, en su funcionamiento hacia finales del siglo xx, se enmarcan, sin duda, en una apreciación bastante certera de la tendencia, para ese entonces ya ascendente del capital, a sustituir en

<sup>69</sup> Forgues, “Aníbal Quijano. El tiempo...”, 289.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 290.

masa a la mano de obra humana por una creciente automatización de las actividades productivas a través del empleo de la máquina. El problema de fondo, no obstante, no está allí. Y es que, en efecto, en el primer juicio del discurso sobre la lógica de reproducción del capitalismo moderno lo que se observa es la adscripción a un análisis centrado en la sobredeterminación del papel del trabajo asalariado, tanto en la constitución cuanto en la continuación sistémica del capital, pasando por alto que uno de los rasgos más importantes de la estructura en su conjunto es, justo, la multiplicación y la diversificación de las formas de control del trabajo (hecho en el que la americanidad tiene una función constitutiva y constituyente) sin que éstas tengan que tender históricamente hacia la forma asalariada. Una brecha o una disminución del trabajo asalariado respecto de las proporciones de acumulación, concentración y centralización del capital, por eso, se le presenta al discurso como una suerte de crisis terminal (incluso hasta de regresión), sin tomar en cuenta que esa tendencia decreciente en el trabajo asalariado es también parte de los mecanismos de regulación del capital para sostener o incrementar sus márgenes de acumulación, concentración y centralización (dependiendo de si se da en periodos de estabilidad o de crisis coyuntural).<sup>71</sup>

En el segundo juicio, por otro lado, el problema se presenta en el querer ver en lo comunitario una salida al capital sólo porque es eso: comunitario. Y lo es porque, como lo demuestra la historia del capitalismo moderno, desde su nacimiento y hasta el presente, lo comunitario también le es funcional y redituable, sobre todo cuando se trata de esos periodos en los que el sistema necesita sobreponerse a una de sus múltiples crisis. Ahí, en esas coyunturas, lo comunitario, aunque se presenta al observador como una realidad alternativa, de carácter no capitalista, las más de las veces opera en favor de la externalización de algunas de las consecuencias y de los costos más perniciosos de las contracciones

<sup>71</sup> Véase Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo...*, 52, 53-54.

y los estancamientos en su reproducción ampliada y sistemática, absorbiéndolos.<sup>72</sup>

### III

El tránsito del siglo xx al xxi trajo consigo, en el orden del discurso, algunas de las que quizá son sus más detalladas y sistemáticas problematizaciones y disquisiciones en torno al problema de la modernidad y su relación con la colonialidad. Los giros argumentales presentes en el momento de enunciación anterior, por ejemplo, acá dominan en la exposición, adquiriendo una mayor consistencia y grado de acendramiento en su planteamiento y en el cumplimiento de sus premisas epistemológicas. En ese sentido, en la mayoría de los casos, de hecho, antes que una pura suma de nuevos elementos a viejos rasgos con anterioridad delineados, o que un trabajo de simple precisión conceptual, categorial, terminológica y enunciativa de aquello que ya había sido dicho en algún pasado no muy remoto, a la vuelta del siglo lo que se presenta es, con mayor insistencia, un esfuerzo de reformulación de la concepción global que el discurso tiene sobre la modernidad, recurriendo lo mismo al abandono de viejas categorías y estrategias de enunciación que a la recuperación de otras tantas y a la formación de algunas nuevas.

El mayor cambio es, quizás, aquel que reformula el rasgo fundamental que hace posible cualquier intelección de la categoría de la modernidad en cuanto tal, es decir, en cuanto categoría y práctica social. Aquí, por ejemplo, lo primero que se observa es que se mantiene como eje de la discusión la distinción de la modernidad en esos dos planos de comprensión: el de su elaboración intelectual o, si se le quiere observar desde otro punto de vista, el de la toma de autoconciencia de la humanidad de la práctica

<sup>72</sup> Véase Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos* (Bogotá: Desde Abajo, 2011), 45-93.

cotidiana de comportamientos modernos, y el ejercicio mismo de esas prácticas y esos comportamientos. Aquí, por supuesto, no hay nada nuevo bajo el sol para el discurso. Ya desde sus primeras intervenciones en el debate, éste era uno de los puntos de anclaje más sólidos y persistentes en el orden de su enunciación.

Lo que cambia en el momento de enunciación presente respecto de los anteriores es, no obstante, que con base en una nueva estrategia discursiva, de la reelaboración de los enunciados a partir de los cuales la idea en cuestión era presentada, algunos de los rasgos que el discurso esgrimía como constitutivos y, en última instancia, como condiciones de posibilidad de la modernidad en sus dos dimensiones (la intelectual y la práctica) son abandonados o reformulados en términos en los que es evidente el cambio de dirección y la muda de significados implicados en cada idea. Así, por ejemplo, las imágenes mentales que remitían a un pasado histórico remoto, en el cual los comportamientos modernos característicos de la utopía de la liberación individual y colectiva de las sociedades europeas proliferaban por todas partes, y cuya interrupción se dio en algún momento entre la Antigüedad y el Renacimiento europeo, son abandonadas. Abandono que no es menor, pues cuando dicha imagen era empleada, en ella se empeñaba la aceptación de que lo que ocurre en *la psique de* los colonizadores es esa suerte de regreso al futuro al que se refería el discurso en su enunciar.

En términos espaciales y temporales, el agotamiento de esa idea conduce, además, a un último ejercicio de desplazamiento espacial-temporal acerca de dónde y cuándo situar la emergencia de la modernidad en su especificidad. Después de todo, si algo es recurrente en momentos discursivos anteriores, es la imprecisión, la ambigüedad y lo cambiante de esa postura respecto del tiempo y el espacio en los cuales es posible trazar algún punto de anclaje genealógico de la modernidad. América, en ese sentido, es un recurso permanente al cual se apela para enmarcar ambos elementos de la ecuación genealógica de la modernidad. De ahí que, en ese aspecto, los cambios sean mínimos. Lo que se presenta diferente aquí es, no obstante, la enorme precisión y la problematización



mucho más densa que articula alrededor de la americanidad como un elemento definitivo y definitorio de la emergencia de la modernidad.

Y es que, en efecto, ahora, lejos de ser una identidad más en la cual es posible observar la realización paralela de los fenómenos considerados modernos (recuérdese el extenso debate respecto de las discusiones entre intelectuales americanos y europeos), América aparece como esa identidad geocultural que redefine no sólo a la historia de la humanidad, sino, antes que ello, a la propia conciencia histórica y a la conciencia de esa historia para la totalidad de la especie. Las ambigüedades sobre si lo moderno ya era antes de América (que en ocasiones conducirían a concluir que sólo con América se hacen apenas un fenómeno generalizado y global), por lo tanto, dan paso a un necesario cuestionamiento sobre la distinción entre eso que sería la concepción fenomenológica de la modernidad y los largos y sistemáticos esfuerzos de la conciencia europea por centrar sobre sí misma toda referencia al ser-moderno.

En esa línea de ideas, el primer rasgo que el discurso critica de la concepción eurocéntrica de la modernidad tiene que ver, más allá de las pretensiones (siempre denunciadas por él, desde sus primeras intervenciones sobre la temática) de Europa de hacerse pasar como la única identidad colectiva y entidad geosocial capaz de haberla producido y de conseguir la modernización del resto del mundo (definición de lo que constituye el eurocentramiento del significado de la modernidad), con la asunción de que el ser-moderno es, por definición, “lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie”.<sup>73</sup> El cuestionamiento es en contra de la imagen de progresión del tiempo que Europa, en particular, y Occidente, en general, asumieron y extendieron como sentido común alrededor del planeta, luego de que la invención de la americanidad les llevase a repensar al tiempo en términos de una

<sup>73</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Aníbal Quijano: textos...*, 121.

línea en la cual sus elementos se hallan jerárquicamente dispuestos, de conformidad con su proximidad a un estado más natural (salvaje) de la humanidad o a uno más civilizado y culturalmente más refinado y complejo.<sup>74</sup>

Un matiz importante que introduce el discurso acá es que luego de haber afirmado que ese rasgo de linealidad y el protagonismo asumido por el eurocentrismo era una característica propia de su ser (una determinación ontológica privativa que en última instancia es verificable a través de la noción de etnocentrismo), aquí, esa suerte de arrogancia etnocentrista y el provincianismo inscrito en ella no termina siendo “un privilegio de los europeos”<sup>75</sup> ni mucho menos su rasgo más importante para comprender la problemática en cuestión, de cara a la trascendencia que adquiere el reconocimiento de que el nervio más profundo alrededor de ella tiene que ver, antes bien, con la capacidad que los europeos, primero, y los occidentales, después, tuvieron para imponerla efectivamente al resto del mundo.

¿Cómo define, entonces, a la modernidad? En general, el discurso no ofrece una categorización, una conceptualización o una definición rigurosa ni del propio término ni de los fenómenos prácticos en los cuales se observaría su materialización (su fenomenología). Ello, no obstante, no quiere decir que en el orden de su enunciación únicamente se haga referencia a ella para explicar diversas problemáticas y nudos analíticos sin por ello atreverse a abordar las enormes complicaciones que conlleva su discusión, en y por sí misma. Por lo contrario, el discurso apela a una estrategia de enunciación en la que la propia definición de la modernidad, más allá de las precisiones anotadas en estas líneas, es presentada justo en términos problemáticos (sin recurrir a definiciones cerradas y concepciones unívocas) en donde la enumeración de sus rasgos esenciales, sus instituciones principales y las relaciones que

<sup>74</sup> Véase Aníbal Quijano, “¡Qué tal raza!”, en *Aníbal Quijano: textos...*, 106.

<sup>75</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Aníbal Quijano: textos...*, 121.

se tejen entre ellos y ellas son siempre de carácter abierto, toda vez que implican “fenómenos y cuestiones históricamente discontinuos, y heterogéneos, no solamente diversos y complejos”.<sup>76</sup>

Sintomático de esta nueva estrategia analítica del discurso es que la extensa y sistemática discusión en torno de la racionalidad instrumental y la racionalidad histórica, aun cuando no desaparece por completo de sus intervenciones, hace acto de presencia siempre como una nota al margen, como un elemento que, si bien es necesario mantener presente, no resulta indispensable para extender y ahondar sobre el significado de la modernidad en sus dos dimensiones básicas. La oposición entre una racionalidad y la otra llama la atención por su ausencia, cuando en momentos anteriores era, de hecho, el rasgo primordial a partir del cual el resto de los elementos descritos adquirirían su significado concreto y se juntaban para dar una imagen de conjunto. La problemática de la caracterización de esas dos racionalidades también es borrada de la discusión. Variaciones categoriales como racionalidad-modernidad, racionalidad de la modernidad y similares y/o derivadas dan paso a un empleo más simplificado del lenguaje, sin tantas adjetivaciones y sin llegar a ahondar sobre si racionalidad y modernidad son denominaciones distintas para una sola identidad fenoménica, si son términos intercambiables, si toda racionalidad (instrumental o histórica) es modernidad en y por sí misma, et-  
cétera.

Ilustrativo de lo anterior es el adentramiento y la reiteración cada vez más insistente que se hace en plantear el debate sobre la modernidad en términos filosóficos, a pesar de que continuamente, en el desarrollo de sus argumentos, recurre a ejemplificaciones históricas, a desdoblar el problema realizando el mismo recorrido histórico una y otra vez: desde la conquista de América hasta el instante de instauración de la globalización (hacia finales

<sup>76</sup> Aníbal Quijano, “Estado-nación, ciudadanía y democracia”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selec. de Danilo Assis Clímaco (Buenos Aires: Clacso, 2014), 609.

del siglo xx), tomando a la totalidad de ese lapso como un periodo en la historia de la humanidad (razón por la cual discurre la modernidad siempre sólo como eso: un periodo, de entre muchos otros, pasados y futuros). De ello da cuenta, por ejemplo, uno de los pasajes más citados por los estudios decoloniales —*lato sensu*— cuyo propósito es (tanto en el núcleo del discurso cuanto en las apropiaciones y reelaboraciones realizadas desde la amplitud de dichos estudios) visibilizar que la modernidad es un rasgo ontológico, una potencia en todas las grandes culturas de las que se tiene registro histórico.

Y es que, en efecto, en esos términos de la discusión, plantea:

si el concepto de modernidad es referido, sólo o fundamentalmente, a las ideas de novedad, de lo avanzado, de lo racional-científico, laico, secular, que son las ideas y experiencias normalmente asociadas a ese concepto, no cabe duda de que es necesario admitir que es un fenómeno posible en todas las culturas y en todas las épocas históricas. Con todas sus respectivas particularidades y diferencias, todas las llamadas *altas culturas* (China, India, Egipto, Grecia, Maya-Azteca, Tawantinsuyo) anteriores al actual sistema-mundo, muestran inequívocamente las señales de esa modernidad, incluido lo racional científico, la secularización del pensamiento, etc. En verdad, a estas alturas de la investigación histórica sería casi ridículo atribuir a las altas culturas no-europeas una mentalidad mítico-mágica como rasgo definitorio, por ejemplo, en oposición a la racionalidad y a la ciencia como características de Europa, pues aparte de los posibles o más bien conjeturados contenidos simbólicos, las ciudades, los templos y palacios, las pirámides, o las ciudades monumentales, sea Machu Pichu o Boro Budur, las irrigaciones, las grandes vías de transporte, las tecnologías metalíferas, agropecuarias, las matemáticas, los calendarios, la escritura, la filosofía, las historias, las armas y las guerras, dan cuenta del desarrollo científico y tecnológico en cada una de tales altas culturas, desde mucho antes de la formación de Europa como nueva identidad. Lo más que [...] puede decirse es que, en el actual período, se ha ido más lejos en el desarrollo científico-tecnológico y

se han hecho mayores descubrimientos y realizaciones, con el papel hegemónico de Europa y, en general, de Occidente.<sup>77</sup>

Ahora bien, si el propósito de tal afirmación es derribar concepciones esencialistas que lo único a lo que conducen es a aceptar acríticamente que la naturaleza humana es una determinación cerrada, siempre presa de múltiples y diversos condicionamientos de su medio-entorno, sin duda el pasaje es atinado sobremano. El problema viene, no obstante esa salvedad, en que al esforzarse por colocar en el mismo horizonte histórico y de posibilidades a las grandes civilizaciones que fueron colonizadas por Occidente, con el propio Occidente, para conseguir la aceptación de que todo lo hecho por Europa se hallaba ya, en germen y en distintos grados de desarrollo en los espacios-tiempos colonizados (idea justificada a través de una lista de fenómenos materiales e intelectuales análogos aquí y allá), el discurso pierde de vista, justo, la importancia que tiene el historizar esos fenómenos que él encuentra análogos al interior del conjunto conformado por esas civilizaciones.

Parte importante del fundamento de esa afirmación se encuentra, además, en la imperiosa necesidad que tiene el discurso de, en una misma operación intelectual, poner de manifiesto que el mito fundacional eurocentrista de la modernidad al mismo tiempo que despojó a todas las civilizaciones que Occidente colonizó su racionalidad propia (reduciéndolas a la condición de comunidades bárbaras, consumidas por la superstición y el pensamiento mítico-mágico), ahí mismo Occidente encubre que la aceptación de dicho presupuesto tiene como condición de posibilidad anterior el que el mundo no tenga conciencia<sup>78</sup> (y no la cobre nunca) de que en el trabajo mnemotécnico que éste realizó para constituirse

<sup>77</sup> Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *Aníbal Quijano: textos...*, 121.

<sup>78</sup> Desde la postura de la filosofía de la liberación, las tesis elaboradas por Enrique Dussel son ilustrativas. Véase Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2008).

en esa identidad geosocial y cultural que es (Occidente) tuvo que borrar las dinámicas sociológicas de las que es producto, en una perspectiva de larga duración, pero también eliminar ochocientos años de historia a la sombra del semitismo.<sup>79</sup>

No es de sorprender, en consecuencia, la arremetida con la que el discurso eleva su reclamo en contra del eurocentrismo, en su concepción de la modernidad:

los defensores de la patente europea de la modernidad suelen apelar a la historia cultural del antiguo mundo heleno-románico y al mundo del Mediterráneo antes de América, para legitimar su reclamo a la exclusividad de esa patente. Lo que es curioso de ese argumento es que escamotea, primero, el hecho de que la parte realmente avanzada de ese mundo del Mediterráneo, antes de América, área por área de esa modernidad, era islamo-judaica. Segundo, que fue dentro de ese mundo que se mantuvo la herencia cultural greco-romana, las ciudades, el comercio, la agricultura comercial, la minería, la textilería, la filosofía, la historia, cuando la futura Europa occidental estaba dominada por el feudalismo y su oscurantismo cultural. Tercero que, muy probablemente, la mercantilización de la fuerza de trabajo, la relación capital-salario, emergió, precisamente, en esa área y fue en su desarrollo que se expandió posteriormente hacia el norte de la futura Europa. Cuarto, que solamente a partir de la derrota del islam y del posterior desplazamiento de la hegemonía sobre el mercado mundial al centro-norte de la futura Europa, gracias a América, comienza también a desplazarse el centro de la actividad cultural a esa nueva región.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> Véase Ramón Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi”, *Tabula Rasa*, núm. 19 (2013): 31-58; Ramón Grosfoguel, “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”, *Tabula Rasa*, núm. 14 (2011): 341-355.

<sup>80</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Aníbal Quijano: textos...*, 122.

Habría que señalar, dada su relevancia para comprender la reelaboración intelectual que el discurso puso en marcha, dos consecuencias importantes que se desprenden de ese reclamo. La primera de ellas es que, a contracorriente de lo que ocurrirá en un número importante de apropiaciones y recepciones posteriores de sus análisis, en el marco ampliado de los estudios decoloniales, el problema y la respuesta a éste no comienza, transita y se agota en la tarea de realizar una relación intensa y extensa sobre las patentes y los derechos de propiedad intelectual originarios de los múltiples y diversos desarrollos técnicos y tecnológicos que en el imaginario global actual son considerados como la materialización concreta de la modernidad. La razón es evidente: concebir a la totalidad de ese fenómeno histórico en esos términos lleva a dos resultados: *a*) a pensar la historia de la humanidad como el producto de meros individuos aislados, con capacidades intelectuales excepcionales, orientando desde su propia individualidad el sentido de esa historia, y *b*) a invisibilizar por completo los procesos de socialización del conocimiento y las prácticas materiales en las que se expresa, pasando por alto, en el acto, las resistencias, las tensiones, las contradicciones y las complejidades que se dan en escalas espaciales-temporales más amplias y, sin ir más lejos, en el nivel de las masas.

La segunda consecuencia importante tiene que ver con el desplazamiento que sufre la centralidad de la discusión sobre la racionalidad (y su tensión con el pensamiento encantado) para definir a la modernidad en sus dos dimensiones. Y es que, en efecto, aunque para el discurso el núcleo decisivo que “identifica y deslinda en su raíz la modernidad y lo que en verdad interesa de ella hoy y aquí, sobre todo a los latinoamericanos, es la asociación de las ideas de desacralización de toda autoridad, de una parte en la producción y en el empleo del conocimiento; y en la otra, de todas las jerarquías en la sociedad”,<sup>81</sup> la crítica de la modernidad, afirma, no debe agotarse ahí, toda vez que ello implicaría no terminar de salir de la matriz gnoseológica del eurocentrismo, sino apenas el

<sup>81</sup> Quijano, “Estado-nación, ciudadanía y...”, 609.

establecer una suerte de corrección y ampliación de algunos de sus postulados, pero concediendo y otorgando en lo que a sus conclusiones respecta.

Ambos elementos, por supuesto, no es que ya no importen más para pensar a la modernidad. Por lo contrario, en conjunto, ambos arrojan luces sobre la comprensión de cómo

la legitimación social de esa perspectiva significó, junto con la exigencia de igualdad social y de libertad entre los individuos en la sociedad, la admisión de la intervención humana, individual y colectiva, en la producción de su historia y de su existencia social cotidiana y del carácter, en consecuencia, necesario del cambio histórico.<sup>82</sup>

El tema más bien es que, tomadas en y por sí mismas y agotando los rasgos de la modernidad ahí, en la naturaleza de esa racionalidad que las posibilita, esas dos características no dan cuenta de la enorme trascendencia que tuvo en la conciencia histórica y en la conciencia de la historia de todo el mundo el que la multiplicidad y la diversidad de horizontes que existían hasta antes de la invención de la americanidad fuesen reducidas a un único horizonte histórico global, y el que éste tuviese su orientación fundamental en el futuro, y ya no más en el pasado.

Por lo tanto, sea lo que sea lo que el término modernidad mienta, hoy involucra al conjunto de la población mundial y a toda su historia de los últimos 500 años, a todos los mundos o ex-mundos articulados en el patrón global de poder, a cada uno de sus segmentos diferenciados o diferenciables, pues se constituyó junto con, como parte de, la redefinición o reconstitución histórica de cada uno de ellos por su incorporación al nuevo y común patrón de poder mundial [...] también como articulación de muchas racionalidades. [...] Por lo mismo, decir que es un fenómeno puramente europeo o que ocurre en todas las culturas, tendría hoy un imposible sentido. Se trata de algo nuevo

<sup>82</sup> Quijano, "Estado-nación, ciudadanía y...", 609.



y diferente, específico de este patrón de poder mundial. Si hay que preservar el nombre, debe tratarse, de todos modos, de otra modernidad.<sup>83</sup>

Es notable, a primera vista, el contraste con las primeras intervenciones del discurso acerca de la modernidad, sobre todo en el mayor grado de precisión y de densidad teórica inscrita en este pasaje. Acá, por ejemplo, el énfasis sobre la sincronía o la simultaneidad de fenómenos, intelecciones y/o comportamientos modernos, en el seno de identidades nacionales, entre Occidente y el resto del mundo, es abiertamente abandonado para recargar más al análisis sobre la comprensión de la unidad y la totalidad del fenómeno, con sus múltiples dimensiones, tensiones, contradicciones y heterogeneidades estructurales de todo tipo. Por eso, aquí:

es necesario admitir que América y sus consecuencias inmediatas en el mercado mundial y en la formación de un nuevo patrón de poder mundial son un cambio histórico verdaderamente enorme y que no afecta solamente a Europa sino al conjunto del mundo. No se trata de cambios dentro del mundo conocido, que no alteran sino algunos de sus rasgos. Se trata del cambio del mundo como tal. Este es, sin duda, el elemento fundante de la nueva subjetividad: la percepción del cambio histórico. Es ese elemento lo que desencadena el proceso de constitución de una nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia. La percepción del cambio lleva a la idea del futuro, puesto que es el único territorio del tiempo donde pueden ocurrir los cambios. El futuro es un territorio temporal abierto. El tiempo puede ser nuevo, pues no es solamente la extensión del pasado. Y, de esa manera, la historia puede ser percibida ya no sólo como algo que ocurre, sea como algo natural o producido por decisiones divinas o misteriosas como el destino, sino como algo que puede ser producido por la acción de las gentes, por sus cálculos, sus intenciones, sus

<sup>83</sup> Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *Aníbal Quijano: textos...*, 124.

decisiones, por lo tanto, como algo que puede ser proyectado, y, en consecuencia, tener sentido.<sup>84</sup>

La radicalidad del cambio en la analítica de la modernidad es imperceptible a primera vista, pero trascendental. Y es que, en efecto, a lo que conduce cada uno de los pasajes anteriores es a la constatación de que la modernidad “fue también colonial desde su punto de partida”,<sup>85</sup> afirmación que, en última instancia, significa que para que ésta fuese históricamente posible, debió de haber sido precedida, tener como condición de posibilidad de su propia existencia al colonialismo desplegado por Occidente alrededor del mundo. El giro, por ello, es total, pues anula las lecturas anteriores que el discurso tenía de la relación entre capitalismo, colonialismo y modernidad: en las que era dominante la perspectiva de que el colonialismo era una exterioridad que había pervertido, traicionado las promesas o truncado el desarrollo normal de la modernidad, y en donde ese mismo colonialismo había modificado de tal manera al capitalismo en América que, mientras en Occidente alimentaba a las realizaciones de liberación de la modernidad, en el Nuevo Mundo esos propósitos y sus principios racionales dejaban un vacío que a la postre ocuparon las relaciones coloniales de dominación.

Acá, por oposición a esas dos visiones generales, la modernidad se presenta ante su escrutinio con un velo de colonialidad (marca de su nacimiento) en cuya fabricación Europa mantiene una posición y un rol privilegiados (dado el eurocentramiento del poder político-administrativo global, y su paralela concentración material), lo mismo en la germinación de la modernidad que en su posterior desenvolvimiento, orientación y sentido histórico. En un registro adyacente a ese cambio de enunciación, el discurso, además, pone en cuestión algunas de sus premisas más importantes en otros momentos de su discurrir, en las que se aprecia un cambio de

<sup>84</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder...”, 125.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 126.

posición. Así, por ejemplo, revisando la historia de la Europa del sur a partir de su producción literaria, el discurso llega a admitir la existencia de una “primera modernidad”,<sup>86</sup> producida, impulsada y alimentada por las actividades comerciales y los desarrollos científico-tecnológicos logrados por las poblaciones judías y musulmanas durante los casi ochocientos años en los que estas poblaciones hegemonizaron la vida política, económica y cultural del sur del viejo continente. Pero no sólo, pues, aunado a ello, y por oposición al reconocimiento que hace de la modernidad judía y musulmana, a España y al resto de las civilizaciones de la Europa del sur, el discurso las resitúa en una posición en la que lejos de aparecer como las sociedades cuna de la racionalidad histórica, se presentan, ahora, como las colectividades que, de hecho, materializaban y personificaban de mejor manera la contramodernidad, o la reacción conservadora y hostil en contra de aquella primera modernidad.

Así pues, en sus propios términos, asevera:

la fabulosa escena en la que Don Quijote arremete contra un gigante y es derribado por un molino de viento es, seguramente, la más poderosa imagen histórica de todo el período de la primera modernidad: el des/encuentro entre, de un lado, una ideología señorial, caballeresca —la que habita la percepción de Don Quijote— a la que las prácticas sociales ya no corresponden sino de modo fragmentario e inconsistente. Y, del otro, nuevas prácticas sociales —representadas en el molino de viento— en trance de generalización, pero a las que aún no corresponde una ideología legitimadora consistente y hegemónica. Como dice la vieja imagen, lo nuevo no ha terminado de nacer y lo viejo no ha terminado de morir. [...] No por casualidad el molino de viento era allí una tecnología procedente de Bagdad, integrada al mundo musulmán-judío del sur de la Península Ibérica, cuando aquél aún era parte de la hegemonía árabe en el Mediterrá-

<sup>86</sup> Aníbal Quijano, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, en *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, coord. de Oliver Kozlarek (Buenos Aires: Biblos, 2007), 124.

neo; una sociedad productiva y rica, urbana, cultivada y de sofisticado desarrollo, el centro del tráfico mundial de mercaderías, de ideas y de conocimientos filosóficos, científicos y tecnológicos. Mientras que la “caballería” era el modelo de sociedad que los militarmente victoriosos pero social y culturalmente atrasados señores del norte de la península trataban de imponer, sin lograrlo del todo, sobre los escombros de la derrotada sociedad musulmán-judía, avasallando y colonizando a las comunidades autónomas de la península.<sup>87</sup>

Y, más importante, sentencia:

lo que es indispensable observar, en el contexto específico de la futura España de ese momento, es que ninguna de aquellas perspectivas de sentido puede existir, ni configurarse, separada y depurada de la otra. Aquella intersubjetividad no podía no ser, ni dejar de ser, sino una imposible en principio, pero inevitable en la práctica, amalgama de pragmatismo mercantil y de visiones caballerescas. Se trata de un momento de la historia en el cual los varios tiempos e historias no se configuran en ningún orden dualista y en ninguna secuencia unilineal y unidireccional de evolución, como el eurocentrismo enseñó a pensar desde fines del siglo xvii.<sup>88</sup>

Un par de consecuencias lógicas importantes que se extraen de estos pasajes son: *a)* el cambio en el sentido del tiempo y en la organización de la existencia en dicotomías (en dualidades mutuamente excluyentes) es un proceso que se presenta como una dinámica a la que le lleva, mínimo, doscientos años madurar y cristalizar, pues ambos rasgos, que para el discurso son dos de los más determinantes y definitorios de la vida moderna, de acuerdo con las intervenciones anteriores, no se presentan, aquí, sino hasta finales del siglo xvii, dos siglos de colonización después. Y si ello es así, no se sigue, en la argumentación general, cómo se explica

<sup>87</sup> Quijano, “Don Quijote y los molinos...”, 124, 125.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 125.

que el mundo pudiese ser ordenado de tal manera ya desde los primeros instantes en los que se lleva a cabo la colonización de América. Ahí hay un desfase temporal importante que el discurso no logra salvar, y apelar al argumento de que la colonialidad no tenía que ser una empresa razonada y organizada, orientada, para tener presencia en la práctica, en la materialidad de la vida, al margen de las ideas, es una apuesta muy arriesgada que amenaza con precipitar todo el análisis en el idealismo más vulgar hasta la fecha conocido. Consecuencia b): si lo anterior es verdad y se toma al pie de la letra, el primer acto colonial racialmente fundamentado y en contra de la modernidad sería no el que se lleva a cabo con América, sino el que se realiza por Europa sobre y alrededor de las poblaciones judías y musulmanas, lo que quiere decir, por principio de cuentas, que algo ya operaba en la materialidad y el espíritu de la época, de implicaciones coloniales, mucho tiempo antes de que América fuese colonizada, pues la así denominada reconquista de Europa ocurrió, de hecho, con anterioridad a la americanidad, y lo hizo partiendo —de acuerdo con el propio discurso— desde un principio de racionalidad identitaria de tipo nacional. Oriente, en esa línea de ideas, aparece, así, como la primera otredad de una Europa ajena e incluso contraria a la racionalidad moderna, antes de que América lo hiciese en la conciencia europea. El resultado es que la modernidad y su racionalidad son dos atributos que en realidad no únicamente son susceptibles de ser detenidos, sino que, inclusive, son reversibles (hasta cierto punto renunciables), pues con la expulsión de los musulmanes y de los judíos de Europa lo único que las poblaciones del continente consiguieron fue “de un lado, la destrucción de la producción interna y del mercado interno fundado en ella y, del otro, el secular retroceso y estancamiento de los procesos de democratización y de ilustración que la modernidad/colonial abría”.<sup>89</sup>

En referencia con América, por su parte, los ajustes hechos, al final, lo llevan a hacer explícita su elección por las comunidades

<sup>89</sup> Quijano, “Don Quijote y los molinos...”, 126.

indígenas del continente como una suerte de fuente de respuestas y, al mismo tiempo, como el ejemplo mejor acabado de una alternativa real al orden de cosas imperante, esto es, como un caso de éxito de una propuesta de mundo de la vida apartada o, de algún modo, exógena a la modernidad vigente y a su racionalidad:

en fin, los recientes movimientos político-culturales de los “indígenas” y de los “afrolatinoamericanos” han puesto definitivamente en cuestión la versión europea de la modernidad-racionalidad y proponen su propia racionalidad como alternativa. Niegan la legitimidad teórica y social de la clasificación “racial” y “étnica”, proponiendo de nuevo la idea de igualdad social. Niegan la pertinencia y la legitimidad del Estado-nación fundado en la colonialidad del poder. En fin, aunque menos clara y explícitamente, proponen la afirmación y reproducción de la reciprocidad y de su ética de solidaridad social, como opción alternativa a las tendencias predatorias del capitalismo actual.<sup>90</sup>

## RAZA Y COLONIALIDAD DEL PODER

### I

Sin duda, de entre todas las categorías propuestas por el discurso decolonial para dar razón de una nueva intelección de la realidad, la de colonialidad del poder es, por mucho, la que más debates genera, la que más se discute en amplitud y profundidad y la que mayor potencial epistémico despliega, toda vez que es la noción a partir de la cual el resto de los términos, los conceptos y las categorías en el orden de su enunciación se articulan y adquieren el estatuto de un todo relativamente coherente y ordenado.

El poder no es en este discurso, no obstante su centralidad e importancia, una categoría que se mantenga estable, inmutable en su comprensión, a lo largo de su enunciación en cuanto tal. De

<sup>90</sup> Quijano, “Don Quijote y los molinos...”, 144-145.

hecho, y aunque las diferencias entre un momento reflexivo y otro son, a menudo, mínimas, es una de las nociones que más cambios sufre, pero también una de las que más interpretaciones propicia, por la apertura de su formulación y caracterización. Múltiples son, en las sucesivas fases de su elaboración, los campos (político, económico, cultural, espacial, histórico, etc.), las escalas (individual, colectiva, nacional, regional, hemisférica, global) y las dimensiones (ontológica, epistemológica, simbólica, lingüística, gramatical, etc.) en las que se lo concibe, conceptualiza y articula a otros términos, y esa pluralidad de referencias es justo la que lo hace un concepto difícil de asir, sobre todo en los momentos de su más temprana formulación.

Antes de ser nombrada o concebida como colonialidad del poder, el antecedente inmediato de esta categoría a menudo era empleado en su concatenación con el análisis un tanto más global y abarcador de la heterogeneidad estructural de América. Esto, en particular para dar cuenta, hasta cierto grado, de la autonomía que guarda el poder en cuanto tal de, por ejemplo, las relaciones de producción y de consumo. Pero también, y con una mayor relevancia, con el propósito de visibilizar aquellos fenómenos que muestran patrones específicos de su uso en la organización, fragmentación y reorganización de las sociedades americanas en distintas escalas espaciales.

Así pues, en los inicios de su caracterización, el análisis del poder y el consecuente establecimiento de patrones que lo revelarían en la lógica de su funcionamiento se dio con mayor predominio dentro del contexto de las diversas crisis por las que atravesaban las sociedades americanas en la década de los ochenta del siglo xx. Allí, en particular, la analítica del poder comenzó a ser usada para explicar por qué, a pesar de la heterogeneidad propia en las múltiples maneras de control del trabajo en el continente, la mayor parte de sus sociedades se encontraba inscrita política e ideológicamente dentro de los espectros de la socialdemocracia. Y es que, de acuerdo con el discurso, lo que resultaba novedoso en esos años era que, por encima de esa heterogeneidad económica:

los gobiernos [...] de República Dominicana, México, Costa Rica, Venezuela, Argentina y Bolivia [se encontrasen] formalmente vinculados a la socialdemocracia. [Que] en Brasil y Perú, las principales fuerzas políticas de oposición, con grandes posibilidades de acceder al gobierno [correspondiesen] a la misma tendencia. [Que] en los demás países de América del Sur, la socialdemocracia [fuese] también en la práctica la fuerza de oposición más importante. [Que] en el convulso escenario de Centroamérica [ocupase] un lugar destacado. [Y, todavía más, que] la mayor parte de las corrientes y agrupaciones de la izquierda socialista, antes adversarias de la socialdemocracia, [viniesen] adoptando mucho del lenguaje, del estilo de acción y de las propuestas de [ésta] estableciendo con ella vinculaciones de diverso nivel en Venezuela, en el Perú, en Bolivia, en Chile o en Brasil.<sup>91</sup>

Y es que, para el discurso, la novedad de esta suerte de unidad continental y la homogeneización de diferentes fuerzas y actores políticos revelaban que América se encontraba atravesando por un patrón bien definido, estructurado, coherente y uniforme de poder, uno que, habría que precisar, tenía la capacidad de unificar, dominar, eliminar o excluir a la diversidad política de la región para privilegiar a una opción por encima o al margen de las restantes. Pero ello, por supuesto, sin perder de vista que, debajo de ese patrón privilegiado, se mantenían vigentes y operando diferencias políticas más localizadas; características del tiempo vivido en cada nación (como la democracia burguesa, los militarismos plenos, las ocupaciones extranjeras, las guerras civiles o las dictaduras cívicas y militares en retirada).

El sentido del análisis del poder, aquí, no es el de homologar y simplificar la complejidad de los procesos políticos, económicos,

<sup>91</sup> Aníbal Quijano, "América Latina: los compromisos del conflicto", en *Paz, seguridad y desarrollo en América Latina*, coord. de José A. Silva Michelena (Caracas, Nueva Sociedad/Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales/Universidad de las Naciones Unidas, 1987), 143.



ideológicos, históricos y culturales de América —con la pretensión de explicar las partes por el todo sin la necesidad de mediación alguna—, sino, antes bien, el de problematizar, por un lado, que si algo hay de común en todos estos procesos y de algo dan cuenta, en su tendencia general, es que todos responden a un mismo patrón de poder global, y por el otro, que ese patrón requiere que sea la socialdemocracia la representación generalizada de su funcionamiento por necesidades propias que le son específicas en ese momento determinado.

Algo que arroja esta primera tematización del poder es que éste se encuentra definido por el tipo de compromiso que los conflictos sociales dentro de una población establecen. Así, por ejemplo, antes de la socialdemocracia (que es un tipo de compromiso para dar solución a un conjunto diverso de contradicciones), identifica a otros como el populismo, el militarismo y las dictaduras castrenses, el autoritarismo civil, el allendismo (en alusión a la situación tan particular que caracterizó al gobierno de Salvador Allende, en el Chile de principios de los setenta del siglo xx), etcétera. Es decir, el poder es identificado con la *forma* que adquieren los distintos sistemas políticos en América. Y esta forma, a su vez, no deja de estar atravesada por un elemento de clase (aunque no sólo, pues *lo* étnico sigue adquiriendo cada vez mayor presencia en el orden de enunciación) que da cuenta del mayor o menor grado de depuración burguesa de las bases sociales del Estado.

Lo que está de fondo, jugándose en esta conceptualización del poder, son tres elementos: *a*) la determinación que ejerce el modo de producción en la configuración de la sociedad, y más estrictamente, la determinación que ejerce la burguesía en ello, *b*) la forma que adquieren los compromisos políticos que se establecen entre las fuerzas antagónicas de la sociedad como resultado de las múltiples, diversas y cambiantes tensiones que se abren entre ellas, y *c*) el carácter representativo y la incidencia que tienen determinados sujetos en el establecimiento de esos compromisos. Pero estos elementos no se dan en el vacío: convergen en tres

escalas espacio-temporales: primera, la posición de América en el plano internacional; segunda, la generalidad de América en tanto configuración geográfica e histórica, pero sin abandonar las especificidades en cada país, y tercera, los espacios nacionales, circunscritos a los límites, a su vez, del Estado.

No es casual que las principales preocupaciones de las que se está ocupando esta analítica tengan que ver, en primer término, con la oposición entre capital y trabajo, para seguir con lo referente a la transnacionalización del capital y los diferentes mecanismos de cooperación que en ese momento se establecen en ámbitos regionales e intrarregionales. Ello no hace, sin embargo, de este análisis una propuesta de tipo marxista o fundamentalmente centrada de los conflictos de clase.

El poder es esencialmente poder político: de los movimientos políticos que tienen presencia y que actúan dentro de una sociedad, de las fuerzas que se debaten el control de la estructura estatal y del andamiaje gubernamental. Y por eso, también, el poder es algo que se detenta y que se practica como realización de una potencia. Es algo, pues, a lo que se accede y de lo que se expulsa; que se conquista y se pierde; pero, además, que se particulariza en cada caso, dependiendo de distintos criterios: como los de clase, que forman al poder burgués o al oligárquico; los de masa, que dan origen al poder populista y al democrático; los institucionales, que definen al poder militar, al gubernamental, al estatal y al nacional, y así sucesivamente.

En clave sociológica, el poder es presentado aquí como algo que siempre está en transferencia (más no en circulación, como se piensa desde las claves ofrecidas por Michel Foucault): el sujeto social se mantiene, respecto de él, en una posición de exterioridad en tanto no lo tenga en posesión. En este sentido, como las instancias del poder son múltiples y son variadas, en una escala menor a la de patrones de poder globales (que dan origen a fenómenos generalizados en la región como el de la socialdemocracia a finales de los años ochenta del siglo xx), las sociedades americanas

experimentan “patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza [son] muy diferentes entre sí”.<sup>92</sup>

Tal afirmación llevó al discurso a señalar —en franco conflicto y en oposición a las posturas de lo que nombró vulgata marxista— la falsedad (y en todo caso la inexistencia) de un único patrón de poder actuante, vigente, capaz de unificar o sintetizar a la diversidad y la complejidad social americana. Pero haciéndolo, no obstante, sin desconocer que no por no existir tal cosa ello quiere decir que no operan, en efecto, patrones dominantes, hegemónicos, con la potencia para articular alrededor de sí a otras estructuras, a otros poderes y sus trayectorias a su propio funcionamiento. El reclamo es, sin lugar a duda, en contra de las posiciones que aceptan que el capitalismo es “el único patrón estructural de la totalidad social de América Latina”,<sup>93</sup> pues en ellas opera un desconocimiento fáctico de que, sin dejar de ser el capitalismo el eje central que las articula, existen variadas estructuras de poder que no guardan entre ellas relaciones de mera coexistencia y yuxtaposición, operando a partir de lógicas independientes.

Una cuestión importante que el discurso abre con esta observación es la concerniente al tema de la anatomía de la sociedad, o, en otras palabras, a la identificación de su —para entonces— nueva composición social, lo que incluye el análisis de las agrupaciones desintegradas con el avance de la mercantilización de la vida, las instituciones fundadas a partir de dicha desintegración y las nuevas tendencias de agrupamiento que comienzan a surgir de manera paralela. Y es que, en sus términos, en esos rasgos es posible observar que “el proceso que parecía llevar a la homogenización capitalista de la sociedad estalló muy lejos antes de ese potencial resultado, aunque no antes de haber avanzado la des-

<sup>92</sup> Aníbal Quijano, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en *¿Nuevos temas nuevos contenidos? Las ciencias sociales en América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Ed. de Heinz R. Sonntag (Caracas: Unesco/Nueva Sociedad, 1989), 29.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 34.

composición de las bases de reproducción de los otros patrones de poder antes activos”.<sup>94</sup>

Situadas estas observaciones en el contexto de crisis por el que se encuentra atravesando América (aún a finales de 1989, cuando la presente propuesta analítica del poder es formulada), se aprecia que uno de los problemas fundamentales ante los cuales se enfrenta tiene que ver con la caracterización de aquellas dinámicas y agrupamientos identitarios que aún no terminan de nacer en el momento en el que otros, más añejos, siguen pereciendo; dando como resultado una heterogeneidad estructural que definitivamente no es la que imperaba con anterioridad al estallido de la crisis, pero que tampoco es la que privará en el futuro, cuando el periodo de transición entre un tiempo y el otro finalice.

El matiz hecho en este punto podría parecer innecesario y hasta redundante con la exposición que se hace de la heterogeneidad estructural de América y el papel dominante que tiene el capitalismo en la articulación de la multiplicidad. Sin embargo, no es menor, toda vez que, admitiendo que los Estados americanos han atravesado por un largo periodo de depuración de sus bases, se reconoce que incluso si “las relaciones de producción agotan la anatomía de la sociedad”,<sup>95</sup> ésta, a su vez, no queda toda ella inscrita dentro de un agrupamiento social del tipo de las clases, menos aún en los países en los que el grueso de la población o una gran parte de ella es de extracción indígena.

Es decir, reconoce, en la misma operación intelectual, que lo fundamental de la novedad presente en las tendencias emergentes de agrupamiento que la crisis develó se encuentra anclado, aún, a una multiplicidad de tiempos históricos en donde las identidades indígenas no sólo no se reconocen dentro de las significaciones de la clase, sino que simplemente no son insertadas ahí.

El punto es importante porque si bien es cierto que aún no hay una formulación precisa en torno a la noción de la colonialidad

<sup>94</sup> Quijano, “La nueva heterogeneidad...”, 42.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 44.

del poder, ya desde este momento se reconocen dos rastros que resultaron fundamentales para la posterior elaboración de aquella categoría: *a*) la vigencia de tiempos históricos de larga duración que no desaparecen, son sustituidos o superados por causa de una pretendida linealidad espacio-temporal, sino que se articulan de manera caótica en el presente, y *b*) la necesidad de tematizar a las diferentes formas de agrupamiento social para dar cuenta de modos diferenciados de explotación y de dominación, pero no en abstracto (como solía ocurrir con algunos análisis de corte marxista alrededor del feudalismo y el tránsito al capitalismo en el continente) sino, específicamente, circunscribiéndolas en el análisis del Estado poscolonial americano, cuya población se organiza y se reconoce a sí antes que en clases, en etnias.

No muy en el fondo, lo que el discurso comienza a preguntar al conjunto de conocimientos en América es, sin tantos rodeos: “los grupos sociales que no son clases sociales ¿qué son en realidad? ¿Qué sabemos realmente de esto y de qué modo es viable, efectivamente, intentar una representación teórico-científica de la sociedad en la América Latina de hoy, para intentar ver qué se hace con ella y qué se puede sugerir para hacer con ella?”.<sup>96</sup> Sin mencionarlo de manera explícita, en la pregunta está contenido, más que un simple tono derrotista, un profundo cuestionamiento que si bien es cierto tiene una tematización fundamental en el plano de la presentación política de los grupos indígenas en el funcionamiento y la constitución del Estado-nacional americano, se decanta aún más, en capas subterráneas más profundas, cuando se la pone en correlación con la intelección inicial que el discurso ofrece sobre la modernidad en la región y los planos de lo público y lo privado en los que ésta se desdobra.

<sup>96</sup> Aníbal Quijano, “Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles”, *David y Goliath*, núm. 49 (1986): 43.

Es en este sentido que Estado, clase y democracia son puestas en cuestión por el discurso para indicar que no es un criterio estrictamente de reformismo institucional o de ingeniería electoral (como se comenzó a trabajar en los países en los que las dictaduras militares, los regímenes oligárquicos y populistas de los años setenta comenzaban a dar paso a sistemas políticos de carácter democrático-burgués), sino de relaciones que se encuentran más en el plano de la vida cotidiana: ahí en donde son practicable compromisos intersubjetivos —en el marco de una división del trabajo diferente— de reciprocidad, de solidaridad, de amistad y de respeto por el otro, es decir, las promesas primigenias de una verdadera modernidad, basada en una racionalidad liberadora, no-instrumental.

En su analítica del poder, el discurso llega a esta imbricación entre lo público y lo privado, así como al asunto de la reciprocidad, la solidaridad, la libertad, etc., puestas a discusión en su conceptualización de la modernidad no porque pretenda afirmar que en esos compromisos de la cotidianidad se diluya al poder o se lo expulse, en lo colectivo, para dar paso a una forma social sin poder. Después de todo, si el punto de partida de su categorización de la modernidad y de la formulación que realiza para pensar y practicar las bases de otra modernidad es que la racionalidad instrumental es la racionalidad desde la perspectiva del poder, la consecuencia lógica a la que se llegaría apostando por una racionalidad, que desde sus comienzos fue su exacto opuesto, sería la de una liberación absoluta de toda expresión de poder. Sin embargo, el discurso toma distancia de ese posicionamiento y reconoce que:

en el actual proceso de constitución de las prácticas sociales que estamos discutiendo, la reciprocidad viene vinculada a la igualdad, a la libertad, a la democracia, no solamente a la solidaridad. [...] Pero requiere, también, ser percibida como parte de una estructura de poder, no como una suerte de disolución de todo poder. La diversidad articulada que la reciprocidad implica la solidaridad social, la igualdad social, la libertad personal, como componentes constitutivos de una

nueva estructura de democracia, no implica la disolución de todo poder. Por muy demos que pueda ser, no deja de ser también *cratos*.<sup>97</sup>

En esa otra modernidad, por lo tanto, el poder no desaparece: se mantiene, de hecho, como poder político, como potestad que se cristaliza en una estrategia de gobierno (*cratos*). La salvedad es, no obstante, que es un poder socializado, del cual hacen parte círculos más amplios de la población, agrupamientos más diversos, ahora con efectiva representación política.

## II

Aunque en la historiografía de y sobre América los años ochenta del siglo xx son considerados como la década perdida del continente, el discurso decolonial traza, en continuidad con los eventos ocurridos en ese decenio en la región, a la primera mitad de los años noventa como un momento de particular profusión en la conflictividad social, que si bien es cierto tiene sus dimensiones general para el resto del mundo, en América se deja sentir y adopta ciertas características que llevan a preguntarse si las sociedades americanas serán capaces de resistir el embate y sobrevivir a él en un mundo que ya comienza a mostrar cierta radicalidad de sus elementos distintivos respecto de periodos anteriores en la historia del continente.

¿De qué manera verifica el discurso que lo que ocurre hacia la primera mitad de la década de los años noventa del siglo xx es un punto de inflexión para el continente, en su relación con el resto del mundo y, sobre todo, con Estados Unidos y otras potencias occidentales? Lo que se observa acá es la necesidad de sacar a flote las profundas contradicciones y fragmentaciones de las cuales son objeto las sociedades nacionales americanas en lo relativo a las

<sup>97</sup> Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Lima, Sociedad & Política, 1988), 39.

condiciones de posibilidad de constituir una zona de integración. Chile y México, en esa línea de ideas, por ejemplo, son puestos sobre la mesa como los dos casos ilustrativos de la voracidad del expansionismo comercial estadounidense que, por esas fechas, se muestra revitalizado a través del despliegue de ambiciosos acuerdos de libre comercio con ambos Estados, lo que para México implica ser absorbido, integrado al propio espacio estadounidense, mientras que para Chile significa avanzar en su distanciamiento respecto del resto de la región sur. Brasil, al mismo tiempo, queda excluido (aunque más por causas culturales que estrictamente económicas). De tal suerte que tres de las cuatro entidades estatales más robustas del continente (Argentina es excluida sin explicitar el porqué) no sólo no se hallan en las condiciones para solidificar los mecanismos de integración regional americanos, sino que, aunado a ello, avanzan, cada una por su propio sendero, en direcciones divergentes a las de ese objetivo.

Individualizadas, en ese sentido, esas tres potencias conforman una suerte de bloque que tiene efectos de fragmentación sobre la unidad y la integración americana. Bolivia y Perú, por su parte, atraviesan por un momento de intensa militarización a causa de la guerra en contra del narcotráfico internacional, introducida en la región y librada sistemáticamente por Estados Unidos. Colombia, aunado a lo anterior, experimenta una situación similar, aunque la relativa fortaleza y estabilidad de su propia estructura estatal, en comparación con la de Bolivia y Perú, le zanja la posibilidad de vivir esa militarización de manera velada, sin que ésta se dé, de hecho, directamente a través de las instituciones estadounidenses en su suelo patrio.

Lo que parece estar en juego es el control político-militar de la más revulsiva y conflictiva área de la región, potencialmente peligrosa para la estabilidad política de toda América del Sur. [...] Así la duración de la permanencia norteamericana en el corazón de América del Sur no será corta. [...] ¿Qué queda entonces de América Latina? El problema, a pesar de todo, es que la existencia de un espacio lati-



noamericano integrado es ahora mucho más importante que nunca. En la actual situación mundial, en la época de un poder global y de un imperio global, ninguno de los temas básicos de los países latinoamericanos y de sus pueblos puede ser abordado —y mucho menos solucionado— sin la integración latinoamericana.<sup>98</sup>

Ahora bien, este preciso momento de enunciación está marcado no sólo por el énfasis que se coloca en el propósito de caracterizar a la crisis por la que atraviesa América, sino, además, por ser un momento en el que se alcanza a apreciar una suerte de reorganización de las ideas hasta entonces trabajadas que, en este caso en particular, llevan al discurso a formular, por primera vez en su historia, la categoría de colonialismo del poder, a todas luces ya muy próxima a la categoría emblemática de colonialidad del poder.

¿Es ese cambio entre colonialismo y colonialidad apenas un cambio de nomenclatura, en toda la extensión de la palabra, que no conlleva, de suyo, reformulación teórica o metodológica alguna de importancia entre un momento y otro? En realidad, no, no es sólo un cambio de palabras inocuo, o estéril sobre el resto de la formulación decolonial en torno al problema de la colonialidad y el poder. Por ello, es importante hacer notar que no es aún el momento de emergencia de esa específica noción, pese a que, como ya se ha observado en otros pasajes del discurso decolonial, éste, a la postre, terminase por reorganizar mnemotécnicamente la totalidad de sus intervenciones discursivas para conferirles un sentido unitario, aunque en los hechos existen diferencias importantes entre los distintos instantes de enunciación por los que atravesó.

Aquí, el discurso, por ejemplo, se vale de la interpretación de las relaciones interamericanas y de la conexión entre los Estados americanos con Estados Unidos y otras potencias occidentales

<sup>98</sup> Aníbal Quijano, “¿Sobrevivirá América Latina?”, en *Aníbal Quijano: textos de fundación*, comp. de Zulma Palermo y Pablo Quintero (Buenos Aires: Del Signo, 2014), 50-51.

para establecer justo en esas sucesivas escalas la espacialización del propio poder. Ello, en gran medida, hace que al final conserve como unidad de análisis a las estructuras estatales americanas, antes que a los individuos o a otros sujetos sociales colectivos de menor magnitud.

En los pasajes del discurso en los que éste hace visibles los distintos tiempos de América, la mayoría se centran en observar a las poblaciones que es posible identificar con cada uno de esos tiempos. Así, las comunidades indígenas de América, a menudo —dependiendo de algunas particularidades económicas, políticas, culturales, etc.—, terminan siendo adheridas, mecánicamente, a los tiempos más arcaicos. Pero ello, claro está, no con un propósito despreciativo o excluyente, sino con el objetivo de sacar a la luz *habitus*, sentidos históricos, imaginarios, horizontes de realización y formas culturales que no se desarrollan de manera lineal o que ni siquiera se sustituyen unos a otros unidireccionalmente, en ascenso. En general, esa imagen sobre la multiplicidad de tiempos en América sirve al discurso para problematizar fuera de la idea de tiempo dominante en el pensamiento eurocentrista (lineal, unidireccional, ascendente, progresivo) el papel central que juega en las sociedades americanas el mito en la tarea de articular y de conferir un sentido y una representación a una diversidad de tiempos que no son capaces de reconocerse mutuamente como una totalidad secular.<sup>99</sup>

Pero más importante aún que esos rasgos presentes en su análisis, no obstante, lo anterior, es que el tránsito hacia la formulación de la categoría de colonización del poder se encuentra marcado por un punto de esclarecimiento de su propia apuesta en el que se reconoce que hay algo del proceso de colonización, iniciado cinco siglos atrás, que se mantiene aún vigente en la actualidad. Ese factor, por sí mismo, por supuesto, no es novedoso en el orden de su

<sup>99</sup> Véase Aníbal Quijano, “La tensión del pensamiento latinoamericano”, *La Torre: Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, núms. 131, 132, 133 (1986): 163-171.

enunciación. Y es que, a decir verdad, se encuentra ya abordado, en parte, en las múltiples referencias en las que éste remite a la observación de los diferentes tiempos históricos que conviven y se imbrican en la experiencia cotidiana americana presente.

Lo que es relativamente novedoso, o el matiz que hace el discurso acá, es que, en primera instancia, debate e incluso niega la condición poscolonial del espacio americano, lo cual ya da indicios de confrontación con los saberes poscoloniales elaborados en otras periferias globales y en sus embrionarias recepciones en América. En seguida, sumado a lo anterior, el discurso avanza sobre la tarea de abstraer cada vez más a las identidades en conflicto en la región (tan múltiple y diversa en momentos anteriores de su enunciación), terminando en una oposición de dos extremos entre lo europeo y lo no-europeo que, aunque ya se vislumbraba en algunos pasajes anteriores, ahora se presenta bajo la imagen de identidades heredadas y transhistóricas en las que los europeos colonialistas y los no-europeos colonizados de los tiempos anteriores a las independencias formales de los Estados nacionales americanos prácticamente se mantienen inamovibles, en sus mismas posiciones relacionales los unos respecto de los otros.

Así pues, de pronto, las múltiples y diversas categorías que en el pasado sirvieron al discurso para dar cuenta de la enorme variedad de identidades y de intereses presentes en las sociedades americanas comienzan a adquirir una mayor consistencia por medio de su agrupación en esos dos polos: europeo frente a no-europeo. Y es la propia continuidad de esas identidades, el hecho de que en quinientos años no variasen en absoluto, lo que le lleva a afirmar que la relación de poder establecida entre esos dos polos, al estar fundada en la oposición de esas identidades, tampoco se modificó con las independencias alcanzadas. Hasta cierto punto, en términos epistemológicos, lo que el discurso permite observar de sí es una muda en su lenguaje, despojándose de algunas precisiones metodológicas y categoriales de extracción sociológica, sustituyéndolas por imágenes y recursos más afines al proceder característico de la filosofía.

Consecuencia importante de ese reagrupamiento de las sujetidades sobre las cuales centra su mirada es que propicia, con ello, un reacomodo del sujeto-objeto de su discurrir, y del sujeto-subjetivo de su enunciación. Y es que, en efecto, si en su discusión sobre la crisis del pensamiento dominante, sobre las formas del saber adoptadas globalmente a partir de la colonización de América, el nodo problemático que articula esa disputa se centra en observar la crisis de la división entre sujeto y objeto (que con posterioridad extrapola hacia la visibilización de otras dicotomías que estructuran la vida cotidiana), aquí, en este momento, lo que se aprecia es que para el discurso existen dos tipos o formas de sujetidad social: una de ellas, relativa a los sujetos sociales, individuales y colectivos, que en su perspectiva quedaron, siempre, por fuera de la configuración de la identidad americana; la otra, menos perceptible que la primera, pero aun así presente, concierne a una suerte de nosotros que se diferencia de un ellos (la sujetidad-objeto) cuya relación comporta el carácter de un reclamo de reconocimiento.

En este sentido, sobre la primera sujetidad, en uno de sus pasajes más esclarecedores al respecto, denuncia:

la “balcanización” del espacio poscolonial, que destruyó el proyecto de Bolívar después del fin del dominio colonial ibérico, fue la condición y el producto de una alianza imperial colonialista de exposición y dominio entre la burguesía europea y la clase excolonial de los “hacendados” (formada por comerciantes y dueños de tierras). Tal alianza estaba encubierta por el manto de nombres coloniales (América Hispánica, Luso-América, Ibero-América) bajo los que era imposible encontrar algún lugar para los americanos nativos, los afroamericanos o los nuevos americanos. Sin duda, indiscutiblemente, esa era la idea: mantener el colonialismo del poder. Ese espacio balcanizado, escondido bajo nombres imperiales, sigue siendo —desde entonces e ininterrumpidamente— instrumento de continuidad de la alianza imperialista, ahora situada entre los sectores locales

y transnacionales de la misma clase, la burguesía, bajo el control directo de los Estados Unidos.<sup>100</sup>

Mientras que sobre la segunda argumenta:

es sumamente interesante observar que, con la derrota de todas las revoluciones sociales anteriores a la Segunda Guerra Mundial, con excepción de la mejicana, todos los nombres sugeridos para señalar una entidad e identidad fueran igualmente derrotados: “Nuestra América”, “IndoAmérica”, “Mestizo-América”. Del mismo modo, aquéllos manchados por el colonialismo —“América Hispánica”, “Luso-América”, “IberoAmérica”— fueron también abandonados. Después de la Segunda Guerra Mundial, “América Latina”, a despecho de sus reverberaciones eurocentristas, fue prácticamente aceptado como el nuevo nombre para tal nuevo espacio-entidad-identidad, no sólo oficialmente, sino —lo que es mucho más importante— en el ámbito de los grupos dominados de las sociedades. Y no sólo como un nuevo rótulo sino como el nombre del propio proyecto de integración y cambio revolucionario de nuestro espacio de poder. Sin embargo, la aceptación del nombre “América Latina” para nuestra nueva identidad histórica hizo que quedara totalmente excluida de su previa historia semántica. De otra manera sería imposible entender cómo hasta los mismos pueblos de origen africano, incluidos algunos con idioma inglés de la región Caribe, se sintieran orgullosos de llamarse latinoamericanos. [...] Nosotros, los latinoamericanos, no sabemos todavía cómo lidiar exactamente con el simple hecho de que estamos a punto de conmemorar el exacto momento en que la historia fue quebrada en dos partes, y que tampoco aprendemos cómo reconciliar o restaurar lo hecho por una sola y única historia. Parece que la primera parte de esa historia rota, que no está muerta en absoluto, también nos pide admitirla como nuestra real y original identidad que estaos [sic] obligados a recuperar y asumir.<sup>101</sup>

<sup>100</sup> Quijano, “¿Sobrevivirá América Latina?...”, 51.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 51-53.

¿Qué significan esos pasajes?, ¿por qué, si ambos se centran en el problema de la identidad, resultan importantes para comprender la conceptualización del poder, en clave de colonialidad del poder? Por principio de cuentas, quizás habría que subrayar el hecho de que en este momento de enunciación poder e identidad son dos variables de una misma ecuación, las cuales no es posible escindir la una de la otra. El énfasis que coloca sobre la reorganización del espacio, en prácticas bien concretas como lo son la constitución de bloques regionales, no sólo implica la reorganización política y material (de la matriz de producción y consumo) de los Estados nacionales agrupados, en cada uno de esos proyectos. En ese mismo sentido no es, tampoco, azarosa la importancia que reviste para el discurso la nominación de la región, las subregiones y los grupos promovidos en el continente. Y es que, en efecto, en cada uno de esos aspectos lo que se vuelve fundamental en su analítica del poder es que en el nombrar se ejerce un poder: el de un sujeto que identifica a un objeto, instituyendo una relación de unidireccionalidad, toda vez que el objeto al que aquí se nombra es, en realidad, un cúmulo de subjetividades, individuales y colectivas, a las cuales se les arrebató la posibilidad y se les priva de la prerrogativa de nombrarse a sí mismas. Y como todo nombrar, por más incluyente que se pretenda, es siempre un acto de exclusión, “los americanos nativos, los afroamericanos o los nuevos americanos”<sup>102</sup> ocupan en ese registro una posición de exterioridad o de marginación, habida cuenta de que nombres como América Hispánica, Luso-América e Ibero-América hacen referencia a otras identidades que no son las suyas (la española y la lusitana peninsulares, sobre todo). Que a los sujetos se les confiera una identidad en el hecho colonial de supra-subordinación entre Europa y América, por eso, es para el discurso un problema de estructuras de poder, de situaciones (en términos del estar-situado en espacio-tiempo) en el que al sujeto-objeto ni se le permite dotarse de una identidad a sí mismo ni salir de las constricciones que esa identidad, por un

<sup>102</sup> Quijano, “¿Sobrevivirá América Latina?...”, 51.

otro conferida, suponen para el libre despliegue de sus capacidades creativas.

Ahora bien, que a esa trama entre identidad y poder el discurso la califique bajo la categoría de colonialismo del poder quiere decir que se reconoce que, lejos de haberse liquidado en algún punto de la historia posterior a los procesos masivos de descolonización que se dieron en el mundo en los dos últimos siglos, el tipo de relación que priva entre Estados céntricos y periferias y la forma en la que ésta se encuentra estructurada es en realidad una continuidad, un hecho transhistórico, de aquella relación de supra-subordinación entre lo europeo y lo no-europeo en la que aquél mantiene, como lo hacía en los siglos del colonialismo directo, la posición del sujeto que nombra al objeto, constriñendo su libertad identitaria. De ahí que el discurso haga gravitar a la discusión en torno de los efectos liberadores, verdaderamente emancipadores, que se extraen de la disputa por el nombre y por la delimitación del espacio en los cuales se expresa la idea de América.

América Latina, entendida, como lo hace el discurso, en términos de una identidad y, al mismo tiempo, como una entidad, así, se le presenta en su reflexión sobre el poder como ese instante de apropiación de una imposición, en principio de carácter colonial, pero que al ser apropiada por la multiplicidad y la diversidad de colectividades que habitan el continente pierde esa impronta colonialista y es, de algún modo, resignificada para expresar lo profundo de la identidad americana y para conseguir una emancipación cultural plena: para volver a los sujetos sociales del continente eso, sujetos en plenitud. No es casual ni azaroso, por lo anterior, que el discurso sea tan insistente en hacer ver la diversidad y la multiplicidad de grupos sociales que optaron por adoptar o apropiarse de la identidad latinoamericana — a despecho de sus reverberaciones eurocentristas— y es que, entre mayor es la diversidad y entre más opuestos o divergentes parecen ser los grupos sociales que lo hicieron, eso se convierte en un argumento de legitimación en el que la diversidad se halla en el punto de su unidad, por extensa o múltiple que sea su naturaleza.

Siguiendo de cerca a la tradición del análisis cultural americano, al hacer referencia al colonialismo como un momento en el que una única historia fue escindida en dos partes o trayectorias, el discurso en realidad se inscribe y suscribe el sentido común de las dos civilizaciones que se encontraron y en cuyo choque una de las dos quedó rota (frente a la otra, más o menos completa o íntegra): la primera, la historia de las sociedades antecoloniales; la segunda, la de las colectividades europeas. De ahí que, cuando afirma que “parece que la primera parte de esa historia rota, que no está muerta en absoluto, también nos pide admitirla como nuestra real y original identidad que estaos [sic] obligados a recuperar y asumir”,<sup>103</sup> no muy en el fondo lo que pone de manifiesto en realidad son dos cosas: *a*) que es en la historia rota (viviente, pese a su desgarramiento) en donde se encuentra el núcleo identitario, original y real de la identidad de las poblaciones americanas y, *b*) que frente a ese núcleo original y real de la identidad americana existe un sujeto, de alguna manera exterior, en cuyas manos se encuentra el decidir aceptar y reconocer a ese núcleo identitario (históricamente anterior y ontológicamente originario) como suyo, como propio.

¿Quién es ese sujeto extrínseco que se postra frente al núcleo de la identidad americana como alguien que tiene la obligación de apropiarse de ella y asimilarse en su esencia? En los pasajes aquí citados es, sin duda, el nosotros, pero ese nosotros no está definido, y aceptado así, sin más, es una acepción bastante amplia, en la cual cabe una enorme cantidad de equívocos heurísticos. La respuesta a la pregunta, no obstante, se encuentra en otra afirmación. ¿Quién es, entonces, ese sujeto? El discurso lo plantea de la siguiente manera:

la derrota del proyecto de una sociedad democrática que pudiese expresarse en un Estado democrático, con relación democrática entre sí, no sólo nos impidió concluir el proceso de desmantelamiento del

<sup>103</sup> Quijano, “¿Sobrevivirá América Latina?...”, 53.



poder colonialista y de reorganizar nuestra sociedad, sino que también bloqueó el camino hacia la reunificación de nuestra historia rota, desde el momento en que sólo con la redemocratización de esa sociedad y con la extinción del colonialismo del poder sería posible superar o cancelar el carácter de dependencia de esa historia y su percepción de esa historia quebrada. Junto a la cuestión irresuelta del espacio histórico, esa derrota del proceso de democratización de la sociedad y la reproducción del carácter dependiente de nuestro patrimonio histórico de existencia social y de cambio, ayuda a explicar la renovación de nuestra búsqueda de identidad que, por razones obvias, es más intensa entre los intelectuales de clase media.<sup>104</sup>

Esto es, los intelectuales de clase media, y no las colectividades y los individuos pertenecientes a los agrupamientos sociales indígenas, afrodescendientes y/o similares y/o derivados, son ese sujeto.

No es necesario profundizar tanto en las implicaciones de las afirmaciones vertidas por el discurso en los pasajes anteriores para demostrar que en ellas se encuentra presente el problema sistemáticamente abordado por la filosofía americana, respecto de la asignación de identidades a la diversidad de grupos poblaciones en la región y el papel central que adquieren en esa tarea los estratos ilustrados y las clases medias y superiores de una determinada nación estatizada. Problema, por supuesto, que lleva de suyo la conflictiva intelección sobre el mestizaje y los mecanismos de apropiación de tiempos históricos y de estratos culturales oscilantes entre lo autóctono de las poblaciones antecolombinas y lo autóctono de las europeas peninsulares. ¿No es la exigencia de reunificar la historia rota de las sociedades americanas, acaso, una reformulación de ese que era uno de los núcleos centrales de la reflexión filosófico-cultural, en particular, y del saber social americano, en general, a lo largo y ancho del continente?

En los hechos lo es, pero las respuestas que se ofrecen en una y otra problematización no son las mismas. Y es que, en efecto —y

<sup>104</sup> Quijano, “¿Sobrevivirá América Latina?...”, 54.

salvando las diferencias particulares que existen entre unos sujetos discurrientes y otros al interior, incluso, de ambos discursos, el decolonial y el de la filosofía americana, distinciones que harían mucho más rica la discusión por los múltiples contrastes presentes entre posiciones y en diferentes momentos de enunciación—, mientras que en aquella expresión del saber social americano las respuestas a esta cuestión a menudo redundaban o bien en la afirmación de la necesidad de civilizar o sacar de su atraso a las sociedades indígenas o bien en la de su aceptación paternalista como sociedades menores de edad —a pesar de que en ambos casos y en la mayor parte de sus variantes, no por considerarlas así se les eliminaba de la matriz cultural del mestizaje, reconociéndoles un substrato del mismo en sus tradiciones pero también en su línea de continuidad desde la Colonia.

En el discurso decolonial, por lo contrario, la vía que se elige para su tratamiento es la del empuje en pos de conseguir una mayor integración, representación y reconocimiento en la vida social de las naciones americanas. Algunas de las revoluciones de comienzos del siglo xx (como la mexicana), por ejemplo, sirven de asidero intelectual y problemático al discurso para plantear lo que para él significa una reconfiguración de los efectos estructurales presentes en estas sociedades y, sobre todo, lo que quiere decir por descolonizar la lógica del poder vigente en el continente. La democracia, por su parte, se integra en la reflexión para dar cuenta de que esas tres dinámicas: integración, representación y reconocimiento, para tener efectos de descolonización del poder y de institución de colectividades verdaderamente democráticas, deben ser pensadas y puestas en práctica en su dimensión política y material, dentro del conjunto de la vida cotidiana nacional.

Integración en términos institucionales, y no sólo formalistas, de vasallaje y cohabitación del mismo espacio físico dentro de los márgenes de un Estado nacional sin mayores implicaciones en la consolidación de su autonomía; representación significa representación política, dentro de los mecanismos, los procesos y los órganos de toma de decisiones políticas, de configuración y

de determinación de los asuntos públicos y la forma que estos adquieren; y reconocimiento es reconocimiento simbólico (una vez garantizado el material, a través de los dos supuestos anteriores), pero en términos de horizontalidad, de igualdad, y no únicamente de sustrato cultural del cual es posible extraer elementos funcionales a la construcción de una cultura nacional en abstracto.

Así pues, afirma que:

con la conquista europea, el patrón histórico europeo para organizar y cambiar la existencia social fue superpuesto al patrón aborigen parcialmente destruido y desarticulado. En el comienzo, por lo tanto, hubo dualidad de patrones históricos que comenzaron a mezclarse, dando lugar a un hibridismo en los dos siglos siguientes. Como patrón histórico híbrido, a partir de entonces, en los siglos xvii y xviii, no podía ya considerarse europeo. [...] El proceso de liberación de ese nuevo patrón histórico de superposición de lo europeo sobre lo aborigen no está totalmente consumado pues en su totalidad —aún en un patrón histórico dependiente dentro de la estructura de poder que comenzó con la conquista— también se manifiesta en el colonialismo del poder mundial y/o interno de las sociedades latinoamericanas.<sup>105</sup>

Y porque en ese largo proceso de constitución de las nuevas entidades e identidades híbridas, producto de la colonización —y aún hoy—, “la mayoría de la clase dominante es de ascendencia no europea o no sólo europea”:<sup>106</sup>

esas cuestiones no resueltas —nación, identidad y democracia— quedaron sin respuesta porque, entre otras, fueron abordadas de acuerdo con los patrones europeos. La idea de nación-estado como entidad cerrada, cultural y políticamente homogénea fue aplicada en países donde la estructura de poder estaba, y lo sigue estando, marcada por

<sup>105</sup> Quijano, “¿Sobrevivirá América Latina?...”, 55.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 54.

el colonialismo. Los grupos sociales dominantes estaban interesados, indudablemente, en la nacionalización de sus sociedades. Sin embargo, y al mismo tiempo, no tenían ni la voluntad ni la condición necesaria para permitir cualquier democratización de esa estructura de poder y, así, abrir el camino para la formación de una sociedad nacional. El “hombre indígena” era, y aún lo es, el nombre exacto de ese *impasse*.<sup>107</sup>

Sintomático de esa forma de percibir el problema del poder, la identidad y la política en este momento de enunciación del discurso decolonial es que, a pesar de haber reconocido a las clases medias ilustradas de América como el sujeto privilegiado de su discurrir, acá afirma la idea de que el cambio y la reorganización de las sociedades americanas contemporáneas habitan en las identidades indígenas (justo como en el ejemplo de la Revolución mexicana, peleada, sobre todo, por las masas indígenas, campesinas y obreras del país). ¿Por qué? En términos llanos, por dos razones: primero, porque son esas colectividades y sus individuos los excluidos históricos de los procesos de integración, de representación y de reconocimiento en la conformación de las sociedades nacionales americanas, y en segunda instancia, porque, en apariencia (el discurso no lo esclarece lo suficiente, aunque arroja la implicación) el hombre indígena no piensa desde la lógica del eurocentrismo.

De ahí que, para el discurso, en el momento de su discurrir, hacia la primera mitad de los años noventa del siglo xx, sea tan importante el visibilizar y conferir toda su dimensión e importancia históricas al hecho de que

hoy, quinientos años después de la conquista europea, se inicia un amplio movimiento de rebelión “étnica” por parte de los dominados en lo profundo del colonialismo: “indios” y “negros”. Sólo con un nuevo genocidio oceánico, como en la época de la conquista, o como

<sup>107</sup> Quijano, “¿Sobrevivirá América Latina?...”, 56-57.

ocurrió en Estados Unidos y Argentina, se podría destruir esos nuevos movimientos encaminados a la descolonización de la estructura de poder en América Latina. En tanto no se resuelva la cuestión de la descolonización de la sociedad, o sea, la radical democratización de la estructura de poder, tampoco lo será la de la identidad. No hay otro camino fuera de la radical descolonización del poder. Por lo tanto, en América Latina, nación, democracia e identidad son tres dimensiones distintas pero inseparables de una cuestión única y fundamental: el colonialismo del poder.<sup>108</sup>

Habría que insistir, dada la claridad y la profundidad del pasaje precedente, en que el seleccionar al hombre indígena como sujeto político e histórico en el cual se manifiestan las tensiones históricas e identitarias de América no es un hecho menor, ni un capricho intelectual para responder a las exigencias académicas de un tiempo que, entre otras cosas, tuvo en el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en México, en 1994, uno de sus momentos más emblemáticos en el largo camino de las resistencias indígenas al avasallamiento del capital en la región. Por lo contrario, si es ese el sujeto en el que el discurso se está centrando, acá, es porque en él observa esa suerte de síntesis no resuelta que es producto de la interacción entre las comunidades indígenas del continente y los estratos no-indígenas: el nudo arguediano de América.

Tres son, pues, para el discurso, las dinámicas que comenzaron en el preciso instante de la colonización de América, que aún no concluyen, y que se expresan, en toda su amplitud, en las estrategias de organización y reorganización de su espacio continental: a) “el proceso de formación de una potencia mundial aún está en progreso”,<sup>109</sup> b) “el proceso de concentración de los recursos mundiales, iniciado hace quinientos años bajo el control y el beneficio casi exclusivo de sus colonizadores, no está absolutamente

<sup>108</sup> Quijano, “¿Sobrevivirá América Latina?...”, 57.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 47.

terminado”,<sup>110</sup> y c) “si atendemos al poder global surgido recientemente, veremos sin dificultad que la abrumadora mayoría de los explotados, oprimidos y discriminados consiste precisamente en los pueblos que ya fueron o aún están colonizados”.<sup>111</sup>

El punto de anclaje del análisis del poder en su dimensión espacial es, en este sentido, que en esas tres dinámicas se da cuenta de un único patrón de poder global. De tal suerte que el análisis, de cierto modo, diluye especificidades importantes, presentes en escalas menores, pero que aquí sirven para evidenciar que “si es verdad que el colonialismo, como dominio explícito, formal y político, está casi totalmente extinguido, el colonialismo como la propia base del poder cultural y social se encuentra, sin duda, omnipresente”.<sup>112</sup> En términos del esclarecimiento de su teoría del poder, en consecuencia, se perfila el reconocimiento de que el colonialismo ha operado, históricamente, en por lo menos dos dimensiones independientes: una de ellas, como dominio formal, político, directo y explícito, y la otra, como una forma específica de poder que se mantiene inmutable a través del espacio-tiempo (en una perspectiva de larga duración) inclusive si éste no se practica o materializa en dominio directo de una sociedad sobre otra. Es decir, busca revelar que, aunque la crisis por la que atraviesan las sociedades americanas no es un mero reflejo o una simple derivación de la condición general que impera en las colectividades occidentales, ésta sí ejerce un nivel importante de sobredeterminación sobre aquéllas. Y lo que se encuentra en el fondo de esa tensión es el imperativo de construir, en esas sociedades, unas bases para la reconstitución de nuevas identidades.

El asunto no es menor si se toma en cuenta que, en el momento en el que se están discutiendo estos temas, América transita por un momento específico de reconfiguración espacial en la que entidades hasta entonces desconocidas se están organizando bajo

<sup>110</sup> Quijano, “¿Sobrevivirá América Latina?...”, 47-48.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>112</sup> *Loc. cit.*

la presión que ejercen sobre los Estados americanos los mecanismos de integración regional neoliberales. Pero eso que parece un escollo estrictamente concerniente a la operación de regímenes económicos, reglas jurídicas y andamiajes administrativos es en verdad una dificultad en la que las identidades de las élites y las masas son puestas en juego: ¿optar por una mayor asimilación a las matrices culturales occidentales, en general, anglosajonas, en particular, o reivindicar la diversidad y la multiplicidad de potencialidades que existen en el continente? El razonamiento atajado por el discurso, así, no se reduce al análisis de las implicaciones jurídicas y procedimentales de los mecanismos de integración en boga en esos momentos. Y aunque superficialmente remite, también, a la vieja discusión del pensamiento social americano en torno de los límites territoriales de América y el nombre que esta entidad debiese ostentar para representar al conjunto de sus poblaciones, tampoco se agota ahí. Y es que, aunque los márgenes jurídicos, políticos y administrativos de los Estados-nacionales americanos quedaban intactos, pese a la participación en estos instrumentos de integración política y económica, la realidad es que, desde los despliegues infraestructurales hasta la puesta en marcha de políticas educativas para facilitar los intercambios en su seno, connotaban grados importantes de asimilación de las sociedades americanas a los *modus vivendi* de las partes dominantes (para todos sus efectos: Estados Unidos). Por una vía o la otra, la reconfiguración de los límites espaciales de la entidad (continental), por lo anterior, tiene fuertes implicaciones en la redefinición de la identidad global, histórica, de América, que de ninguna manera se resuelven sólo en el renombrarla, sino que ponen en tensión al cúmulo de colectividades que habitan su espacio, que lo disputan como un elemento irrenunciable en la afirmación de su identidad.

Ahora bien, un tema no menor ya delineado en este momento de enunciación tiene que ver con el reconocimiento que hace de tres identidades históricas singulares: los nativos, los afrodescendientes y los nuevos americanos —que, a pesar de la laxitud y

la indefinición del término, es posible aproximar al sistema de castas,<sup>113</sup> aunque sin llegar a agotar el debate en ese sistema de clasificación social—; poniéndolas, a las tres, en la perspectiva de su larga duración. En una lectura superficial, ese señalamiento podría no cobrar mayor relevancia dado que, en el punto en el que se encuentra el discurso, darle o no un nombre a algo que ya fue implícitamente señalado no hace tanta diferencia que dejarlo así, en una enunciación implícita. Sin embargo, la realidad es que las consecuencias teóricas y metodológicas de la precisión no son menores: parten del supuesto de que en ellas se compromete al discurso con un distanciamiento sustancial respecto de los debates alrededor del colonialismo interno —por lo demás profusos durante las décadas de los sesenta y setenta del siglo xx. Y es que, en efecto, aunque hacia finales del siglo aquella categoría y sus desarrollos teóricos ya no cuentan con la presencia y la potencia con la que en los decenios precedentes se les revistió, su influencia seguía siendo de peso en la reflexión crítica americana.

Desde la posición a partir de la cual el discurso hace su enunciación, discutir la identidad y sus procesos de constitución se vuelve una obligación, en principio, porque con ello se rompería una arraigada tradición del pensamiento social americano centrada en el estudio del poder estatal y las estrategias necesarias para producir el cambio político en los Estados americanos; pero enseguida, y fundamentalmente, porque es ahí en donde se tensa más el conflicto aún no resuelto que supone la relación entre la identidad de los europeos y los no-europeos (con todo lo que de estatutos desiguales, de supra-subordinación, suponen esas relaciones). En la perspectiva del poder que se está desarrollando acá, el foco de atención se desplaza en mayor grado (aunque no

<sup>113</sup> Es importante no perder en la generalización el tratamiento tan cuidadoso y diferenciado que hace Quijano del sistema de castas para dar cuenta de la realidad que se experimenta en las sociedades americanas (sobre todo en la peruana) desde la segunda mitad del siglo xx. Véase Guillermo Rochabrún, ed., *La mesa redonda sobre “Todas las sangres”*, 23 de junio de 1965 (Lima: Pontificia Universidad Católica de Chile/Instituto de Estudios Peruanos, 2000), 19-60.



absoluto) hacia la comprensión de las relaciones raciales (ya desde este momento interpretadas, también, bajo la categoría de color) como una determinante mayor (por ejemplo, a las de clase) en el ordenamiento de la vida. En este sentido, aunque en el estudio sociológico de los agrupamientos que se agotan y mueren en América ya existe un entendimiento de los efectos de poder que se desprenden de las distinciones entre colectividades, aquí el acento está colocado en evidenciar que es la lógica de la explotación basada en la diferencia racial entre dos grandes identidades lo que constituye para este continente la relación de poder fundamental, primigenia y continuada de manera ininterrumpida, desde que en el desdoblamiento de la colonización nacieron América, el capitalismo y la modernidad.

La identidad es un fenómeno de relación y una categoría y no sólo una cualidad de ciertas personas, grupos o sociedades. El poder se coloca generalmente en el centro de esas relaciones. Para los latinoamericanos de hoy, es el tipo de relación de poder que comenzó hace quinientos años y se encuentra aún sin haber sido cancelada.<sup>114</sup>

En teoría, no hay en esa enunciación sobre el papel de las distinciones raciales entre América y Europa nada que no hubiese sido dicho ya por filósofos americanos como Arturo Andrés Roig a mediados del siglo xx.<sup>115</sup> Sin embargo, más allá de esa constatación, el punto elemental que procura resaltar el discurso es la condición de continuidad, de permanencia, que sustenta a esa lógica racial; negando que, con los procesos de independencia formal de las poblaciones de la región, desde finales del siglo xviii, con Haití, hasta principios del xx, con Cuba, se consiguiese la aniquilación ni de la relación ni de su lógica en cuanto tal. Para el discurso, aunque esos procesos revolucionarios e independentistas

<sup>114</sup> Quijano, "¿Sobrevivirá América Latina?...?", 53.

<sup>115</sup> Véase Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: FCE, 1981).

lograron cambiar ciertas correlaciones de fuerzas, reestructurar dinámicas e instituciones, así como eliminar otras tantas sobre las cuales se montaba el funcionamiento de las sociedades coloniales en sus orígenes, en el fondo no cambiaron “las bases históricas que producían el laberinto de nuestra identidad”.<sup>116</sup> Es importante, por lo anterior, comprender que, para el discurso, el cambio de estructuras, instituciones y estrategias de poder en unas escalas (esencialmente las nacionales) introducido por los movimientos emancipatorios en América luego de tres siglos de colonización no implica, en automático, de manera mecánica, que éstos se tradujeran en un desmantelamiento general y de raíz de la relación de poder colonial, esto es, del poder, en sí mismo, fundamentado en el colonialismo.

¿Qué quiere decir esto? A lo que apunta el discurso es a la imperiosa necesidad de introducir en las sociedades americanas una subversión identitaria<sup>117</sup> en la que la cultura dominante (la no-indígena) opere como un marco capaz de contener a toda la multiplicidad, diversidad y potencialidad creativa de las formas culturales indígenas para ponerla en juego y eliminar (fagocitar) sus rasgos excluyentes y opresivos de la diferencia.<sup>118</sup> Es de ahí, de hecho, de donde proviene la enorme atención que coloca sobre la cuestión del Estado-nación y sus formas constitutivas. Y lo cierto es que no es para menos. El Estado-nacional, en su perspectiva, se convierte en un centro de reflexión ineludible porque es el espacio, material e intersubjetivo, en el que cualquier proyecto revolucionario o aspiración de libertad y eliminación de las jerarquías sociales más perniciosas se hace posible, pues en él se pone en juego la idea de totalidad social. Pero totalidad comprendida no como en un sentido totalizante, pues ese es, justo, el uso que

<sup>116</sup> Quijano, “¿Sobrevivirá América Latina?...”, 54.

<sup>117</sup> Véase Quijano, “La tensión del pensamiento...”, 163-171.

<sup>118</sup> Véase Aníbal Quijano, “Arguedas: la banda sonora de la sociedad”, en *Aníbal Quijano, cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selec. de Danilo Assis Clímaco (Buenos Aires: Clacso, 2014), 691-696.

el discurso observa que es dominante en la intelección sobre el Estado que se realiza desde las trincheras de la vulgata marxista.

Acá, por oposición a esa vertiente, lo que se resalta como totalidad tiene que ver con el fundamento del Estado en tanto espacio de dominación concreto, circunscrito a unos límites definidos en los que no únicamente se ordena la vida en colectividad y la distribución material a la que es dado acceder a cada agrupamiento social, sino que, además, se decide la organización social, en general, es decir, las subjetividades a las que les es permitido participar de las decisiones que conciernen a la organización y estructuración de esa totalidad. De ahí la importancia de la disputa por lo público, por oposición a lo privado, y las implicaciones que en su discurrir tiene la prolongada y en ocasiones sumamente reiterativa discusión en torno de la asociación entre racionalidad y poder en el proyecto burgués de sociedad y la necesidad de configurar una racionalidad que libere a todos los agrupamientos sociales de sus sujeciones a las determinaciones de la propiedad privada, en detrimento de la apropiación colectiva de la vida material.

Así pues, recurriendo siempre a la analogía del presente con los acontecimientos que marcaron el ascenso y la hegemonía de la racionalidad instrumental, asociada, fundida, con el poder estatal para hacer de las clases burguesas su principal beneficiario político, el discurso apela, en sus propuestas de desestructuración de las jerarquías sociales y de consecución de una vida en colectividad libre de todo poder, a recuperar mnemotécnicamente las enseñanzas dejadas por los enciclopedistas de la Europa continental en su batalla por resistir al asedio del instrumentalismo de la racionalidad burguesa. En ese sentido, si el socialismo realmente existente fracasó en sus propósitos de prescindir del Estado-nación para hacer de las sociedades que habitan la Tierra sistemas más justos, menos desiguales y garantes de un máximo grado de liberación de los individuos —sin llegar a atomizar al conjunto de la sociedad—, ello se debió a que no fue capaz de restituir la centralidad del Estado-nacional como espacio privilegiado en el cual se juega la totalidad de la vida en comunidad sin, al mismo tiempo, evitar

que en ese acto de restitución se le colasen por detrás, velados, los rasgos más perniciosos de un organicismo cerrado y rígido que si bien es cierto tiene en la disputa por la autoridad central en el seno del Estado-nacional su eje de acción y de reflexión, “en la medida en que postula una estructura cerrada, cuyas relaciones internas son regidas por una congruencia funcional entre sus elementos y entre cada uno de ellos y la totalidad, admite para la sociedad una lógica histórica única que preside el proceso de la totalidad y de cada una de sus partes”.<sup>119</sup> Trascender esa matriz de poder y superar las deficiencias en las que incurrió el socialismo real por eso, significa, en los términos del discurso, debatir las ambigüedades presentes en las nociones de lo público y lo privado en el marco del capitalismo contemporáneo, pero sin desligar ese tema del problema de la integración de los estratos sociales que, en la visión tradicional de ese socialismo histórico, no caben dentro de la categoría de clase social proletaria. Y, en particular, sin desligar esas dos líneas de intelección de las constricciones que esa particular forma de ordenación de la vida pública en sociedad tiene para la cultura y la identidad en América.

### III

Uno de los eventos que más influyó en el orden del discurso a la vuelta del siglo fue, sin duda, el relativo a la conmemoración de los quinientos años de la colonización de América debido, en parte, a que dicho momento llevó a hombres y mujeres, intelectuales de América, a cuestionarse sobre el pasado del continente, el presente en el que se encontraban y el futuro al que debían enfrentarse. Sobre todo, buscando dar respuesta a esa permanente impugnación sobre la identidad de las sociedades americanas y los

<sup>119</sup> Aníbal Quijano, “La razón del Estado”, en *Modernidad en los Andes*, comp. de Mirko Lauer y Enrique Urbano (Lima: Centro Bartolomé de las Casas, 1991), 101.

procesos recorridos, fallidos o triunfantes, en los que se depositó el propósito colectivo de lograr una independencia y una autenticidad propias en todos los órdenes y en cada dimensión de la existencia social. Ello, por supuesto, no significa que la cavilación en América sobre la descolonización comenzara al finalizar el siglo xx o que tuviese en los eventos conmemorativos de los quinientos años su punto de mayor reflexión cualitativa o cuantitativa. Los años sesenta y setenta de ese siglo (característicos de los movimientos de liberación nacional y de descolonización en las periferias globales) fueron de especial relevancia en el desarrollo de ese tipo de analíticas, y dos casos, el de Orlando Fals Borda, con sus reflexiones sobre el colonialismo intelectual,<sup>120</sup> y el de Pablo González Casanova, con su crítica a la superación de la dominación y la explotación globales por la vía de la descolonización de las estructuras económicas y políticas mundiales,<sup>121</sup> guardan un lugar emblemático en ese curso.

El discurso no fue ajeno a esas elaboraciones teóricas, pero el momento en el que se encontraba hacia mediados de los años noventa no se inscribía en ese registro histórico. Conseguir tal distanciamiento implicó tres operaciones analíticas y enunciativas por su parte. Primero, le fue necesario reconocer que algo de las estructuras coloniales fundadas quinientos años atrás, con la conquista de América, aún siguen operando en el presente, a pesar de que esa relación formal entre europeos y no-europeos, en general, y europeos y americanos, en particular, se dio por terminada en diferentes periodos de la historia con las gestas independentistas. Segundo, le fue preciso diferenciar al fenómeno formal, es decir, a aquella “relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados”<sup>122</sup> con el nombre específico de colonialismo, situándolo en espacios concretos (América,

<sup>120</sup> Véase Orlando Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (Bogotá: Nuestro Tiempo-Oveja Negra, 1971).

<sup>121</sup> Véase Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación* (México: Siglo XXI, 1969).

<sup>122</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad...”, 60.

Asia y África), pero sobre todo con temporalidades exactas (de la Conquista a las independencias nacionales) para discernir por qué lo que sigue operando luego de agotada esa fase histórica es distinto de aquella dinámica, de aquel momento y proceso. Tercero, le fue obligado identificar a esa lógica trascendente del colonialismo con una denominación que no remitiera a la formalidad de aquél, lo cual condujo a la categoría de colonialidad.

La distinción entre una cosa y otra, en este sentido, no es arbitraria ni puramente nominal. De hecho, si el colonialismo aparece sin ninguna adjetivación que lo acompañe (como en colonialismo interno), se debe a que en el fondo de esas tres operaciones también se consigue un desplazamiento en la escala de reconocimiento de los sujetos involucrados en las estructuras coloniales: la totalidad de la cultura europea, primero; occidental, después; por un lado, y la totalidad de la cultura americana, por el otro. Y es que, en efecto, aquí la escala espacial y temporal de la explotación que se pone al descubierto se descentra del análisis de clase (aunque sin desconocerlo o negarlo) para colocar en otra dimensión el peso que tiene en la configuración y el desarrollo de las sociedades periféricas el tipo de relación que Europa y el resto de Occidente mantienen con aquellos que no son parte original de su identidad cultural.

Raza y etnia, en línea con las ideas anteriores, se convierten en dos vectores de análisis que si bien es cierto ya se presentaban con anterioridad a este momento de enunciación, acá lo que ocurre con ambas categorías es que adoptan una nueva posición, para pasar a ser ejes de articulación de otros enunciados, cuyo sentido y valor gnoseológico no se explica sino por la comprensión previa del peso que lo racial y lo étnico tienen en la configuración de América.

Es revelador del papel central que aquí se le confiere a la explicación de ambas categorías que, a partir de este momento de enunciación y hacia adelante, se procurará establecer sus trazos genealógicos. En la perspectiva de la colonialidad (ya plenamente entendida como la continuación de la lógica del colonialismo

formal), lo primero que resulta relevante para comprender por qué éste se concentra tanto en la raza y la etnia es que, en el marco del imperativo de establecer su genealogía, sitúa a ambas categorías como dos novedades producto de la invención de América, toda vez que ese específico suceso histórico hizo posible “la producción de nuevas identidades históricas, ‘indio’, ‘negro’, ‘blanco’ y ‘mestizo’, impuestas después como las categorías básicas de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo”.<sup>123</sup>

Dicho sea de paso, aquí, el discurso realiza una suerte de inversión entre materialismo e idealismo, colocando en una posición jerárquica superior, históricamente anterior, al problema de la identidad, frente a la cuestión del capitalismo y su materialidad. De ello da cuenta, por ejemplo, la afirmación en la que sostiene que:

la producción de aquellas nuevas identidades históricas no podría ser explicada por la naturaleza de las relaciones de producción que fueron establecidas en América, ni por las actividades concretas que fueron cumplidas por las gentes que fueron involucradas en las nuevas identidades. El hecho es que éstas se mantuvieron cuando sus portadores cambiaron o fueron forzados a cambiar de roles y actividades concretos y mudaron las formas de trabajo y de explotación. Y eso señala que las diferencias de identidad no dependían, ni eran el resultado, de la naturaleza concreta de las actividades, ni de los roles sociales específicos.<sup>124</sup>

Tal aseveración es, por supuesto, problemática por distintos motivos. Sin embargo, el principal de ellos es que al anteponer la producción de las nuevas identidades a la propia de las nuevas, múltiples y diversas formas de organización y control del trabajo, el discurso pierde de vista que la existencia de aquéllas no se ex-

<sup>123</sup> Aníbal Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en *Aníbal Quijano: textos...*, 83.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 84.

plica sino en función de la existencia de éstos. ¿Por qué, en principio, las identidades occidentales que entraron en contacto con las antecoloniales en América se decantaron por inventar esas nuevas identidades?, ¿cuál sería, en cierto sentido, la causa última que explica ese devenir?

Para el discurso, la respuesta clara es que la invención de esas identidades no se trató sólo de “las diferencias de hecho que se confrontaron entre los conquistadores y los vencidos (por ejemplo, color de la piel, forma y color del cabello, de los ojos, vestimentas, instrumentos, ideas y prácticas sociales)”,<sup>125</sup> habida cuenta de que “esas diferencias habrían podido traducirse seguramente, en los términos actuales, en ‘etnicidades’ y ‘etnicismos’, pero no necesariamente combinados con ‘racismo’”.<sup>126</sup> La cuestión es, no obstante la aclaración anterior, que es justo por esa manera de encadenar los enunciados que soportan la afirmación sobre la novedad histórica del racismo y del etnicismo a partir de la Conquista de América que, lejos de aclarar la preeminencia de la identidad (la dimensión de la idea) frente a la materialidad y sus formas concretas, la hunde aún más en el abismo de su contradicción.

Por principio de cuentas, el discurso argumenta que lo étnico y lo racial son una novedad que se produce con la invención de América. Novedades que, además, nacen siendo, ellas mismas, lógicas jerárquicas, tendentes hacia la estructuración en órdenes de supra-subordinación de la totalidad de las identidades que habitan el mundo, pues no se dieron, como bien existía esa posibilidad, apenas como distinciones étnicas. El problema, por lo tanto, es que no explica por qué, de entrada, esas distinciones étnicas no se dieron así, sino que, por lo contrario, tuvieron lugar desde 1492 como relaciones de poder jerarquizadas y jerarquizantes, con las nuevas identidades americanas en el eslabón más alejado y débil de la cadena.

<sup>125</sup> Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’...”, 84.

<sup>126</sup> *Loc. cit.*



Se entiende que, en parte, lo que se procura hacer aquí es diferenciar la lógica del etnicismo de la que es privativa del racismo, haciendo de esta última la racionalidad jerarquizante de las etnias del mundo. El tema es, sin embargo, que, aunque ese proceder queda claro, cuando se trata de explicar el fundamento histórico, epistemológico, ontológico, de la jerarquía, el vacío explicativo es patente y abrumador. Sabemos que el problema es el poder, pero si la identidad se antepone y trasciende a la materialidad de la vida, sólo por su funcionalidad a la lógica del poder, entonces lo que se convierte en un problema no resuelto en el marco de su enunciación es la naturaleza misma del poder, su fundamento y su utilidad para Occidente, en su relación colonial con el resto del mundo. Y lo que resulta aún más contradictorio de todo lo anterior es que, luego de ser tan insistente en la explotación que sostuvieron las categorías coloniales durante trescientos años de su realización formal, y doscientos años después de su finalización, ya como colonialidad, el discurso termine por no colocar en su justa dimensión dialéctica la relación entre identidad y materialidad del sistema que —él mismo reconoce— también nace con la invención de la americanidad.

En ese sentido, si es verdad lo que sostiene, respecto de que la producción de aquellas nuevas identidades históricas no podría ser explicada por la naturaleza de las relaciones de producción que fueron establecidas en América, lo que al final se obtiene es una absoluta incompreensión del fundamento materialista de las nuevas identidades en América: invenciones y novedades todas ellas que se dieron así porque esa específica estructuración, en su relación con Occidente, era el soporte necesario para establecer relaciones de producción diversas, múltiples, pero todas ellas orientadas a la acumulación de capital (y poder) en Occidente (y sus identidades).

¿No es, acaso, el imperativo de la acumulación de capital lo que hace inteligible el que en el mundo se organizara, a través de la colonización occidental, a la totalidad de las poblaciones del planeta, lo que explica, al mismo tiempo, su posición en determi-

nadas actividades productivas y consuntivas, sus capacidades de ascenso en la escala económica, sus posibilidades de intervención en la vida política y económica de una sociedad, etcétera? ¿Y no es verdad, en esa línea de ideas, que, si al finalizar la colonización formal del mundo la lógica jerárquica y colonial del mundo no se modificó, ello se debe, en esencia, a que la permanencia de esa lógica es lo que sostiene, aún, los roles, las funciones y las posiciones de los distintos actores que alimentan la reproducción ampliada y sistemática del capitalismo contemporáneo?

¿Qué explica que, a pesar de las reiteradas referencias y discusiones que elabora el discurso en torno del funcionamiento del capitalismo moderno, acá esa problemática sea desplazada por otro orden de argumentación sobre las genealogías de lo étnico y lo racial? La respuesta a tal interrogante no es evidente, pero un dato que queda de manifiesto en la presente discusión tiene que ver con que la reflexión sobre el poder adquiere matices ontológicos importantes. La discusión que en Occidente se suscitó a raíz de la determinación de la naturaleza humana o no-humana de los americanos y las americanas es ilustrativo de ello.

No es que algunos de los enunciados que ahora se presentan no estuviesen ya presentes en tiempos anteriores. La extensa reflexión concedida al problema de la representación de la heterogeneidad de poblaciones indígenas en el funcionamiento del Estado-nacional americano lo demuestra. El tema es, antes bien, que eso que el discurso ya venía argumentando y debatiendo desde años atrás ahora adquiere un matiz ontológico que lo hace un elemento de determinación más profundo e indispensable para conceder congruencia gnoseológica a su reflexión general.

A ese rasgo se suma, además, el hecho de que al proceder sobre el trazo genealógico de lo racial se le confiere un estatuto ontológico determinado al poder: el poder es, esencialmente y en lo fundamental, un poder racial, racializado y racializante, fundado por el acto colonial que constituye a América, legitimado por el escepticismo o la incertidumbre de la racionalidad occidental ante la naturaleza humana o no-humana de las poblaciones conquista-

das, y sostenido por la diferenciación de los rasgos fenotípicos de cada miembro perteneciente a una u otra sociedad.

No sorprende, por lo anterior, que el discurso afirme que es “con la formación de América [que] se establece una categoría mental nueva, la idea de ‘raza’”,<sup>127</sup> y que de ese juicio concluya que si bien es cierto que el veredicto sobre la humanidad de los americanos y las americanas se resolvió en favor de América:

desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel ‘inferior’. De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo.<sup>128</sup>

Y es que, al realizar esa operación gnoseológica, lo que en el fondo se consigue es anclar la naturaleza del poder a las raíces profundas de esa pregunta ontológica, que nació con la americanidad, sobre la humanidad de las poblaciones conquistadas. El ser del primer elemento de la ecuación es, así, el ser del segundo: “el colonialismo es un modo de poder de larga antigüedad”.<sup>129</sup> Sólo así se explica el discurso que esas ideas germinales en la relación entre ambos mundos deviniesen en la instauración en escala planetaria de “todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas”.<sup>130</sup>

Ahora bien, en un orden de ideas adyacente, un elemento que adquiere una relevancia no observada con anterioridad tiene

<sup>127</sup> Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’...”, 84.

<sup>128</sup> *Loc. cit.*

<sup>129</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 84-85.

que ver con la centralidad de la discusión en torno de las distinciones entre las dos formas generales del devenir identitario experimentadas en América: la de las civilizaciones conquistadas por las poblaciones ibéricas y la de las civilizaciones conquistadas por las sociedades del Norte de Europa, respectivamente. Y es importante porque, aunque es verdad que esa discusión, para finales de los años noventa del siglo xx, ya era añeja en los círculos de la historia de las ideas en América, en términos de la comprensión del orden del discurso decolonial y las operaciones gnoseológicas que éste construye para estructurar su discurrir y articular las premisas de su enunciación, la distinción que coloca entre ambas formas de colonización plantea todo un nuevo universo de problemáticas. ¿En qué sentido?

Es claro, hasta donde es posible comprobar, que el discurso procura atajar un número importante de debates sobre los múltiples y diversos significados que, a lo largo de trescientos años de colonización y doscientos más de colonialidad, han tenido las referencias a lo étnico y lo racial, tanto en las periferias globales como en las economías centrales del sistema-mundo moderno. Realizar una síntesis de esas tantas discusiones no es, por supuesto, un objetivo que el discurso logre, en parte debido a que ambas categorías son dos de las más ambiguas, imprecisas, mutables y polisémicas del conjunto de términos de los que se vale el pensamiento social moderno para pensar a lo social, pero también, y en especial, porque los usos que se le dieron a cada una en la larga marcha de la colonización (y aún después) tanto en tiempo (contextos histórico-concretos) como en espacios (por actores: naciones, grupos sociales, razas, etnias, etc., específicas), fueron diversos.

Lo importante de ello, no obstante, las limitaciones y las imprecisiones anteriores, es que, de ese conjunto de debates, se extrae el análisis de dos grandes tendencias: la primera de ellas temporal y la segunda de carácter más geográfico. La temporal se refiere al cambio de significación global que sufrieron los términos raza y etnia con la entrada del siglo xx, pasando de una caracterización edificada sobre las diferencias fenotípicas de las poblaciones en

relación con el reconocimiento de que lo que con anterioridad se presentaba ante Occidente como un producto y una determinación de la naturaleza en realidad es y siempre fue resultado de relaciones sociales históricas.

La de carácter geográfico, por su parte, lo lleva a poner de relieve las formas concretas de relacionamiento que se tendieron entre colonizadores y colonizados en América, en función del origen geocultural del cual provenían los conquistadores.

Respecto de la experiencia colonial americana, lo que hoy suele conocerse con los términos de “etnicidad” y “etnicismo”, separado de sus connotaciones estrictamente racistas, probablemente no se registra sino muy pasada la violencia cotidiana de la conquista, acompañando, en ciertos casos, al asombro del descubrimiento de que los “indios” habían vivido en mundos socioculturales desarrollados, inclusive más sofisticados que los que habitaban las pobres y rústicas estepas castellanas anteriores a la conquista americana. Y no se trataba solamente de colosales “imperios” como el inca o el azteca, sino de los complejos universos intersubjetivos de sus habitantes. [...] En las áreas britanoamericanas, el proceso es bien distinto. Cuando los ingleses llegan a Norte América a comienzos del siglo xvii, lo que encuentran son “naciones” entre las poblaciones aborígenes de ese territorio. Y durante la mayor parte del período colonial establecieron con ellas relaciones inter-“naciones”, aunque no del mismo nivel que entre las europeas: comerciaron con las “naciones” indias; hicieron pactos con ellas; y las hicieron sus aliadas en las guerras inter-europeas (ingleses, franceses y holandeses) por la hegemonía en esos territorios. El exterminio masivo de esas poblaciones es posterior a la Independencia o Revolución americana. Sin embargo, cuando los “negros” son incorporados a la nueva sociedad colonial, el tratamiento es bien distinto. Es la idea de “raza” lo que allí cuenta. Y el “racismo” adquiere allí una extrema virulencia. Es curioso a ese respecto, notable en verdad, que cuando los ingleses colonizan África más tarde, lo que allí encuentran son “tribus”. Lo notable de eso es que en esos territorios africanos habitaban sociedades y organiza-

ciones políticas mucho más complejas y desarrolladas que entre los aborígenes de América del Norte en el siglo xvii.<sup>131</sup>

La idea de fondo de ese pasaje no es banal, porque es, de hecho, una de las que más será reproducida con posterioridad por un amplio número de apropiaciones discursivas en el marco del desarrollo de los estudios decoloniales en América. El propio discurso regresará, tiempo después, con insistencia sobre esta reflexión para pulirla, apuntalarla y precisarla ahí en donde más frágil resultó ante la crítica. Pero lo que resulta aún más importante en términos de la genealogía aquí trazada es que hay un punto en el que se abandona la imperiosa necesidad de explicar por qué, si las sociedades occidentales del norte de Europa son aquellas en las que se presenta, originariamente, una fusión más temprana y sólida entre la racionalidad moderna y el poder (sometiendo el segundo a la primera), esto es, una conversión más temprana y pura de la racionalidad histórica en racionalidad instrumental, en el tipo de relación que se estableció en las geografías colonizadas por el norte de Europa el reconocimiento explícito que esas poblaciones dieron a las americanas fue de naciones —aunque en los hechos la referencia no las colocara, necesariamente, en un estatuto de horizontalidad respecto de las naciones occidentales—.

El problema no es menor, porque si bien es cierto que la breve historización que se hace para especificar que con posterioridad a la independencia de las colonias británicas su racismo se hace virulento y de cierto modo más radical que el ibérico, también es verdad que el absolutismo analítico con el que a menudo trata la temática de la modernidad y de la configuración específica de la racionalidad instrumental en el Norte europeo entra en contradicción, o por lo menos en abierto conflicto, con la menor radicalidad y virulencia racial que el discurso observa en los primeros contactos de esas sociedades con las civilizaciones americanas, en particular, y periféricas, en general. Sintomática de esta conflicti-

<sup>131</sup> Aníbal Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’...”, 88.

vidad entre ambas ideas (la relativa a las formas de la racionalidad y la concerniente a las formas de la racialización en América) es la explicación o, mejor dicho, la aproximación interpretativa que ofrece el discurso apelando al reconocimiento de que es el contexto europeo de la Contrarreforma y de la expulsión de las sociedades musulmanas de la península ibérica lo que hace que en la cultura del sur del viejo continente se asiente una mayor radicalidad racial entre los propios iberos. En síntesis:

lo que diferencia a los iberos de los britanos, en su encuentro con los aborígenes de “América”, es que cuando los primeros llegan aquí un siglo antes que los otros, están apenas saliendo de una larga guerra contra los musulmanes y de la conquista de las sociedades arábigas del sur de la Península Ibérica. Esa guerra, en su etapa final se procesa ya junto con las disputas religiosas y políticas que en Europa llevan a la Reforma y a la Contrarreforma. La combinación de ese conflicto intracristiano con el que los enfrenta a los musulmanes probablemente es uno de los factores decisivos que conducen a la exasperación de la ideología religiosa entre los iberos. De ese modo, al término de la guerra con los musulmanes, aquéllos están listos para ser carne de la caldeada y feroz ideología de la Contrarreforma y de la Inquisición, una forma y un momento de resistencia a la modernidad/racionalidad emergente.<sup>132</sup>

Es así como son resueltas, en apariencia, cuestiones relativas a las causas o fundamentos últimos de “por qué los iberos son llevados a polemizar tanto tiempo si los ‘indios’ son bestias o humanos [o sobre] por qué los colonos britanoamericanos al comienzo encuentran ‘naciones’ entre los ‘indios’ de América del Norte y reencuentran después la idea de ‘raza’ para los ‘negros’ y para los ‘indios’”.<sup>133</sup> Pero únicamente en apariencia, porque el problema de fondo permanece, y de hecho se agudiza aún más cuando se

<sup>132</sup> Aníbal Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’...”, 89.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 88.

toma en consideración que, en la historicidad que aquí se traza para describir la bifurcación de la racionalidad de la modernidad en sus dos formas elementales (la instrumental y la histórica), la versión histórica de esa razón se mantiene firme y dominante, profusa de elaboraciones intelectuales y prácticas sociales liberadoras, democráticas, justas, etc., hasta los albores de la Ilustración, építome y acmé de las formulaciones propias de la racionalidad instrumental, instante de consolidación de su hegemonía por sobre otras formas de racionalidad subalternas.

Tal caracterización y periodización, como se observa, es la que entra en conflicto con la radicalidad de la proposición que aquí hace de la cultura contrarreformista del catolicismo occidental, *vis à vis* la cultura de la reforma cristiana en los territorios del norte de Europa, toda vez que, de acuerdo con esa definición que ofrece sobre aquélla, es en la instrumentalidad de la razón en donde se ancla con mayor fortaleza y profundidad la exclusión de la otredad en la configuración de la identidad geocultural occidental. Por eso no queda claro cómo hace el discurso para reconciliar ese análisis con la afirmación tajante de que es el conservadurismo contrarreformista católico —fundamentado en la idea del combate a lo pagano— el que más problemas tiene para lidiar con la otredad, y no así el ascetismo reformista del protestantismo. Menos aún se resuelve la cuestión sobre los motivos que llevaron a los anglosajones emancipados de la corona inglesa a cambiar de manera tan radical su posición inicial de relacionamiento con naciones a una de dominación intensiva y extensiva de otras etnias y razas.<sup>134</sup>

Cualquiera que sea el caso, y con independencia de la irresolubilidad presente en torno del conflicto aquí señalado, lo que es irrecusable es que la ausencia de respuestas y el conflicto mismo

<sup>134</sup> Un contrapunto historiográfico ineludible a esta tesis lo ofrece la obra de Immanuel Wallerstein, para quien resulta cuestionable cualquier automatismo que se haga en relación con la reforma protestante y el desarrollo del capitalismo. Véase Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Trad. de Pilar López Máñez (México: Siglo XXI, 2011).



que se abre no le impide reiterar la idea de que sólo una descolonización del poder global será capaz de producir sociedades nacionales y globales más democráticas, justas y libres. De hecho, llama la atención que en este momento de su enunciación apele a la idea de la nacionalización como sinónimo de descolonización,<sup>135</sup> pues si bien es verdad que el tema nacional y las múltiples y diversas problemáticas que la cuestión abre en América (de manera particular en lo concerniente al problema indígena y al problema negro en la región) son una constante en sus procesos reflexivos, acá lo nacional adquiere un matiz levemente distinto al que la temática general tenía en intervenciones discursivas anteriores.

Al respecto, el discurso señala que el problema de la nación y lo nacional en América, hacia finales del siglo xx, “implic[a] una radical redefinición de la categoría, sacarla de su matriz eurocéntrica, aunque eso no parece viable actualmente. O una destrucción prácticamente total de la diversidad ‘étnica’ o histórico-cultural, para producir una nueva etnicidad global o una única ‘nacionalidad’, en los términos eurocéntricos”.<sup>136</sup> Por qué resignificar, deconstruir, en cierto sentido, la idea de la nación en América es una tarea inviable en el contexto actual, es algo que el discurso no aclara. Sin embargo, lo que sí queda claro es que la respuesta no la sitúa en el recurso de la continuada expansión nacional a la manera en que en Occidente se realiza y que en América y otras geografías con presencia indígena no significa otra cosa que la progresiva eliminación, asimilación y/o homogeneización de la heterogeneidad social y cultural en el marco de una identidad dominante, con pretensiones de validez general para el conjunto de las colectividades que coexisten en determinados límites político-administrativos. El veredicto de ese *impasse*, por ello, es demoledor:

<sup>135</sup> Véase Roland Forgues, “Aníbal Quijano. El tiempo de la agonía”, en *Perú, entre el desafío de la violencia y el sueño de lo posible* (Lima: Minerva, 1993), 287-307.

<sup>136</sup> Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’...”, 98.

no hay ninguna razón que asegure que la descolonización del poder llevaría necesariamente a la formación de una “nación”, en lugar del establecimiento de nuevas identidades, si se quiere, “nacionales”; ni, por consecuencia, a afirmar los actuales “estados-nación”; o a la formación de un “estado-nación” en lugar de uno “plurinacional”; o, por qué no, de nuevos “estados-nación”; o candidatos a ello, disputando, inevitablemente con violencia, espacios de dominación.<sup>137</sup>

Pero lo es no tanto y no sobre todo porque se afirme la imposibilidad inmediata de emprender esa tarea hacia finales del siglo xx. Lo es porque el largo camino recorrido por el discurso hasta aquí siempre tuvo el objetivo central de hacer visible y comprensible, en toda su radicalidad, que las construcciones nacionales son también patrones de memoria,<sup>138</sup> es decir, de recuerdos y de olvidos, por igual, que tienen como resultado final esa suerte de comunidad imaginaria que siempre es susceptible de ser reinventada, de conformidad con las necesidades que de ese patrón mnemotécnico se desprendan en un tiempo-espacio concreto. El enorme mérito que él mismo le concede al Estado-nación americano en el periodo que va desde el final de la Guerra Civil Europea (GCE) hasta la década de los años ochenta del siglo xx da fe de ello. Después de todo, para el discurso ese breve lapso temporal significa, en la comprensión de la historia global del capitalismo y de su larga marcha a través de los siglos, “un periodo más bien prolongado de redistribución relativamente importante de recursos de producción y de estructuras productivas en todo el mundo”,<sup>139</sup> que si bien es verdad que no implicó la cancelación de los “patrones mayores de distribución de poder mundial, esto es, la relación de dominación y de dependencia entre el ‘centro’ y la ‘periferia’, el hecho es

<sup>137</sup> Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’...”, 98.

<sup>138</sup> Forgues, “Aníbal Quijano. El tiempo...”, 294.

<sup>139</sup> Véase Aníbal Quijano, “América Latina en la economía mundial”, *Problemas del desarrollo*, vol. xxiv, núm. 95 (1993), 47.

que cada uno de los términos de esa relación fue profundamente modificado en su composición y en sus características”.<sup>140</sup>

¿Qué razones tendría el discurso para hacer de ese periodo un contexto de redistribución de la potestad del poder en escala global si, como lo ha afirmado desde algún tiempo atrás, la estructura de poder colonial (la colonialidad del poder) es una lógica y una dinámica que desde la cancelación del colonialismo formal no se ha visto fragmentada o si quiera alterada en su constitución, operación y vigencia? ¿No es esa fe puesta en los Estados-nacionales americanos de mediados del siglo un rasgo contradictorio al interior del orden del discurso que entra en conflicto con aquella otra afirmación sobre la virtual inmutabilidad de la colonialidad del poder global?

Para el discurso, lo que hace a ese lapso temporal tan especial y el rasgo que lo convierte en un contexto de reorganización del poder en escala planetaria tiene que ver con la comprobación de que dicha redistribución, sin lugar a duda, no se debía al funcionamiento del propio capitalismo o a la espontaneidad de sus mecanismos de regulación productiva/consuntiva, toda vez que, lejos de eso:

fue la profunda redistribución del poder como secuela de la guerra mundial; de la confrontación rusoestadounidenseuropea o “guerra fría”; de las revoluciones anticoloniales victoriosas; de los “socialismos” en Asia, África y América Latina; de los movimientos y regímenes políticos del *new deal*, socialdemócratas, socialcristianos, en Europa y en Estados Unidos; de los regímenes nacionalistapopulistas que tenían discursos, y en algunos casos prácticas radicales, en todo el llamado “tercer mundo” y en especial en América Latina; de la presión de los movimientos y organismos de los asalariados, en todas partes; de los notables cambios culturales e ideológicos que recorrían el planeta y empujaban a jóvenes, mujeres, poblaciones “de color”, a luchar por la democratización del poder entre los países, entre las regiones,

<sup>140</sup> Quijano, “América Latina en...”, 47.

entre las categorías sociales. No sólo, en consecuencia, en las relaciones entre estructuras institucionales, sino en cada rincón de la vida cotidiana.<sup>141</sup>

¿Fueron esos movimientos, por lo tanto, el paradigma de lo que se comprende por procesos de descolonización del poder?, ¿habría, en consecuencia, que revivirlos, recuperarlos, reactivarlos, actualizarlos en el presente para conseguir una real y profunda descolonización de la estructura de poder global? Las respuestas a ambas preguntas son mucho más complejas de lo que parecen a primera vista, sin embargo, en términos generales, la posición del discurso ante ese periodo y al observar esos fenómenos tiene que ver con refrendar el imperativo por él suscrito en torno a la idea de que no son los cambios en el terreno de la economía (bandera de lucha principalísima de un número importante de los movimientos señalados) los que conducen a una mayor democratización de las sociedades y de los patrones de poder que las movilizan y las atraen.<sup>142</sup> De ahí, por ejemplo, la importancia que concede a tales expresiones de resistencia social, política y cultural, en el entendido de que cada uno de ellos tuvo como centro de su práctica política el participar de la composición y la dirección del Estado, por medio del empuje de regímenes de representación abarcadores de la multiplicidad y la diversidad. Pero también, en esa línea de ideas, la importancia que les confiere al reconocer que, si bien la disputa por las matrices productivas/consuntivas era de vital importancia para su existencia y éxito, sus batallas trascendentales se hallaban en la dimensión de la cultura, de la reproducción de

<sup>141</sup> Quijano, "América Latina en...", 48.

<sup>142</sup> En otra parte Quijano también argumenta que la excepcionalidad del periodo detallado se debe a que fue en esos años en los que se hizo visible que la tensión entre capital y trabajo, dominante en las economías centrales, no se tradujo de manera mecánica en una oposición idéntica en la relación de los centros con las periferias. Véase Aníbal Quijano, "El fin de cuál historia", en *Análisis Político*, núm. 32 (1997), 28.

modos de significación comunes y distanciados de los dominantes que el colonialismo impuso en su larga marcha.<sup>143</sup>

Son esos dos rasgos los que hacen del periodo referido una suerte de excepcionalidad que hacia el final del siglo se vio interrumpida por un movimiento de signo contrario, de reflujo o de retracción de los avances hasta entonces logrados. Y lo son porque en ellos el discurso observa que se vuelve efectiva la autonomía del plano de la política en la vida cotidiana del humano, del ζῶον πολιτικόν, respecto de sus expresiones económicas, por un lado, y de los movimientos sociales de los oprimidos, los explotados, los excluidos, etc., de las bondades de la modernidad en América frente a las capas dominantes de la población, tanto en la escala nacional y regional del continente cuanto en la global. Lo paradójico o trágico de la cuestión es, sin embargo, que a pesar de la potencia que demostraron tener esas expresiones de resistencia social, política, cultural, económica, histórica, etc., de cara al poder dominante de la época y sus sentidos comunes, en ninguno de esos casos las masas lograron transitar hacia prácticas radicales de descolonización de ese poder, pues en ninguno de los casos en cuestión se puso en jaque a la relación que para el discurso es el núcleo que lo moviliza y articula todo: la relación entre europeos y no europeos (y las correspondientes continuaciones o herencias de cada uno luego de la descolonización formal de las periferias globales), en ese preciso nivel de generalidad.

De ahí es que se origina la privativa paradoja de América en relación con el poder colonial: “los dominados pugnan por entrar y están entrando todo el tiempo a la ciudadanía y al mismo tiempo no terminan de entrar y consolidarse en ella. La sociedad latinoamericana es, de ese modo, radical y permanentemente conflictiva”.<sup>144</sup> Pero lo es, habría que subrayar, no de manera

<sup>143</sup> Sobre la primacía de lo cultural frente a lo productivo/consuntivo, véase también su texto sobre el fin de la historia: Quijano, “El fin de cuál historia...”, 29.

<sup>144</sup> Quijano, “América Latina en la economía mundial...”, 53.

homogénea a lo largo y ancho del continente, adoptando las mismas formas y las mismas expresiones, tanto en el conflicto cuanto en las respuestas que a éste se le plantean en cada sociedad nacional, pues la composición poblacional de cada Estado-nación americano y el tipo de vínculos que se establecen entre las diversas razas, etnias y/o colores, de enorme diversidad en la región, son determinantes en la definición de esa conflictividad permanente. El discurso es consciente de eso, y por ello es aquí en donde comienza a introducir una tipología de las sociedades nacionales americanas (y de sus respectivos Estados-nacionales) que en el transcurso de los siguientes años retomará con insistencia, trabajando sobre los puntos finos de esa caracterización que coloca en un conjunto a Argentina, Chile y Uruguay, por ser los espacios en los que la respuesta al conflicto racial emergió, transitó y se agotó en el exterminio de las poblaciones no-blancas, y en otro, a Estados-nacionales en lo que la proporción de poblaciones indígenas y negras no únicamente es mayor que en el resto de América, sino que, además, su conflictividad permanente ha sido históricamente más densa ahí, pues su solución no nació, transitó y se agotó en el impulso por eliminar todo aquello que no fuese blanco.

No está de más anotar que la extrema primacía que le confiere en distintas ocasiones al plano de la política doméstica como causa última y factor de sobredeterminación de las posibilidades de descolonizar el poder dentro de los márgenes de un Estado-nacional determinado se deja ver, con particular profusión, cuando al momento de retomar los casos más cercanos de éxito relativo en el imperativo de realizar esa descolonización se obvia el ejercicio geopolítico de la hegemonía global.<sup>145</sup>

<sup>145</sup> Un ejemplo de lo anterior lo ofrece Quijano cuando vuelve a retomar el ejemplo de México y su guerra civil de principios del siglo xx para mostrar las formas que puede adoptar la descolonización del poder en un Estado-nacional. Véase Quijano, "América Latina en la economía mundial...", 57-58.

## IV

El tránsito del siglo xx al xxi (con especial énfasis en la primera década de este último) es, en términos generales, el último momento de enunciación del discurso decolonial en ciernes, pero también la *Belle Époque* de su discurrir en tanto que es el periodo en el cual los estudios decoloniales comienzan a avanzar en la tarea de instituirse en cuanto tales y articular en su lógica un cúmulo de disciplinas, intelectuales, grupos de trabajo, instituciones, etc., que les confieran grados cada vez mayores de consistencia, de sistematicidad y de legitimidad como una perspectiva gnoseológica válida y necesaria dentro del vasto universo del saber, en general, y del pensamiento social americano, en particular. En ese sentido, son los años, por ejemplo, en los que la red de estudios sobre la modernidad/colonialidad/decolonialidad avanza a pasos agigantados en la estructuración de su agenda de investigaciones. Las reuniones anuales de la red, comenzadas en 2001 y proseguidas a lo largo de esa década, los productos intelectuales que se generaron en esas reuniones y en otras formas institucionales de trabajo colaborativo como los seminarios, los libros colectivos, la fundación de revistas especializadas, el impulso a la creación de departamentos, proyectos de investigación y asignaturas en los centros educativos de los Estados de los cuales eran nacionales las y los intelectuales que conformaban la red, la expansión misma de ésta hacia otras geografías y la fundación de canales de colaboración y comunicación con otras escuelas de pensamiento en otras periferias globales, etc., forman parte del registro biográfico de estos estudios en ese específico tiempo-espacio.

Pero lo es no tanto, y no en primera instancia, porque el ámbito de dispersión del discurso, de sus categorías y sus estrategias enunciativas, *lato sensu*, lograse extenderse con bastante amplitud hacia una multiplicidad y una diversidad de saberes disciplinares y especializados en América y otras zonas periféricas del mundo, sino porque marcó un claro punto de coyuntura a partir del cual la genealogía de su discurrir adopta otros matices y se dispersa por

un número mayor de senderos. Es, sin duda, el último momento de su discurrir porque, por un lado, la vida y la producción gnoseológica de aquella figura a la que los propios estudios reivindicaron como el padre de la teoría decolonial se extingue con su muerte, y por el otro, porque, hacia el final de esa década, el fuerte impulso que habían tomado estos estudios entra en una fase de desaceleración que, de hecho, llevará, con posterioridad, a la disolución del núcleo duro de intelectuales, hombres y mujeres, que fundaron la red modernidad/colonialidad/decolonialidad. Muchas de ellas se dieron, por supuesto, al interior de las academias y/o instituciones similares y/o derivadas, por ser el espacio privilegiado de enunciación del propio discurso. Pero otras se dieron, también, en otros espacios públicos debido, por ejemplo, a coyunturas tan importantes para la región como la muerte del presidente venezolano Hugo Chávez Frías, y la aguda tensión geopolítica que ese evento abrió: entre la asunción de Nicolás Maduro Moros como sucesor de Chávez y la arremetida estadounidense para intervenir el Estado venezolano.<sup>146</sup> O también, en un registro similar, por las

<sup>146</sup> Entre 2018 y 2019 Venezuela (ya con Nicolás Maduro Moros en la presidencia, luego de que Hugo Chávez Frías falleciese), fue objeto de una ininterrumpida campaña de intervenciones geopolíticas e intentos de golpes de Estado que amenazaban con arrastrar al país a la misma condición en la que ya para esos años se encontraban otras naciones (el Brasil de Jair Bolsonaro; la Argentina de Mauricio Macri; el Ecuador de Lenin Moreno, etc.). Los eventos fueron importantes al interior de la red de estudios sobre la modernidad/colonialidad/decolonialidad porque la situación interna del Estado venezolano y los intentos de intervención plantearon a sus intelectuales el imperativo de tomar partido en la disputa, de manera política, concreta, y no ya sólo intelectual en sentido abstracto. La discusión no era simple. En el plano interno, Maduro, sin duda, había cometido demasiados errores que ya para ese entonces atentaban con dismantelar algunos de los pilares más sólidos del socialismo del siglo xx chavista. En el plano regional, por otro lado, Venezuela corría el riesgo de ser intervenida por Estados Unidos (y sus aliados) y volver a un régimen de excepción de derecha. La disyuntiva, sin embargo, no implicaba una ecuación de dos variables mutuamente excluyentes (como si repudiar el intervencionismo y el golpismo significase cerrar los ojos ante los errores y el desaseo doméstico). La discusión general, sin embargo, fue planteada así por las y los miembros de la red, par-



contradicciones de proyectos políticos de avanzada en el espectro ideológico de la izquierda americana (a menudo referida, para la época, como progresista) como lo fue el del Movimiento al Socialismo (MAS), en Bolivia, que redundaban entre las necesidades de contar con un Estado nacional fuerte, capaz de resistir y sobrevivir a las intervenciones geopolíticas de Estados Unidos —resultado de la reorganización del ejercicio del poder gubernamental en el país y su paralelo en la redistribución de las matrices de producción y consumo—, de una parte, y de la otra, la continuidad que algunas de las dinámicas más perniciosas del neoliberalismo tuvieron en el seno de ese proyecto —como subproducto de la construcción de ese Estado fuerte—, continuando, a su vez, la sujeción, la discriminación y la explotación de algunas poblaciones indígenas.<sup>147</sup>

Ello, por supuesto, no significa ni que el discurso, en su esencia, lo sea por la vida de aquéllos y aquéllas en quienes tuvo su genealogía ni que la desarticulación y las fracturas al interior de la red de estudios decoloniales signifique su final. Y es que, el discurso decolonial, como cualquier otro discurso del saber, trasciende ambas dinámicas (hasta el punto infranqueable, claro está, en que ya nadie más enuncie su discurrir). Por ello, si aquí se afirma que el tránsito del siglo xx al xxi es el último momento de enunciación del discurso decolonial en ciernes, esa afirmación tiene que ser tomada en el sentido de que los dos eventos antes señalados (la muerte de la figura paterna y la fragmentación y posterior ruptura

---

ticamente por Edgardo Lander (apostando por el golpismo contra Venezuela) y Santiago Castro-Gómez (problematizando la crisis de la izquierda en el país). Véase Edgardo Lander y Santiago Arconada Rodríguez, “Venezuela: un barril de pólvora”, *Nueva Sociedad*, núm. 269 (2017): 17-26; “Entrevista a Santiago Castro-Gómez: “la izquierda en América Latina nunca tuvo la hegemonía”, *La Trivial* (2019). Disponible en línea: <<https://latrivial.org/entrevista-a-santiago-castro-gomez-la-izquierda-en-america-latina-nunca-tuvo-la-hegemonia/>>.

<sup>147</sup> Aquí también se evidenciaron rupturas intelectuales en la red, cuando desde su interior se acusó a Quijano de llevar a cabo prácticas de apropiación ilegítima del conocimiento producido por comunidades indígenas. Véase Ramón Grosfoguel, “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y ‘extractivismo ontológico’”, *Tabula Rasa*, núm. 24 (2016): 123-143.

de su principal red de enunciación), constituyen, en conjunto, un punto de ruptura de la trayectoria seguida, hasta ese entonces, por el discurso en su lógica más primigenia u original.

La aún vigente incapacidad de aseverar la homogeneidad de los estudios decoloniales en el marco de los aportes realizados por la red modernidad/colonialidad/decolonialidad y la posterior diseminación acelerada y bastante amplia de la perspectiva decolonial hacia otros ámbitos del pensamiento social americano, por ejemplo, dan cuenta de ese hecho de ruptura y de la necesidad de ver a ese tránsito entre épocas como un momento de problematización en el que los recortes, las superposiciones, las sustituciones y empalmes, los desarrollos y las extensiones del discurso mismo demandan ser observadas con cautela, no introduciendo a todo lo que se afirme a sí mismo como estudio decolonial en el mismo marco gnoseológico, instaurando homogeneidades y continuidades ahí en donde no únicamente no las hay, sino que, por lo contrario, lo que más se presenta son discontinuidades, rupturas, distanciamientos, divergencias, etcétera.

Ahora bien, este momento de enunciación implica, para la mayor parte de sus categorías y de sus estrategias de enunciación, sobre todo, una reformulación (y no tanto una continuidad de aquello que ya en algún tiempo pasado se había expuesto), pero también un mayor grado de acendramiento y de sistematicidad, de congruencia interna. En lo concerniente a sus aportaciones a la problemática de la colonialidad del poder, por ejemplo, la categoría pasa de ser casi exclusiva, en su uso, para develar las problemáticas de la cultura en América y sus posibilidades de recreación autónoma, respecto de las constricciones que sobre ella instaure la cultura occidental —y su correlato epistemológico—, a una generalización que implica en su significado a la cultura, la epistemología, el poder, la economía, etc., esto es, todas y cada una de las dimensiones de la existencia humana.<sup>148</sup>

<sup>148</sup> Véase Aníbal Quijano, “Política de la escritura”, *Hueso Húmero*, núm. 33 (1998), 175-178.

En ese sentido, una de las tesis que más se afina aquí es que los tiempos que se viven son los de la crisis de la estructura o patrón de poder que se instauró quinientos años atrás, con la conquista y la invención de América (que también resultó en la invención de Europa y del resto de las entidades geosociales del mundo: Asia, África, Oceanía). La materialización de esa crisis, en esa línea de ideas, estaría dada por la emergencia y la generalización de la globalización que siguió a la división bipolar del planeta, cristalizada, como nunca, en matriz ideológica dominante durante la Guerra Fría. Y es que, en efecto, en su perspectiva, el patrón de poder global que se instaura con la globalización, a la vuelta del milenio, evidenciaría que, en su lógica de funcionamiento, los pilares que sostuvieron a la estructura de la colonialidad, durante la colonización formal de las periferias globales y en los siglos que siguieron a sus independencias político-administrativas, ahora se encuentran en cuestión, sometidos a escrutinio y en un débil equilibrio de fuerzas entre la restauración de su racionalidad y la consolidación de la racionalidad privativa del mundo globalizado.

Es decir, para el discurso, el mundo de la globalización en curso sería, simultáneamente, un mundo en crisis y un nuevo mundo. Lo primero porque el patrón de poder y las estructuras organizativas de ese poder y de la materialidad del planeta fundadas y sostenidas durante quinientos años, a partir de la conquista de América, aun no terminarían de perecer, mientras que el nuevo mundo —cuya lógica de funcionamiento en la dimensión del poder, de sus matrices de organización y de la materialidad de la vida cotidiana es distinta e incluso contrapuesta a la anterior—, aún no termina de nacer. Y lo segundo, debido a que, al ser un mundo en crisis, aquello que imperaba en la experiencia humana durante los quinientos años anteriores ya no es lo dominante, y por lo tanto ya no es su racionalidad la que dirige la trayectoria del conjunto del sistema y de cada una de sus partes.

La globalización, sentencia el discurso, es:

esa contrarrevolucionaria reconfiguración del poder en el capitalismo, conducida bajo la hegemonía del capital financiero, [que] lo que produce es, sin embargo, la tendencia a la creciente reducción de esos márgenes de igual representación política de desiguales intereses sociales en el Estado. En la mayor parte del mundo, en la periferia pues, no se trata solamente de una reducción, en algunos lugares, América Latina por ejemplo, África y Asia, sin duda, está en curso una auténtica reprivatización del control del Estado en manos de los núcleos burgueses más globalizados. No se trata solamente de la ciudadanía, en general, sino, para comenzar, de los rastros de *Welfare State* que las luchas populares habían logrado conquistar.<sup>149</sup>

Al margen de la necesaria discusión en torno al imperativo de precisar qué tanto la globalización supone, al mismo tiempo, una crisis del patrón de poder global constituido con la colonización del mundo, hace quinientos años, y un proceso de reconcentración y/o reprivatización del poder político, estatal, material, simbólico, etc., en los núcleos poblacionales que fueron, de hecho, los que concentraban y centralizaban las decisiones a partir de las cuales se le imprimió su sentido histórico al colonialismo en sus años de auge, y qué tanto es, por lo contrario, la consecuencia lógica e histórica de un cúmulo de dinámicas sociales, políticas, económicas, culturales, etc., puestas en marcha varias décadas antes del estallido del patrón colonial del poder y la emergencia de esa globalización, uno de los principales problemas que se presenta en este momento tiene que ver con los límites y las contradicciones epistemológicas de su analítica del poder cuando se ponen frente a frente esta perspectiva sobre la globalización y la que es, hasta aquí, la más desarrollada y precisa caracterización y conceptualización por él ofrecida respecto del poder.

En efecto, partiendo de una discusión ya anunciada con anterioridad, sobre la manera en que ciertos discursos sociales domi-

<sup>149</sup> Aníbal Quijano, "Un fantasma recorre el mundo", *Estudios Avanzados*, vol. XII, núm. 14 (1998), 79.

nantes comprenden el poder, en general, el discurso decolonial ofrece una categorización del poder vigente, en escala planetaria, que, de acuerdo con su perspectiva 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) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, 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 cambios.<sup>150</sup>

Dicha definición, por principio de cuentas, lo primero que permite es someter a juicio cuatro grandes narrativas o discusiones teóricas dominantes en la producción del pensamiento social eurocentrista acerca del poder:

- a) La visión del liberalismo clásico (que el discurso decolonial sostiene haberse fundado en Thomas Hobbes, en el siglo xvii), según el cual el poder es “la autoridad, acordada por individuos hasta entonces dispersos, [y] lo que ubica [a] los componentes de la existencia social en un orden adecuado a las necesidades de la vida individual”.<sup>151</sup>
- b) Las propuestas del estructuralismo, el estructural-funcionalismo y el funcionalismo (que se presentan como sucesoras del liberalismo clásico), en las que el poder es un elemento práctica e intelectualmente inexistente, toda vez que en

<sup>150</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, comp. de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre/iesco-uc/Instituto Pensar, 2007), 96.

<sup>151</sup> *Loc. cit.*

esas tres perspectivas “la sociedad se ordena en torno de un limitado conjunto de patrones históricamente invariantes, por lo cual los componentes de una sociedad guardan entre sí relaciones continuas y consistentes, en razón de sus respectivas funciones, y éstas, a su vez, son inherentes al carácter de cada elemento”.<sup>152</sup>

- c) El empirismo y el posmodernismo (tomados por él como dos caras de una misma moneda, y hasta cierto punto como perspectivas intercambiables entre sí), “para los cuales no hay tal cosa como una estructura global de relaciones sociales, una sociedad, en tanto que una totalidad determinada y distinguible de otras”, motivo suficiente para sacar de la ecuación general de intelección de la vida social al poder, a cualquier poder.
- d) La propuesta del materialismo histórico (ese al que en momentos discursivos anteriores se hacía referencia a través de las nociones sobre la vulgata marxista, el marxopositivismo, el socialismo real, etc., y que no siempre lograba o buscaba diferenciar del discurso crítico de Marx en sí mismo), en donde “a diferencia de las variantes del liberalismo, no sólo afirma la primacía de uno de los ámbitos —el trabajo y las relaciones de producción— sobre los demás, sino también, y con idéntica insistencia, que el orden configurado corresponde a una cadena de determinaciones que proviene del ámbito primado y atraviesa al conjunto”.<sup>153</sup> Es decir, propuesta en la que el poder no únicamente es pensado por un imperativo intelectual para dar respuesta a las cuestiones de la explotación del trabajo, sino que, más aún, es, en esa específica (y no otra) dimensión de la existencia humana, experimentable en carne y hueso.

<sup>152</sup> Quijano, “Colonialidad del poder...”, 96.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 97.

En ese sentido, afirmar que el poder existe, que es una experiencia en la vida social y no únicamente un problema de mera especulación o cavilación teórica sin sentido, y que el poder no se reduce a la dimensión laboral o económica de la vida humana, son dos de los imperativos que llevan al discurso decolonial a ampliar lo más posible sus nociones sobre lo que en esa específica perspectiva significa realizar una lectura de lo social desde el reconocimiento del poder y sus ámbitos de acción. La discusión es, por supuesto, reducida a un número menor y no necesariamente representativo de propuestas de análisis acerca del poder, formuladas a lo largo de la historia del pensamiento social, en general, y es también, sin duda, en extremo simplista, en el entendido de que ni en esta intervención discursiva ni en las que le fueron posteriores, el discurso se adentra a deshilvanar los nudos problemáticos más finos, densos y complejos en cada una de esas opciones gnoseológicas, identificando contradicciones, tensiones presentes, determinaciones, variaciones y disputas epistemológicas al interior de sus órdenes de enunciación y en sus relaciones con otros discursos, etcétera.

Sin embargo, las dificultades aquí señaladas sobre la relación entre el patrón de poder global en crisis y la crisis misma no proviene de ahí ni de sus propias disputas epistemológicas con el materialismo histórico y las versiones revisitadas del liberalismo ni con el hecho de que ambas discusiones son en extremo simplistas y homogeneizantes. El tema a discusión, antes bien, radica en la propia ontología del poder que ofrece el discurso, pues al caracterizarlo, el poder, todo poder históricamente conocido, es 1) un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto; 2) articuladas en torno de la disputa por el control de:<sup>154</sup>

<sup>154</sup> Es importante aclarar que, luego de una minuciosa revisión de la bibliografía de Quijano, se encontró que el texto al que se remite en ésta y las siguientes cuatro notas al pie de página no aparece en ningún registro de su obra, a pesar de que está firmado por él. El texto en cuestión, no obstante, aparece listado en el repositorio del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político,

- a) el trabajo y sus productos.
- b) la “naturaleza” y sus recursos de producción.
- c) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie.
- d) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento.
- e) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular.<sup>155</sup>

Y todo ello con la finalidad de asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios.

¿Cuál es el problema de esa definición? Que el poder sea visto como una relación social es, sin duda, un acierto, habida cuenta de que ello permite pensar en las formas que su ejercicio adopta en el tiempo-espacio, en sus diferentes escalas y duraciones, así como prefigurar formas alternativas de su realización, de resistencia, de cambio, etcétera. El detalle se encuentra, no obstante lo anterior, en que el poder sigue siendo una relación social de signo negativo, que no tiene otras formas ni otras realizaciones que no sean las de la explotación, la dominación y el conflicto. Esto se agrava, además, cuando se pasa por alto la imperiosa necesidad de distinguir a la dominación del ejercicio del poder: en particular, por las tensiones que se abren cuando entra en la ecuación de ambos factores la violencia.

En cierto sentido, esa problemática bien podría resolverse a partir de una clara y precisa diferenciación entre lo que implica un ejercicio de dominación y uno de poder, toda vez que una vida libre de dominaciones es una utopía realizable, pero una vida libre de ejercicios de poder, no. Sin embargo, la afinidad y la identidad

---

Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI), así como citado y referenciado en un texto de Pablo Quintero: “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina”, *Papeles de Trabajo*, núm. 19 (2010), 1-15. En dicho documento el texto se anota como inédito, pero con fecha y lugar de redacción de 2001, en Lima.

<sup>155</sup> Aníbal Quijano, “La colonialidad y la cuestión del poder” (inédito) (Lima: 2001), 4.



entre ambas categorías es tan sólida en el orden del discurso que, en sus propios términos, se antoja irrealizable (incluso especulativamente). Ello, en parte, se debe a la insistencia tendente a colocar en el centro de atención la densidad y el carácter totalizante de la dominación occidental sobre América, fundada en la lógica y la racionalidad de la colonialidad. El punto es que el discurso mismo no se metió a discutir esas otras cuestiones, a pesar de que en momentos de enunciación anteriores ya se prefiguraban (admitiendo, de hecho, que una sociedad libre de todo poder es impensable e irrealizable).

Más allá de estas consideraciones, no es para nada fútil señalar que la caracterización de las dimensiones en las cuales se realiza el patrón de poder vigente es por demás novedosa en el orden del discurso, pues no únicamente no se hallaba en momentos de enunciación anteriores<sup>156</sup> (algunos, quizás, estaban presentes de manera implícita, como el concerniente a la autoridad pública y al trabajo, en sus formulaciones sobre el control del Estado-nación y del aparato productivo/consuntivo de una economía nacional), sino que, además, al ser presentados esos rasgos, el discurso se confirió un mayor grado de coherencia interna y de sistematicidad analítica. Y es que, en efecto, si se los toma a los cinco rasgos en sus acepciones más generales para luego pensarlas en sus múltiples determinaciones y concreciones específicas, el trabajo, el medio-entorno (la naturaleza), el sexo, la subjetividad y la autoridad (pública) son, de hecho, las cinco dimensiones de la existencia por las cuales atraviesan, a partir de las cuales se deprenden o alrededor de las cuales se articulan prácticamente la totalidad de los comportamientos humanos, en sus múltiples y diversas formaciones y escalas espaciales-temporales.

<sup>156</sup> Al respecto, es notable, por ejemplo, que las discusiones en torno del género y del sexo (categorías a menudo usadas de manera intercambiable y siempre ambivalente por parte de Quijano, desde sus primeras formulaciones) fueron abordadas por primera vez con detenimiento, en su texto. Véase Aníbal Quijano, "¡Qué tal raza!", en Palermo y Quintero, *Aníbal Quijano: textos...*, 98-106.

Definirlos en y por sí mismos, y en lo concerniente a sus productos, es otra forma de explicar la manera en la que se le confiere un sentido, una orientación o trayectoria a la totalidad de la vida en un horizonte histórico determinado. No es en vano, por ese motivo, que, para el discurso, en el actual patrón de poder colonial global lo realmente notable de su naturaleza sea el que “elementos, experiencias, productos, históricamente discontinuos, distintos, distantes y heterogéneos puedan articularse juntos, no obstante sus incongruencias y sus conflictos, en la trama común que los urde en una estructura conjunta”.<sup>157</sup> Ahora bien, si se observa con detenimiento a esa excepcionalidad de la estructura (o patrón) de poder vigente, los rasgos que se obtienen de ella son, en un orden más o menos jerárquico:

- a) El criterio elemental y fundante de la clasificación de las poblaciones en el colonialismo y en la colonialidad está dado por la institución de la raza.
- b) Dicha instauración significó, para las poblaciones colonizadas, el despojo de sus identidades antecoloniales y su sucesiva sustitución por una identidad negativa de conjunto; mientras que para las poblaciones colonizadoras implicó la instauración de una identidad positiva de conjunto.
- c) Dicha clasificación es el eje de la distribución de las poblaciones en cada geografía del planeta, a partir de ella “se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada período, las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de género”.<sup>158</sup>
- d) Con el tiempo, dichas identidades, positivas y negativas, se reprodujeron sistemáticamente, fundando, además, una

<sup>157</sup> Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación...”, 98.

<sup>158</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Dispositio*, vol. xxiv, núm. 51 (1999), 140.

- relación de supra-subordinación entre las blancas y las no-blancas, con las primeras en la cúspide de la relación.
- e) El universo de instituciones que le dan forma a la vida moderna opera bajo la lógica del sostenimiento indefinido de esa clasificación, distribución y jerarquización de las poblaciones alrededor del planeta.
  - f) Las sociedades colonizadas y sus herederas fueron reducidas, por sus opuestos en la ecuación colonial, a comunidades campesinas e iletradas, salvo algunas excepciones, en las que a miembros de esas comunidades colonizadas les fue permitido acceder a la palabra escrita en la lengua de sus dominadores, el resto permanecieron (y permanecen) en esas dos condiciones.
  - g) Las sociedades colonizadas fueron impedidas de objetivar sus propias representaciones simbólicas y otras experiencias subjetivas de manera autónoma.
  - h) Cualquier expresión objetiva de sus representaciones simbólicas y subjetivas fue obligada a estar mediada por los patrones de expresión propios de las culturas colonizadoras.
  - i) Las comunidades colonizadas fueron obligadas a abandonar el ejercicio de sus relaciones con lo sagrado propio; los colonizados y las colonizadas fueron obligados a reproducir como sentido común dominante en su propio imaginario colectivo una imagen deshonrosa de sus propias representaciones de lo sagrado.
  - j) Sus formas de intercambio fueron reprimidas y sometidas a los dictados de las necesidades de reproducción del capital.
  - k) La conflictividad entre colonizados y colonizadores se convirtió en un rasgo inherente de su mutuo relacionamiento, razón por la cual las resistencias populares de las masas colonizadoras son múltiples y sistemáticas a lo largo de la historia colonial.
  - l) Los estratos sociales dominantes en las sociedades colonizadas se vieron forzados a establecer un lazo de dependen-

cia estructural con sus propios colonizadores occidentales para mantener su dominación local.

- m) Las identidades colonizadas fueron también sometidas a la perspectiva eurocéntrica de conocer y saber el mundo, colonizando, así, simultáneamente sus propios conocimientos y epistemologías.<sup>159</sup>

Si se los mira con atención, uno de los rasgos que más llama la atención es que el poder aparece con bastante frecuencia como una suerte de variable independiente, de exterioridad autónoma que determina, de acuerdo con necesidades que son siempre autorreferenciales, la trayectoria a seguir por el resto de los elementos. Así lo hace notar, por ejemplo, la permanencia de la siempre compleja relación entre poder y capital, en la que el discurso implica que son las necesidades del poder las que van determinando en el tiempo-espacio la distribución a seguir por parte de la población en la matriz de producción material, esto es, son las necesidades del poder las que definen los cambios en la articulación de la clasificación racial de la población con sus funciones en la producción capitalista. Ello, en los hechos, significa que el poder (en abstracto) tiene necesidades propias que son independientes de las del modo de producción, inclusive ahí en las dimensiones de la existencia humana en las que se realizan las necesidades privativas del capital: la dimensión del trabajo humano.

La crítica a dicho postulado, por supuesto, no comienza, transita y se agota en el mecanicismo economicista cuya burda representación más vulgarizada (y menos exacta) es la de la relación entre la estructura (económica) y la (o las) superestructura (o superestructuras) no-económica: el derecho, la política, el saber, la ideología, etc. Más bien, una crítica mucho más acertada que la reproducción de ese superfluo automatismo tendría que apuntar al

<sup>159</sup> Todos los puntos enlistados son una síntesis de catorce puntos establecidos por el propio Quijano, en un esfuerzo de simplificación y sistematización de sus exposiciones en torno de la colonialidad del poder. Quijano, "Colonialidad del poder...", 137-148.

reconocimiento de que, si bien es cierto que las relaciones individuales al interior de una colectividad, la presencia de ejercicios de poder desligados o con un margen de autonomía relativa se suceden todo el tiempo, en distintos tiempos y espacios, también es verdad que en términos estructurales, de aprehensión del funcionamiento de la totalidad social, el principio productivo/consuntivo y las necesidades productivas/consuntivas de una colectividad siempre anteceden (lógicamente) al resto de relaciones sociales, aunque en los hechos su real manifestación sea, siempre, dialéctica, sin ninguna clase de primacía histórica y/o temporal. Conceder en las palabras del discurso, cuando afirma que son las necesidades del poder las que definen los cambios en los roles productivos, por lo tanto, significaría aceptar que el poder (cualquier poder) responde a una metafísica meta-histórica, como si fuese, de hecho, un *a priori* histórico que además se basta a sí mismo para existir.

La problemática terminológica y categorial se hace aún más visible, incluso, cuando se pone en perspectiva que el discurso designa a un par de experiencias colectivas y de contextos históricos como ejemplos de esfuerzos concretos de descolonización del poder, partiendo del supuesto de que en esos ejemplos se consiguieron conquistas sociales (materiales, políticas, culturales, simbólicas, etc.) que condujeron a una mayor democratización de la vida en sociedad (o que tendieron hacia ella). ¿Acaso no es consciente el discurso de que la democratización política, cultural, económica, simbólica, etc., es posible sin que por ello se eliminen las relaciones de poder entre las partes?, ¿no se funda, en cada uno de esos casos, un nuevo ejercicio de poder?, ¿no adopta ese ejercicio nuevas formas de conformidad con los tiempos y los espacios cambiantes en los que opera?

La experiencia histórica de América muestra, por ejemplo, que incluso en contextos de democratización de las relaciones sociales el poder como mediación, su ejercicio, permanece, aunque sus contenidos sean otros y sus formas también. ¿Descolonizar a la colonialidad del poder significaría, en consecuencia, eliminar cada una de esas lógicas de poder, en su singularidad?

Quizás, en una lectura adyacente, también valdría cuestionar si lo colonial sólo es tal cuando la relación se da entre los pares con tanta insistencia señalados por el discurso: el blanco frente al no-blanco, el varón frente a la mujer, el occidental frente al no-occidental; o si también es colonialidad del poder cuando se incluye en la ecuación a pares como el de los padres y las madres ante sus hijos e hijas, el del clérigo ante sus fieles, el del médico/ la médica ante el enfermo/la enferma, el del psiquiatra/la psiquiatra ante los locos/las locas, etcétera.

Es claro que el discurso no concibe al poder como una mediación de la conducta humana en general, sino como interferencia, bloqueo o elemento de contención y exclusión de la representación y la participación social, individual y colectiva, en lo tocante a la conducción de la política y la economía de una nación. Por eso el avance en la democratización de las relaciones sociales es siempre democratización en las dinámicas políticas y económicas de un Estado-nacional, aunque el conseguirlo signifique que dicha democratización es una válvula de escape para alguna tensión en el capitalismo contemporáneo, o bien que incluso el conseguirla, con independencia de su funcionalidad para sostener o intensificar e incrementar la acumulación, concentración y centralización de capital, el conquistarla no significa, automáticamente, que se logró desarticular el patrón de poder.

De lo primero es ilustrativo, por ejemplo, el caso del ingreso de millones de mujeres a la vida laboral, en el capitalismo de la posguerra, desde la mitad del siglo xx hacia adelante, que a pesar de ser una conquista en la cual se vieron empeñadas un sinnúmero de resistencias y disputas propias del movimiento de mujeres al rededor del mundo, no por ello deja de ser verdad que gran parte de esa conquista colectiva se debió a la necesidad del capital de reconfigurar las matrices de producción y consumo en distintas geografías del planeta, debido al agotamiento de las lógicas que habían sostenido al capitalismo industrial hasta antes de la GCE. Sobre lo segundo, son numerosos y notables los ejemplos que ofrece la historia global reciente —en términos del avance de la

mercantilización de la vida en colectividad— que dan cuenta de cómo una mayor representación y participación en las dimensiones política, económica, simbólica, cultural, etc., no son sinónimos de desestructuración del patrón de poder del capitalismo. Es justo ahí en donde se revela la mayor fractura de la analítica del poder del discurso decolonial, pues se evidencia que trascender la negatividad del poder se consigue a través de un ejercicio de positividad (un poder que no excluye sino que incluye, que no disgrega, sino que integra,<sup>160</sup> que no bloquea, sino que abre, que no restringe, sino que amplía,<sup>161</sup> que no prohíbe, sino que permite, que no encubre, sino que transparenta y devela,<sup>162</sup> etc.) o por medio de los ajustes del capital a sus estructuras de funcionamiento, cuando es necesario.

El discurso tiene claro que la trayectoria histórica del patrón de poder vigente lleva consigo la marca de la restricción, la exclusión y la represión de todo lo que sea de signo contrario y que no coadyuve a la reproducción ampliada y sistemática de su propia lógica. Lo cual es cierto. Sin embargo, el detalle fino que muestra la deficiencia en ese proceder analítico es que omite por completo el pensar al capitalismo en su radicalidad: como un sistema totalizante que no únicamente favorece, alimenta y potencia aquellas dinámicas sociales que favorecen la existencia de la relación capital-salario en favor del primer elemento de la ecuación, sino que, por lo contrario, es un sistema que de hecho invierte enormes cantidades de energía en hacer proliferar alternativas a su funcionamiento, abierta y francamente contrarias al núcleo duro de su dinámica porque es ese dinamizar el desarrollo de las alternativas, en el plano especulativo y en el praxiológico, lo que le permi-

<sup>160</sup> Véase Byung-Chul Han, *Psicopolítica*. Trad. de Alfredo Bergés (Barcelona: Herder, 2014).

<sup>161</sup> Véase Slavoj Žižek, *Acontecimiento*. Trad. de Raquel Vicedo (Madrid: 2018).

<sup>162</sup> Véase Eduardo Grüner, “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek”, en Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Trad. de Moira Irigoyen (Buenos Aires: Paidós, 1998), 11-67.

te a la totalidad del sistema renovarse continuamente, encontrar puntos de fuga para algunos de sus procesos que con el tiempo se vuelven insostenibles bajo la misma lógica de funcionamiento.

¿No es, acaso, eso lo que significa que el discurso declare que “el poder, sobre todo en el capitalismo, requiere excluir de la perspectiva cognitiva todo aquello que en la realidad lo cuestiona o lo desafía”?<sup>163</sup> ¿Y no es esa afirmación, en última instancia, la constatación de que el discurso ve en el poder una relación puramente negativa, siempre represiva, opresiva y excluyente? Y, sin embargo, la plasticidad del capitalismo, sus capacidades de adaptación y de mutabilidad ante sus periodos de más aguda crisis (siendo él mismo un sistema en y de crisis), desplegada por éste a lo largo de quinientos años, alrededor del mundo, no se explica salvo por la dialéctica que lo moviliza: entre la permanente destrucción de la vida en sus raíces más profundas y la necesidad de prolongar lo más posible esa vida aniquilable para proseguir con su destrucción.<sup>164</sup>

¿Qué explica este proceder del discurso y las conclusiones a las que llega? Seguro un primer elemento explicativo tiene que ver con su ya mítica insistencia de apartarse lo más posible (en ocasiones dogmáticamente) del discurso crítico de Marx (quién por lo demás no aparece citado ni recuperado, más allá de menciones superficiales a su obra, en el grueso de sus intervenciones, salvo aquélla en la que se retoman pasajes completos del *Manifiesto del Partido Comunista*), en particular, y del marxismo y sus discusiones en el siglo xx, en general. Pero más importante que ello es que, aunque a lo largo de su existencia el discurso procura historizar a las explicaciones que da sobre la configuración y la vigencia de larga duración de la colonialidad del poder, al final, la lectura que tiene del capital y del capitalismo termina, como en la analíti-

<sup>163</sup> Quijano, “Un fantasma recorre el mundo...”, 80.

<sup>164</sup> Al respecto, resulta interesante la observación dada por Bolívar Echeverría sobre la necesidad que tiene la autovalorización del valor, el capitalismo, en general, de promover permanentemente la reproducción de formas sociales no capitalistas. Véase Bolívar Echeverría, *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos* (Bogotá: Desde Abajo, 2011).



ca del poder que propone, sustancializando lo que en realidad es histórico.

Dos de los pasajes más emblemáticos del orden de su discurrir, al respecto, lo evidencian. En el primero, sentencia:

las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar.<sup>165</sup>

Mientras que en el segundo arguye:

no hay nada en la relación social misma del capital, o en los mecanismos del mercado mundial, en general en el capitalismo, que implique la necesidad histórica de la concentración, no sólo, pero sobre todo en Europa, del trabajo asalariado y después, precisamente sobre esa base, de la concentración de la producción industrial capitalista durante más de dos siglos. Habría sido perfectamente factible, como lo demuestra el hecho de que así ocurriera en verdad después de 1870, el control europeo-occidental del trabajo asalariado de cualquier sector de la población mundial. Y probablemente más beneficioso para los europeo-occidentales.<sup>166</sup>

En ambos casos, lo que ocurre es que al capitalismo se lo presenta y se lo analiza no como histórica y concretamente es, fue y ha sido en la larga marcha de su existencia, sino que se procura hacer de él una sustancia, un *a priori* histórico cuya lógica es independiente de las determinaciones y las mediaciones sociales e históricas que en efecto se dieron y sucedieron para constituirlo en lo que es. Y la cuestión es que, al hacerlo, no únicamente se elimina de la

<sup>165</sup> Quijano, "Colonialidad del poder...", 112.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 115.

ecuación de su intelección, de su total cognoscibilidad, “cómo ha sido realmente el capitalismo en la práctica, cómo ha funcionado en cuanto sistema, por qué se ha desarrollado de la manera en que lo ha hecho y a dónde conduce en la actualidad”,<sup>167</sup> sino que, además, al capitalismo mismo se le despoja de su naturaleza histórica, y por lo tanto finita. Para un discurso que con frecuencia insiste en la finitud de lo relacional, en las posibilidades del cambio que se presentan cuando se comprende que el todo capitalista y su patrón de poder colonial son invenciones sociales (y como toda invención son sustituible por otra o simplemente renunciables), llegar a dicha conclusión, con tal de reafirmar esa pretendida autonomía estructural del poder ante el funcionamiento del capital y de sus sujetos constituye, de cierto modo, una aporía y una traición al fundamento mismo de su propuesta de comprensión de la colonialidad del poder.

Ahora bien, para que el capitalismo funcione, precisa de un conjunto de instituciones por medio de las cuales el sistema sea capaz de concretizar sus dinámicas en espacios-tiempos delimitados. Y esas instituciones son, para el discurso decolonial, tres: *a*) la empresa, *b*) el Estado-nación y, *c*) la familia burguesa, toda vez que ellas “ordenaron las relaciones sociales, culturales y políticas básicas en el trabajo, en el Estado y en la familia”.<sup>168</sup> Más allá de la evidente tautología de la reflexión plasmada en el pasaje anterior (en donde las tres instituciones fueron las encargadas de ordenar las relaciones sociales, culturales y políticas básicas en ellas mismas), en lo que es importante de escudriñar y estudiar con detenimiento es el papel que cumplen las tres en la reflexión, pues si ellas son la triada constitutiva de la colonialidad del poder capitalista, es claro que una descolonización del poder global re-

<sup>167</sup> Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*. Trad. de Pilar López Máñez (México: Siglo XXI, 1988), 1.

<sup>168</sup> Aníbal Quijano, “Estado-nación, ciudadanía y democracia”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selec. de Danilo Assis Clímaco (Buenos Aires: Clacso, 2014), 614.

quiere (por lo menos en teoría, y siguiendo la línea de ideas aquí planteada) transitar por su reconstitución o reformulación.

Sobre la primera y la tercera (la empresa y la familia burguesa), sin embargo, el discurso no ahonda en sus problematizaciones, salvo por un par de referencias y breves discusiones articuladas, en el caso de la segunda, a la introducción del análisis del sexo y el género como una dimensión de realización de la colonialidad del poder y, en el de la primera, al rescate del problema de la explotación de la fuerza de trabajo en la historia del capitalismo moderno. El segundo elemento, la segunda institución, sin embargo, es sin duda a la que más tiempo y esfuerzo le dedica (no únicamente en este momento de enunciación, sino a lo largo de su genealogía) por una diversidad de motivos, pero que aquí de nueva cuenta remite a la centralidad de la noción de totalidad, del espacio y el tiempo compartido por poblaciones constitutivamente heterogéneas y diversas, en la configuración de cualquier alternativa al patrón de poder vigente alrededor del planeta.

El primer punto a poner de relieve sobre la temática en cuestión es el concerniente al reconocimiento de que la forma del Estado-nación moderno, su fenomenología histórica concreta, específica, tal y como se ha experimentado dentro del marco del capitalismo moderno, además de ser privativa de las necesidades del capital (pues Estados y naciones, argumenta, existen desde mucho tiempo antes de la emergencia del capitalismo),<sup>169</sup> está dada y se conduce por la forma en la que el pensamiento eurocentrista lo piensa, es decir, la forma actual de esta institución, en América, responde a que históricamente, en el continente se lo pensó y se lo sigue pensando desde el punto de vista del saber eurocentrista, a través, en consecuencia, del crisol de la colonialidad del saber. De

<sup>169</sup> De esa novedad, además, Quijano extrae una especie de tipología para la cual nunca explicita los criterios de su elaboración ni las problematizaciones que se abren en el encare capitalismo, Estado, política y gobierno. Véase Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, globalización y democracia", en *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia* (Caracas: Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, 2001), 25-60.

ahí se sigue, entonces, que lo que se entiende por Estado-nación moderno y lo que se busca en su constitución, consolidación y funcionamiento es, en realidad, lo que el saber eurocéntrico piensa que es la verdadera constitución, la verdadera consolidación y el verdadero funcionamiento de un Estado, cualquier Estado. Todo lo que se salga de esa norma pasa a ser, en virtud de ese principio de intelección, una deformación, una distorsión, una mala adaptación (y/o similares y/o derivados) de la forma elemental: la occidental.

De ese punto de partida el discurso extrae dos consecuencias: un esfuerzo de historización del proceso por el que la forma Estado-nación atravesó en América (y Estados Unidos)<sup>170</sup> hasta, por lo menos, mediados del siglo xx, cuando la trayectoria de la nacionalización de sus respectivas sociedades se estancó y entró en crisis; por otro, la ampliación y la precisión de una tipología que

<sup>170</sup> Siguiendo esa idea es que, en estas líneas, permanentemente se defiende el reconocimiento de que Estados Unidos no es parte de América y que su identidad no es, por ningún motivo, americana. Las razones de ello son, por supuesto, múltiples, sin embargo, la principal de ellas es que el proceso de constitución colonial de su identidad no es el que de hecho se siguió en el resto del continente. ¿Significa esto que la estadounidense es una identidad cultural y una entidad geosocial sin identidad? No. La estadounidense es, por supuesto, una identidad y una entidad concreta, históricamente determinada y singularizada. El tema de fondo en esta apreciación es, antes bien, que al definir a toda América a partir del contorno geográfico del continente que así se denominó en el proceso de invención de la americanidad, extendiendo sus límites a la totalidad de su geografía supraoceánica, se pasa por alto el hecho de que la identidad cultural y la entidad geosocial americana (la americanidad) no respondió, ni en sus orígenes ni en la larga marcha de su toma de conciencia (autoconciencia y conciencia de ella en la conciencia occidental, en general; europea, en particular) a esa delimitación continental, tomando a la gran masa supraoceánica como una unidad en y por sí misma. En esa línea de ideas, hablar de una América anglosajona y de una América Latina hace sentido sólo cuando se sustancializa a América en su constitución geográfica, y nada más en ello, eliminando de la ecuación el trauma de su constitución cultural, histórica, política, económica, etc.; como si América fuese América sólo por su geografía, mucho antes y al margen de la doble toma de conciencia de sus civilizaciones y la relación que con éstas establecieron Europa y Occidente.

ya en momentos de enunciación anteriores estaba presente, pero que acá es expuesta a partir de otras coordenadas y de lo que se supone que son bases argumentativas más sólidas e históricamente fundadas. En ese sentido, respecto del primer punto, lo que el discurso observa es que la construcción de los Estados-nacionales en América siempre siguió una trayectoria que no era la de la realidad y las complejidades experimentadas en la propia América, sino que, por lo contrario, siempre fue un movimiento de adecuación de la realidad social, política, histórica, cultural, institucional, administrativa, jurídica, etc., de la región al molde estatal que Europa originó a sus propias estructuras estatales y andamiajes gubernamentales.

La historia de esa adecuación o adaptación, no sobra señalarlo, es, por supuesto, la de la nacionalización de las poblaciones concentradas en unos determinados límites territoriales (jurídica, política y administrativamente delineados) a partir de la racionalidad de la progresiva homogeneización de lo que históricamente era diverso en el continente. En otras palabras, es la historia de la constitución de identidades nacionales a partir del principio de la eliminación de la diversidad y la diferencia (cultural, política, económica, histórica, identitaria...) en pos de la consecución de unidades cada vez más integradas y unitarias (de cierta forma idénticas a sí mismas). De ahí al establecimiento de una tipología de las formas de Estado en América, vistas no desde cualquier punto de vista, sino desde la comprensión de cómo el eurocentrismo piensa al Estado-nación moderno y de las implicaciones que la reproducción de esa base epistemológica tuvo en las sociedades americanas, hay tan sólo un paso. Y es uno, de hecho, que lleva al establecimiento de tres grandes conjuntos o experiencias históricas:

- a) Estados Unidos;
- b) Cono Sur y mayoría blanca;
- c) Mayoría india, negra y mestiza.

Ahora bien, de acuerdo con el discurso, visto desde la situación del eurocentrismo, únicamente el caso de Estados Unidos es un caso de éxito en el objetivo de lograr constituir un Estado-nación moderno; en el conjunto del Cono Sur, por su parte, lo que se habría logrado es una suerte de réplica disminuida (o por lo menos con un cúmulo mayor de fallas que alejarían al Estado-nación allí instaurado de su tipo ideal), y en el tercer caso, el fracaso o la imposibilidad del moderno Estado-nacional sería la norma ¿Por qué? En términos un tanto simples, el mínimo común denominador a todos los casos de éxito hunde sus raíces en el grado de homogeneidad racial alcanzado por las estructuras estatales en cada una de las situaciones planteadas. Así, por ejemplo, Estados Unidos es una suerte de modelo acabado y llevado a buen puerto porque el desarrollo de su historia colonial presenta dos rasgos irrepetibles en el resto de la región: *a)* sus primeros contactos con las civilizaciones autóctonas del continente fueron inter-naciones; *b)* el mayor grado de exclusión y exterminio de las poblaciones no-blancas terminó por crear un Estado-nacional poblacionalmente más homogéneo (o, por lo menos, menos diverso y heterogéneo), lo cual, en última instancia, derivó en que el Estado estadounidense naciese, desde sus orígenes, como un Estado-nación moderno que además era democrático, toda vez que, al ser las poblaciones no-blancas minorías cuantitativas y cualitativas, los niveles de democratización del poder y de la producción material de la vida fueron más amplios entre el resto de la sociedad.

Así pues, en perspectiva eurocéntrica:

a pesar de la relación colonial de dominación entre blancos y negros y del exterminio colonialista de la población india, dada la condición abrumadoramente mayoritaria de los blancos, es inevitable admitir que dicho nuevo Estado-nación era genuinamente representativo de la mayoría de la población. Esa blanquitud social de la sociedad norteamericana fue incluso más lejos con la inmigración de millones de europeos durante el siglo XIX. [...] Eso fundó para los blancos una par-

ticipación notablemente democrática en el control de la generación y la gestión de la autoridad pública.<sup>171</sup>

Para el segundo caso, el primer conjunto de Estados americanos (Argentina, Chile y Uruguay), por su parte, el discurso interpreta el proceso de su formación en los siguientes términos (sin perder de vista que es una lectura desde el eurocentrismo):

la situación en los países del llamado Cono Sur de América Latina (Argentina, Chile y Uruguay) fue similar a la ocurrida en Estados Unidos. Los indios, en su mayoría, tampoco fueron integrados a la sociedad colonial, en la medida en que eran pueblos de más o menos la misma estructura que aquéllos de Norteamérica, sin disponibilidad para convertirse en trabajadores explotados, no condenables a trabajar forzosamente y de manera disciplinada para los colonos. En esos tres países, también la población negra fue una minoría durante el período colonial, en comparación con otras regiones dominadas por españoles o portugueses. Y los dominantes de los nuevos países del Cono Sur consideraron, como en el caso de los Estados Unidos, necesaria la conquista del territorio que los indios poblaban y el exterminio de éstos como forma expeditiva de homogenizar la población nacional y de ese modo facilitar el proceso de constitución de un Estado-nación moderno, a la europea.<sup>172</sup>

El mayor grado de nacionalización alcanzado por sus respectivas estructuras estatales, por lo tanto, se debe a esas dinámicas de expulsión o aniquilación de las poblaciones no-blancas, que además estuvo reforzado por la promoción de la inmigración de estratos blancos desde Europa. La diferencia con Estados Unidos es, no obstante, lo anterior, que la concentración del poder político y de los recursos de producción de la vida material se dio en pocas

<sup>171</sup> Quijano, "Colonialidad del poder...", 140.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 141-142.

manos, degenerando lo que en Estados Unidos se consolidó como una democracia en una oligarquía:

el proceso de homogeneización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica como característica y condición de los Estados-nación modernos fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino por la eliminación masiva de unos de ellos (indios, negros y mestizos). Es decir, no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población.<sup>173</sup>

Llama la atención, a propósito de la exposición de estos dos casos, que la insistente división hecha por el discurso entre colonialidad y racismo y modos de producción y formas de control del trabajo, acá no nada más se hace más tenue, sino que, inclusive, llega a invertirse por un instante, toda vez que, al explicar las causas de las diferencias entre las poblaciones indias y las negras en la construcción del Estado estadounidense, por ejemplo, se suscribe la idea de que fueron las necesidades del capital las que impulsaron y sostuvieron la colonización blanca (estadounidense) sobre las sociedades negras (principalmente africanas). Es decir, acá, a diferencia de lo que ocurría en otras ocasiones, el fundamento del colonialismo de una sociedad sobre otra es de carácter estrictamente económico. De igual manera resulta inquietante que, al sostenerse en esa línea de reflexiones, no se termina de responder por qué, si se supone que la racionalidad instrumental se identificó de manera más firme e inmediata con los ejercicios más perversos del poder en las poblaciones anglosajonas (del norte de Europa), en sus relaciones con las poblaciones autóctonas del norte del continente, los colonos, al contrario de lo que hicieron sus pares latinos (principalmente latinos y lusitanos) en el sur, establecieron, de

<sup>173</sup> Quijano, "Colonialidad del poder...", 143.



entrada, contactos de horizontalidad, antes que de jerarquización y colonialismo formal.

¿Qué sucede, pues, con el resto de los Estados-nacionales de América? Por principio de cuentas, valdría la pena aclarar que, aunque esta fórmula el discurso la hace extensiva al resto de países de América que no se hallan en los dos casos anteriores (el caso de Canadá es interesante por su ausencia en la reflexión), la realidad es que sólo las experiencias de Bolivia, Perú, México (y en ocasiones Haití) son las que aparecen con mayor frecuencia. No se tiene absoluta certeza, en ese sentido, de lo que sucede en Ecuador, Paraguay, Brasil, Colombia, Venezuela, la totalidad del Caribe, Centroamérica, etcétera. Pero, cualquiera que sea el caso (su omisión deliberada o su homologación con las tres experiencias mencionadas), lo que sobre ellos sostiene el discurso es que:

tras la derrota de Tupac Amaru y de Haití, sólo en los casos de México y de Bolivia se llegó tan lejos como se pudo en el camino de la descolonización social, a través de un proceso revolucionario más o menos radical, durante el cual la descolonización del poder pudo recorrer un trecho importante antes de ser contenida y derrotada. En esos países, al comenzar la Independencia, principalmente aquellos que fueron demográfica y territorialmente extensos a principios del siglo XIX, aproximadamente poco más del 90% del total de la población estaba compuesta de negros, indios y mestizos. Sin embargo, en todos estos países, durante el proceso de organización de los nuevos Estados, a dichas razas les fue negada toda posible participación en las decisiones sobre la organización social y política. La pequeña minoría blanca que asumió el control de esos Estados se encontró inclusive con la ventaja de estar libre de las restricciones de la legislación de la Corona Española, que se dirigían formalmente a la protección de las razas colonizadas.<sup>174</sup>

<sup>174</sup> Quijano, "Colonialidad del poder...", 144.

Ahora bien, un problema no menor salta a la vista en la exposición de este último conjunto. Y es que, en efecto, al hacer referencia a estos Estados-nacionales, el discurso abre su intervención sentenciando que, en ellos “esa trayectoria eurocéntrica hacia el Estado-nación se ha demostrado hasta ahora imposible de culminar”.<sup>175</sup> ¿Y por qué habría de ser esto un problema? Sin ir muy lejos en el análisis, porque lo que se interpreta de esa afirmación es que en el resto de los casos (las experiencias blancas) la vía eurocentrista de constitución del Estado-nación moderno americano sí se realizó, lo cual, por supuesto, lleva a cuestionar cuál es, entonces, el estatuto de americanidad que el discurso les reconoce a esas tres sociedades nacionales. Y, sobre todo, deja abierta la discusión a detalle sobre el cómo, habiéndose originado y desarrollado como adaptaciones eurocéntricas de la forma estatal y nacional en América, de ahí se deriva su identificación con la identidad americana. Si ese es el caso o no, lo que es un hecho innegable es que, para cada uno de los componentes de la tipología, lo que el discurso procura remarcar desde la perspectiva de la colonialidad del poder es que en ninguno de ellos se resuelve la tensión racial, el elemento racial y, por lo tanto, en ninguno se llega ni a desestructurar la lógica de ordenamiento y clasificación racial de la población en una sociedad ni a establecer regímenes políticos, andamiajes gubernamentales y estructuras estatales realmente democráticas: en las que la participación del poder y la representación política de la diversidad y la heterogeneidad sea efectiva y vigente.

Sintomático de esta analítica del poder es, además, que la propia conceptualización de éste se mantiene en un sobreentendimiento que resulta en realidad bastante confuso. ¿Qué es, entonces, el poder para el discurso, por lo menos en este momento de su enunciación? Diseccionando lo que dice sobre el poder se tiene que:

<sup>175</sup> Quijano, “Colonialidad del poder...”, 144.

- a) “toda sociedad es una estructura de poder”.<sup>176</sup>
- b) “es el poder aquello que articula formas de existencia social dispersas y diversas en una totalidad única, una sociedad”.<sup>177</sup>
- c) “toda estructura de poder es siempre, parcial o totalmente, la imposición de algunos, a menudo cierto grupo, sobre los demás”.<sup>178</sup>
- d) “consecuentemente, todo Estado-nación posible es una estructura de poder, del mismo modo en que es producto del poder”.<sup>179</sup>

Un par de rasgos interesantes son:

- a) el poder es totalizante, y hasta cierto punto, omnipresente, ya que, si toda sociedad es una estructura de poder, no hay sociedad alguna que no lo sea, o configuración social en la cual el poder no se encuentre operando en su seno, por toda su extensión.
- b) el poder, en este sentido, es de hecho aquello que mantienen unidos a los elementos que constituyen a cualquier sociedad. Sin embargo, no son cualquier elemento constitutivo o constituyente: el discurso es muy preciso en señalar que el poder es lo que articula a formas de existencia social dispersas y diversas, lo cual, por supuesto, abre la duda de si el poder actúa entonces ahí en donde lo que conforma a una sociedad es disperso y diverso. ¿Por qué? Si se piensa la sentencia anterior en la escala de una comunidad en la que se da por sentado que cada individuo, en su singularidad, es un sujeto diverso (un sujeto-de-diversidad), sin duda la respuesta que se obtiene es que, en efecto, el poder es omnipresente, actúa en todas partes. La

<sup>176</sup> Quijano, “Colonialidad del poder...”, 137.

<sup>177</sup> *Loc. cit.*

<sup>178</sup> *Loc. cit.*

<sup>179</sup> *Loc. cit.*

cuestión es, no obstante la consideración anterior, que lo que no queda claro es cómo se lo concibe cuando se toma a una colectividad más allá de esa insalvable y fatídica diversidad individual (una clase, por ejemplo, o una agrupación racial, sexogenérica, etc.): ahí, por ser una colectividad de intereses o identidad compartida, ¿el poder se cancela, sale de la ecuación?, ¿cuál es la relación, entonces, entre identidad y poder?, ¿el poder opera sólo ahí en donde hay diversidad y no en donde hay identidad? ¿Cómo determinar, además, las unidades de lo colectivo, las identidades colectivas y los rasgos de su diversidad?, ¿son las comunidades blancas colectivos de entes diversos o idénticos?, ¿el poder no actúa ahí, en su rasgo común (lo racial) porque no existe diversidad en su racialización blanca? Es claro que el discurso quiere poner de relieve, a través de este señalamiento, la oposición y el relacionamiento que se da entre lo racialmente blanco y lo racialmente no-blanco, para dar cuenta de por qué y cómo ambos términos de la ecuación se vinculan y conviven por causa de un efecto de poder que hace unitario lo diverso. Sin embargo, la relevancia de las preguntas aquí realizadas tiene que ver con el hecho de que en sus últimas intervenciones al respecto el discurso ha tendido cada vez más a decantarse por la opción de homogeneizar a la heterogeneidad y la diversidad (de lo blanco, de lo negro, de lo indígena, de lo mestizo) en grandes unidades analíticas que dejan poco espacio para la crítica de su constitución heterogénea: ¿es acaso lo mismo ser blanco en Europa que en América Latina?, ¿la negritud en el Caribe, en África subsahariana y en los suburbios de Estados Unidos son una misma identidad?, ¿son objetos de las mismas sujeciones y violencias las negritudes heterosexuales que las homosexuales o las transgénero?, ¿en nada cambia la negritud cuando se pertenece a un estrato de clase poseedora que cuando se es parte del proletariado? Y es que si bien es cierto que a menudo

el discurso se interesó por aclarar que la raza es apenas un eje conductor, la lógica que hegemoniza a otras lógicas de poder, lo que no siempre se halla en su discurrir es la manera en que esa relación de hegemonía de una lógica sobre las demás funciona. De hecho, todo lo contrario: a pesar de ser insistente en la precisión de la hegemonía, el discurso a menudo termina concediendo, en sus problematizaciones, que la raza es el elemento dominante y sobredeterminante de todas las demás, por lo que, hasta cierto punto, lo que ocurre en aquéllas es un reflejo o una derivación de lo que pasa en el nivel de la racialidad, o bien es irrelevante cuando se trata de identificar cómo está organizada la población planetaria, pues esa configuración es bicéfala: lo blanco por un lado, lo no-blanco por el otro. Cuáles son las complejidades que se derivan del relacionamiento de la clase, la raza, el género, la preferencia sexual, etc., es algo que no tiene cabida en el orden del discurso.

- c) Un tercer rasgo interesante a destacar aquí es que el poder es visto estrictamente como imposición, y lo es, en particular, porque la indeterminación expresa de dicho juicio no permite ir más allá en el análisis de las consecuencias que tiene el ver al poder como pura imposición, aunque abre un espacio de lectura en el que el principal cuestionamiento que surge es si al ser una imposición no se saca de la ecuación a la voluntad y a una multiplicidad y una diversidad de ejercicios de poder que de hecho requieren de la libertad de aquéllos sobre los cuales se ejerce para que sus efectos se materialicen. El problema, entonces, como se observa, es muy próximo al de la identificación del poder con la dominación, porque en ambos casos lo que emerge es la apreciación de las relaciones sociales como determinadas, en última instancia, por una lógica de unidireccionalidad, en la que el poder, por ser imposición, no deja espacio a la reacción por parte del otro término de la relación. Ahora bien, esto, por supuesto, no significa que

la dominación no sea un poder en sí mismo, pues toda dominación requiere de un ejercicio de poder y de violencia (tanto como lo hace cualquier imposición). Sin embargo, no porque toda dominación y toda imposición sea un ejercicio de poder singular significa que todo poder sea una dominación.

De lo expuesto llama la atención que los casos de éxito de la nacionalización de sociedades se encuentran en Europa, mientras que en América esa experiencia es poco menos que precaria. Las preguntas pertinentes, son para el discurso: “¿por qué eso ha sido posible en Europa occidental, y con las limitaciones sabidas, en todo el mundo de identidad europea (Cañada, Estados Unidos, Australia, Nueva Zelandia, por ejemplo)? ¿Por qué no ha sido posible, hasta hoy sino de modo parcial y precario, en América Latina?”.<sup>180</sup> Y la respuesta es evidente:

la colonialidad del poder basada en la imposición de la idea de raza como instrumento de dominación ha sido siempre un factor limitante de estos procesos de construcción del Estado-nación basados en el modelo eurocéntrico, sea en menor medida como en el caso norteamericano o de modo decisivo como en América Latina. El grado actual de limitación depende, como ha sido mostrado, de la proporción de las razas colonizadas dentro de la población total y de la densidad de sus instituciones sociales y culturales.<sup>181</sup>

¿Qué respuestas ofrece el discurso para salir de esta situación?, ¿qué soluciones piensa para desestructurar la matriz de poder global, el patrón de poder global colonial del capitalismo moderno? El discurso apela a la realización de una revolución de carácter socialista, sólo que definiendo a lo socialista como una “radical devolución del control sobre el trabajo/recursos/productos, sobre

<sup>180</sup> Quijano, “Colonialidad del poder...”, 149.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 150.

el sexo/ recursos/productos, sobre la autoridad/instituciones/violencia, y sobre la intersubjetividad/conocimiento/comunicación, a la vida cotidiana de las gentes”.<sup>182</sup> No está de más señalar que la mención es singular por dos razones: *a)* porque, más allá de la resemantización (o redefinición) que pone en práctica el discurso, para dotarle de un nuevo contenido y una nueva forma a la revolución socialista, es la primera vez, en todo el periodo estudiado de su genealogía, en que la revolución socialista no es presentada como una suerte de mistificación de la liberación de América propia del materialismo histórico y su vulgata marxista;<sup>183</sup> y *b)* porque es la primera vez, en el orden de su anunciación, que establece a la revolución socialista como la revolución que América necesita para salir de ese patrón de poder colonial que la sujeta (homologando o asimilando en una misma idea socialismo y decolonialidad, o socialismo y descolonización del poder).

Ahora bien, más allá de esa confesión, el discurso no ofrece ningún tipo de receta o de opción programática que lleve, eventualmente, a la consecución de ese objetivo (ya sea que se lo denomine socialismo o decolonialidad/descolonización del poder). Lo que sí anuncia, sin embargo, es un cambio de posición en su propio discurrir. Y es que, en efecto, luego de haber sostenido, por un tiempo relativamente amplio, a través de un conjunto cualitativa y cuantitativamente no menor de sus intervenciones discursivas, una posición de afirmación (a veces intransigente) del

<sup>182</sup> Quijano, “Colonialidad del poder...”, 154.

<sup>183</sup> Valdría la pena aclarar que, en una revisión minuciosa de las fuentes a las que Quijano remite cuando plasma su crítica sobre el materialismo histórico, la vulgata marxista y las corrientes críticas del marxismo, por igual, en general remite a producciones intelectuales de autores estadounidenses, ingleses, franceses, etcétera. Pocos son, en realidad, los referentes latinoamericanos (y en el caso del marxismo occidental, pocos son, también, los representantes críticos). Así, por ejemplo, entre esas fuentes de las que abreva Quijano se hallan: Dale Tomich, Ellen Meiksins Wood, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, Ghai Dharam, Horace Davis, Barry Hines & Paul Q. Hirst, Raymond Mack, Erik Olin Wright, Frank Parkin, Nicos Poulantzas, Theodor Shanin, E. P. Thompson, Harold Wolfe y Marshall Wolfe.

carácter jerárquico en el orden de la vida, alrededor del mundo, acá el discurso opta por rehacer su comprensión de esa forma de organización y clasificación social. ¿En qué sentido?

En primer lugar, establece explícitamente que, desde que América se inserta en el “capitalismo mundial moderno/colonial”,<sup>184</sup> el poder global clasificó a las gentes, a la totalidad de la población del planeta, a partir de tres líneas diferentes: trabajo, género y raza. Esas tres categorías, en segunda instancia, se articulan en y operan a partir de dos ejes centrales: a) “el control de la producción de recursos de sobrevivencia social [que] implica el control de la fuerza de trabajo, de los recursos y productos del trabajo, lo que incluye los recursos ‘naturales’, y se institucionaliza como ‘propiedad’”,<sup>185</sup> y b) “el control de la reproducción biológica de la especie [que] implica el control del sexo y sus productos (placer y descendencia), en función de la propiedad”.<sup>186</sup> En ese sentido, “la ‘raza’ fue incorporada en el capitalismo eurocentrado en función de ambos ejes. Y el control de la autoridad se organiza para garantizar las relaciones de poder así configuradas”.<sup>187</sup>

Hasta aquí, todo permanece relativamente en su lugar, dispuesto tal y como ya había sido expresado en intervenciones discursivas anteriores (salvo por el para nada intrascendente cambio de expresión en lo referente a la participación de América en la configuración del capitalismo mundial moderno/colonial —es decir, no cualquier capitalismo—, que ahora aparece insertada, y no naciente en el mismo momento). Algunos matices, por supuesto, ya dejan de serlo, y se presentan ahora como rasgos constitutivos y constituyentes (como la afirmación de que la raza ni trasciende a la lógica de funcionamiento del capitalismo ni la antecede, sino que se incorpora a la configuración del poder global justo en función del control del trabajo: en la producción material y en la reproducción poblacional que la realiza). La cuestión es,

<sup>184</sup> Quijano, “Colonialidad del poder...”, 115.

<sup>185</sup> *Loc. cit.*

<sup>186</sup> *Loc. cit.*

<sup>187</sup> *Loc. cit.*



no obstante, que a partir de aquí el discurso extrae diversas consecuencias que son, en realidad, las que marcan la verdadera diferencia de esta estrategia de enunciación respecto de las anteriores.

Así pues, retomando la idea de que “todos los elementos que concurren a la constitución de un patrón de poder son de origen, forma y carácter discontinuos, heterogéneos, contradictorios y conflictivos en el espacio y en el tiempo”,<sup>188</sup> el discurso no extrae de ahí la vieja imagen mental de la rígida jerarquía de larga duración a partir de la cual se organizan, clasifican, ocupan un lugar y cumplen una función las múltiples y diversas agrupaciones sociales instituidas por el patrón de poder colonial del capitalismo, sino que, por lo contrario, suscribe una idea que bien podría haber sido presupuesta mucho tiempo antes, en momentos de enunciación anteriores, de la reflexión en torno de la heterogeneidad estructural del capitalismo y su respectiva heterogénea clasificación social —reforzada por el agudo análisis que él mismo hace, en ese marco, de la naturaleza relacional de lo social—, pero que es sólo apenas que ésta aparece: los elementos que conforman el patrón, sus posiciones, sus roles y sus funciones “cambian o pueden cambiar en cada una de esas instancias, en función de sus cambiantes relaciones con cada uno de los otros”.<sup>189</sup>

El matiz, la mención, parece ser en absoluto de relevancia, y más bien ser una manera un poco distinta de enunciar algo que con anterioridad ya se había explicado. Sin embargo, la verdad es que es todo lo contrario. Acá, por oposición a la jerarquía inmutable de la colonialidad (a menos de que se la someta a un movimiento de ruptura, posibilitado por la descolonización del poder), en donde se reconoce que su origen, funcionamiento y continuidad es producto de la socialidad (y no de la naturaleza o de una suerte de *a priori* histórico), pero que los lugares ocupados en ella se han mantenido idénticos e inmutables a como lo fueron en el origen de la colonialidad y el colonialismo (con excepción

<sup>188</sup> Quijano, “Colonialidad del poder...”, 115.

<sup>189</sup> *Loc. cit.*

de algunas experiencias históricas concretas, definidas por su lógica descolonizadora del poder); por oposición, hay que insistir, a esa racionalidad, el discurso admite algo muy parecido a una imagen heterárquica del poder, en la que la posición, la función y el rol son cambiantes y, sobre todo, heterogéneos, discontinuos y conflictivos en su realización.

En uno de los pasajes más emblemáticos del discurso (parte, a su vez, de una de sus intervenciones más reconocidas y referenciadas por los estudios decoloniales), éste pone la idea anterior en los siguientes términos:

el modo como las gentes llegan a ocupar, total o parcialmente, transitoria o establemente, un lugar y un papel respecto del control de las instancias centrales del poder, es conflictivo. Es decir, consiste en una disputa, violenta o no, en derrotas y en victorias, en resistencias, y en avances y retrocesos. Ocurre en términos individuales y/o colectivos, con lealtades y traiciones, persistencias y deserciones. Y, puesto que toda estructura de relaciones es una articulación de discontinuos, heterogéneos y conflictivos ámbitos y dimensiones, los lugares y los papeles no necesariamente tienen o pueden tener las mismas ubicaciones y relaciones en cada ámbito de la existencia social, o en cada momento del respectivo espacio/tiempo. Esto es, las gentes pueden tener, por ejemplo, un lugar y un papel respecto del control del trabajo, y otro bien diferente y hasta opuesto respecto del control del sexo o de la subjetividad, o en las instituciones de autoridad. Y no siempre los mismos en el curso del tiempo. Desde ese punto de vista, la idea eurocéntrica de que las gentes que, en un dado momento de un patrón de poder, ocupan ciertos lugares y ejercen ciertos roles, constituyan por esos solos factores una comunidad o un sujeto histórico, apunta en una dirección históricamente inconducente. Semejante idea sólo sería admisible si fuera posible admitir también que tales gentes ocupan lugares y cumplen papeles simétricamente consistentes entre sí, en cada una de las instancias centrales del poder. La distribución de las gentes en las relaciones de poder tiene, en consecuencia, el carácter de procesos de clasificación,

des-clasificación y re-clasificación social de una población, es decir, el carácter de aquella articulada dentro de un patrón social de poder de larga duración. No se trata aquí solamente del hecho de que las gentes cambian y pueden cambiar su lugar y sus papeles en un patrón de poder, sino de que tal patrón, como tal, está siempre en cuestión, puesto que las gentes están disputando todo el tiempo, y los recursos, razones y necesidades de esos conflictos nunca son los mismos en cada momento de una larga historia.<sup>190</sup>

Si se lo examina con detenimiento, es claro, por un lado, que el discurso apela a esta estrategia discursiva y a este proceder analítico del poder para reiterar, una vez más, que el fatalismo histórico reproducido por el eurocentrismo (la naturalización de las jerarquías, las disparidades, las diferencias y todo lo que conllevan en términos de la explotación y la dominación), según el cual lo naturalmente dado es inamovible y, por lo tanto, el orden de cosas imperante en el que se inscribe no es inmutable ni en su constitución ni en su sentido histórico, no es más que una invención de ese eurocentrismo y del poder al que responde, con el propósito de perpetuar la lógica de la colonialidad global. Sin embargo, es igualmente cierto, por el otro extremo de la ecuación, que si se toman al pie de la letra los juicios vertidos por el discurso en ese pasaje, dos de las ideas más sistemáticamente reiteradas por él a lo largo de su genealogía terminan siendo sus víctimas, desmoronándose en el aire. La primera de ellas es, por supuesto, la que se refiere a los dos absolutos que ocupan los dos extremos de la jerarquía planetaria: lo blanco frente a lo no-blanco. La segunda es que, así como para el discurso la idea eurocéntrica de que las gentes que, en un dado momento de un patrón de poder, ocupan ciertos lugares y ejercen ciertos roles, constituyen por esos solos factores una comunidad o un sujeto histórico, apunta en una dirección históricamente inconducente, si se mira esta misma afirmación desde la perspectiva de los absolutos raciales construidos

<sup>190</sup> Quijano, "Colonialidad del poder...", 115-116.

por él (en donde las razas ocupan ciertos lugares y ejercen ciertos roles, constituyendo una comunidad y una sujetidad histórica determinada, singular), ésta termina apuntando, también, en una dirección históricamente inconducente. Negando, pues, la naturalidad instaurada por el eurocentrismo alrededor y sobre dinámicas esencialmente históricas, el discurso acaba negando algo que, de hecho, así ocurre en la realidad: que los distintos patrones de poder, vigentes en el capitalismo histórico, en efecto procuran configurar esas sujetidades y distribuirlas en las relaciones de poder que tiene lugar en su contexto.

¿Cómo entender, si no es así, la historia misma del capitalismo y su explotación?, ¿cómo entender, si no, que aquellas sujetidades que se apropiaron de los medios de producción, de manera privada, sean las mismas sujetidades que en la larga duración de su historia se mantienen en el sistema como las dominantes, mientras que aquellas numerosas masas que sólo poseen su fuerza de trabajo sean las condenadas de la tierra? Y es que, una cosa es, sin duda, asegurar que la experiencia histórica hasta ahora experimentada no es una fatalidad histórica inamovible, no-susceptible de ser transformada y reemplazada por una totalidad distinta, diferente, alternativa. Y otra cosa es, sin embargo, que en el acto de afirmar tal idea al final se admita, asimismo, que históricamente el capitalismo no ha reproducido su lógica a partir de la reproducción de esas dinámicas específicas. Seguro, múltiples y numerosas son las precisiones de escala que habría que hacer a esa aseveración, pero como ejercicio de visibilización de trayectorias y sentidos históricos dados, desconocerlas es por demás peligroso, pues se corre el riesgo de perder de vista que lo estructural y lo coyuntural, lo permanente y lo transitorio, en el capitalismo, se encuentran profundamente imbricados, reforzándose mutuamente, sin que exista, por necesidad, una primacía de uno u otro, más allá de la lógica-analítica.

En parte, el discurso se aproxima a ese reconocimiento en el instante en el que expresa que:

de una propuesta alternativa al eurocentrismo no se desprende, en consecuencia, que una población afectada en un momento y una forma del proceso de clasificación social, no llegue a tener los rasgos de un grupo real, de una comunidad y de un sujeto social. Pero tales rasgos sólo se constituyen como parte y resultado de una historia de conflictos, de un patrón de memoria asociado a esa historia y que es percibido como una identidad, y que produce una voluntad y una decisión de trenzar las heterogéneas y discontinuas experiencias particulares en una articulación subjetiva colectiva, que se constituye en un elemento de las relaciones reales materiales.<sup>191</sup>

El problema viene de la conclusión que saca de ese juicio, pues vuelve a colocar en cuestión sus propias analíticas del poder. ¿Por qué? Cuando el discurso afirma que es posible que esas comunidades y subjetidades históricas se instauren a lo largo de la historia, especifica que ello sólo es posible cuando la instancia de agrupación o de subjetivación colectiva e histórica tiene como su condición de posibilidad a la explotación/dominación, pero no cuando esa condición de posibilidad es únicamente de dominación (y no de explotación). En esta línea de ideas, afirma:

sólo los procesos de subjetivación, cuyo sentido es el conflicto en torno de la explotación/dominación, constituyen procesos de clasificación social. En el capitalismo mundial, la cuestión del trabajo, de la raza y del género, son las tres instancias centrales respecto de las cuales se ordenan esas relaciones conflictivas de explotación/dominación. [...] De las tres instancias es el trabajo, esto es, la explotación/dominación, la que se ubica como el ámbito central y permanente. La dominación hace posible la explotación y no se la encuentra, sino muy raramente, actuando por separado. Las otras instancias son, ante todo, instancias de dominación, ya que la explotación sexual, específicamente, es discontinua. Esto es, mientras que la relación de explotación/dominación entre capital-trabajo es continua, el mismo tipo

<sup>191</sup> Quijano, "Colonialidad del poder...", 116.

de relación varón-mujer no ocurre en todos los casos, ni en todas las circunstancias; no es, pues, continua. Así mismo, en la relación entre “razas” se trata, ante todo, de dominación.<sup>192</sup>

Haciendo a un lado, por el momento, las dificultades que plantea el uso categorial por parte del discurso en pasajes como el anterior, en donde la distinción entre explotación, dominación y explotación/dominación no es muy clara, lo que resulta trascendente de ello es que la raza y el sexo (se entiende que acá hay una permanente confusión respecto del género), se le presentan al discurso como discontinuos y, sobre todo, y lo más relevante del caso, como instancias de pura dominación. Una probable respuesta al porqué esto sucede así es que, a lo largo de su historia, el discurso maneja unas nociones de trabajo y producción (pero también de capitalismo, capital, materialidad, consumo) realmente muy pobres y reduccionistas, casi siempre referenciadas al salario y oponiendo las formas no-salariales de control del trabajo, como si no fuesen formas capitalistas. De ahí se deriva, por ejemplo, su incapacidad de observar que las relaciones sexogenéricas no únicamente son formas de explotación, de concentración, centralización y acumulación de capital, sino que, además, por ningún motivo son discontinuas.<sup>193</sup> De ahí proviene, también, la densidad de ese velo ideológico que lo ciega cuando se trata de observar que es justo porque la racialización<sup>194</sup> y el género son dos de los pilares de la explotación global capitalista, que sus movimientos, sus redistribuciones, sus resignificaciones, sus refuncionalizaciones al capital se dan no tanto y no fundamentalmente por reivindicaciones en masa de carácter no-capitalista sino, por lo contrario, debido a ajustes de intereses materiales en el seno de esas masas, y a las

<sup>192</sup> Quijano, “Colonialidad del poder...”, 117.

<sup>193</sup> Véase Silvia Federici, *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*. Trad. de María Aránzazu Catalán Altuna (Madrid: Traficantes de Sueños, 2018).

<sup>194</sup> Véase Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*. Trad. de Martín Gerber y Traficantes de Sueños (Madrid: Traficantes de Sueños, 2011).

necesidades propias de la acumulación, concentración y centralización del capital.<sup>195</sup>

## EPISTEMOLOGÍA Y COLONIALIDAD DEL SABER

### I

Aunque la cuestión del saber ocupa en el discurso decolonial un espacio importante y a menudo mayor que el resto de las diversas y múltiples problemáticas que aborda, no es un dato menor el verificar que, en el plano estrictamente epistemológico, los primeros ejercicios de elaboración de sus estrategias de enunciación, la reflexión sobre el saber desde el marco de la decolonialidad, no es algo que se halle presente en su discurrir desde la década de los ochenta del siglo xx, como sí ocurre, por ejemplo, en lo concerniente a los temas de la modernidad, la cultura, el poder, etcétera. Acá, en la reflexión epistemológica y respecto de las condiciones de posibilidad gnoseológicas necesarias para generar un pensamiento alternativo al trabajado durante muchos años por ciertos marxismos hegemónicos hasta la caída del bloque soviético, por lo contrario, se presenta una suerte de dilatación que se extiende a lo largo de esa década para irrumpir sólo hacia el final del siglo, cuando la colonialidad aparece ya como una categoría central del complejo edificio argumentativo que elabora.

¿A qué se debe ese desfase presente en la cavilación sobre unas cuestiones y otras? En primer lugar, sin duda, a que los productos del intelecto, el saber mismo, mantienen, en todo momento, una relación dialéctica con la realidad histórica en la que se presentan. Y no, por lo contrario, debido a alguna especie de deliberado vacío reflexivo del propio discurso por no considerarlo una cues-

<sup>195</sup> Véase Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial: la segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*: Trad. de Jesús Albores (México: Siglo xxi, 2011).

ción apremiante para otorgar mayor consistencia y solidez a las premisas, los juicios, la crítica y las alternativas que elabora en su camino. Para muestra de ello basta con observar que es justo una discusión sobre la crisis de los paradigmas en América, a principios de los años ochenta (seguida de un conjunto de intervenciones del mismo carácter en los años siguientes), la elaboración gnoseológica temporalmente más distante que recupera el discurso, en un trabajo permanente y sistemático de la memoria de su propio discursar, el que éste recupera para integrarlo y reelaborarlo como uno de los elementos constitutivos y constituyentes del encare decolonial que a la vuelta del siglo asumirá sus expresiones más acendradas y, hasta cierto punto, acabadas.

Ser consciente de esa crisis por la que transita el saber en América y el resto del mundo, así como de las tensiones que atraviesan a la cuestión, no implicó, para los primeros años de gestación del discurso decolonial, el cobrar consciencia, asimismo, de la imperiosa necesidad de elaborar un estudio más amplio, detallado, sistemático y cuidadoso de lo que significa pensar al saber en términos de relaciones coloniales de poder. Prima ahí, antes bien, una aguda reflexión, eso sí, en torno de las ineficiencias y los límites del que hasta ese momento era considerado el paradigma crítico por antonomasia de la explotación capitalista y de la mayor parte de las sujeciones y constricciones, ejercicios de poder y de violencia que tenían lugar a lo largo y ancho del mundo: el marxismo —con independencia de sus múltiples y diversas apropiaciones y elaboraciones—. Lo más próximo a un encare decolonial en esa discusión lo constituyen, de hecho, los hesitantes acercamientos o exploraciones a los significados que es posible encontrar en el marxismo, por ejemplo, de Mariátegui.

No es ese, sin embargo, el génesis de la perspectiva decolonial del discurso en lo que se refiere al saber y a esa suerte de andamiaje elemental del pensamiento social americano. Y es que, si bien es cierto que su cavilación por esa vía le condujo a endurecer cada vez más su postura respecto de las discriminaciones que el pensamiento social en América experimentaba bajo la imposi-



ción de los estándares académicos de las potencias industriales, y a declarar abiertamente al discurso crítico de Marx (y con él a todo el marxismo que le fue posterior) como paradigmas de corte eurocentrista, a pesar de su criticidad, tales juicios no implicaron someter al saber en su conjunto a una crítica de los efectos del colonialismo occidental, como sí ocurrió con las cuestiones del poder y de la representación social en la configuración de las sociedades americanas, o con el escudriñamiento de las líneas de tensión y los puntos de sujeción de la cultura americana. Es claro, además, que el desenvolvimiento del discurso como estudios decoloniales o encare decolonial no conlleva, *ex ante*, la necesidad de elaborar una teoría del todo, pues en esa apreciación lo único que se estaría concediendo es una suerte de teleología en la que si la perspectiva decolonial ya se encuentra presente en ciertas temáticas, tendría que estarlo en todo, en cada posible dimensión de la cognición humana sobre una realidad dada. Lo que es un hecho, sin embargo, es que el momento en el que se observa con mayor profusión el estudio sistemático de las bases epistemológicas del conocimiento en América, hacia finales del siglo xx, se inscribe en el instante en que el discurso transita con mayor radicalidad desde un lenguaje de corte mayormente sociológico (y en especial de la sociología política) hacia uno que es más próximo al de la filosofía y la historia de las ideas en el continente.

Ilustrativo de ese cambio cualitativo es, por ejemplo, que aparece, por primera vez, la referencia y la discusión —tan reiterada y socorrida en momentos posteriores de enunciación del discurso— a la filosofía de René Descartes y, sobre todo, a su formulación sobre el *cogito, ergo sum*. Ahora bien, si ésta es la primera ocasión que el discurso introduce su disputa epistemológica con Descartes —haciendo de éste la personificación y la síntesis en germen de la totalidad de la racionalidad moderna que le seguirá a sus meditaciones y que se mantendrá en vigor, de acuerdo con los estudios decoloniales, hasta el presente, aunque en una situación de crisis y hasta de insostenibilidad—, ello no significa que la problematización a partir de la cual se dé su emergencia no estuviese ya, de

antemano, con bastante anterioridad, entre las cuestiones tratadas por aquél en su discurrir. Es esa continuidad y permanencia del problema sobre la relación sujeto-objeto lo que le posibilita, de hecho, el realizar un trabajo sistemático de su propio pasado para reinscribir momentos de enunciación anteriores al presente como exploraciones iniciales, metódicas, en algunos casos, de lo que ya para este momento le es factible formular a partir de la crítica al racionalismo cartesiano.

Por supuesto que las coordenadas a partir de las cuales el discurso elabora una y otra problematización en torno de la relación sujeto-objeto son, sin duda, divergentes entre un instante y el otro. En definitiva, no son asimilables, y marcar una línea de sucesión o hacer de la segunda la consecuencia inmediata y mecánica de la primera sería plausible sólo *a posteriori*, en retrospectiva, y forzando el recurso de la analogía hasta los límites de la deshistorización de cada una. De ahí que la cuestión central del problema sea, más allá de esa reelaboración mnemotécnica para retraer hacia el pasado, a principios de los ochenta del siglo xx, lo que apenas aparece en el orden de su discurrir hacia finales de la misma centuria no sea si dicha discusión ya se hallaba en sus intervenciones anteriores, sino, antes bien, en que son justo las nuevas coordenadas a partir de las cuales articula este nuevo momento de elucubración, las que le permiten replicar a la mayor parte de las objeciones que en el pasado se le habían hecho por la insuficiencia con la que, hasta ese momento, había abordado las condiciones de posibilidad que sirvieron a los propósitos de la hegemonización de la racionalidad instrumental y su fusión —tan temprana en la historia de su desarrollo— con las ambiciones del poder burgués naciente.

De ese universo, uno de los cuestionamientos más recurrentes que buscaban contrastar las afirmaciones del discurso tenía que ver con el problema del sujeto-objeto y la transformación del orden de cosas reinante en América, hacia finales del siglo xx. Hasta antes de este momento, de hecho, ese tema no había sido atajado por el discurso con sistematicidad y a profundidad porque su cen-

tro de atención no gravitaba, aún, en torno de la reflexión filosófica de las causas primeras de los fenómenos a los que en general ofrecía un tratamiento sociológico y político. Apelar a Descartes, no obstante, cambió las respuestas que fue capaz de ofrecer a las preguntas sobre esos fundamentos y, más aún, le ayudó a radicalizar o llevar a otro plano de abstracción la importancia del estudio de la racionalidad cartesiana para comprender el fenómeno colonial.

En los hechos, por supuesto, esa operación analítica tuvo como consecuencia inmediata el cambiar el contexto en el que el discurso sitúa la emergencia de la modernidad. Sin embargo, y dejando a un lado, por el momento, ese debate particular, acá lo relevante del tema sobre la colonialidad y su vínculo con la producción del conocimiento tiene que ver con tres discusiones generales, pero de suma importancia para comprender por dónde comienza a transitar el momento de enunciación propiamente decolonial del discurso. La primera de ellas tiene que ver con una precisión sobre los motivos que le llevaron, en intervenciones previas, a colocar a América como un espacio privilegiado en la producción de una racionalidad (y por tanto de una nueva modernidad) alternativa a la imperante, afirmación que se traduce en una subordinación o subalternización del resto de las periferias globales, a la sombra de América, en lo que respecta a las indeterminaciones históricas de las condiciones de posibilidad de fundar una modernidad distinta, alternativa.

Acá, a ese ordenamiento intelectual de las periferias globales sustentado, sobre todo, en un argumento de carácter cuantitativo, referente a la magnitud del genocidio cometido en las regiones colonizadas a partir del siglo xv, se le corrige la página y se le enmarca en una explicación de otro tipo, en la cual la jerarquía inicial en la que son colocadas las tres zonas periféricas globales responde a la necesidad de observar que las tendencias de relacionamiento intersubjetivo que Occidente establece entre unas y otras, y con ellas mismas, parten de supuestos ontológicos distintos, pues mientras que en América la destrucción y la aniquilación se con-

firmaron, a lo largo de todo el periodo colonial, como la regla a seguir; con Asia, Occidente estableció una relación, sí, de supra-subordinación, pero sin llegar a los extremos que alcanzó en América y África. La designación de las sociedades India y China como altas culturas, en este sentido, se explica justo porque a las civilizaciones asiáticas Occidente les concedió un reconocimiento que no estuvo dispuesto a conferir en su trato con América. Y en África, por otra parte, lo que Occidente establece es una relación en la que los contenidos culturales de sus sociedades son confinados a la categoría de lo exótico, razón por la que las sociedades industriales del centro de la economía global se apropiaron de sus producciones artísticas y culturales como motivos de decoración personal y de atavío clasista.

Puestas así las cosas, la jerarquía a la que recurre el discurso para explicar la estructura de poder global vigente ya no remite sólo a un criterio de cuantificación de los asesinatos cometidos por el proceso colonial en el seno de las civilizaciones conquistadas, sino que, antes bien, hace centrar a la mirada en el reconocimiento de los rasgos diferenciados y diferenciales que privan en la relación de Occidente con cada una de estas tres regiones periféricas, resaltando que, en efecto, a pesar de que en las tres tuvo lugar la expansión colonial occidental, los resultados no fueron los mismos, y las consecuencias que éstos tuvieron en la configuración del saber y la cultura en cada continente tampoco son asimilables, homologables o intercambiables entre sí. En todos los casos, por supuesto, lo común de la colonización que experimentaron tiene que ver con:

una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos y conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global [que] cayó sobre todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación, sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual; [sino, también, con] la imposición del uso de

los propios patrones de expresión de los dominantes, así como sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática.<sup>196</sup>

Es decir, el elemento común en cada caso es que, en la instauración y la sedimentación de la colonización, a lo largo de tres siglos, “los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimiento y significaciones”.<sup>197</sup> La afirmación es, hasta cierto punto, sencilla, pero radical en sus consecuencias para los estudios decoloniales. Y es que si bien es cierto que las problematizaciones en torno de la imperiosa necesidad de visibilizar cómo la cultura occidental constriñe las potencialidades de la cultura americana ya es añeja en su discurrir, la realidad es que este planteamiento sobre la imposición de la forma singular del pensamiento europeo no se encuentra formulada con anterioridad, ni siquiera en esos pasajes en los que se acusa al eurocentrismo y a sus falsas pretensiones de validez universal.

Ese cambio o ruptura tiene que ver, en parte, con el hecho de que, en paralelo a la elaboración de esta disputa epistemológica, el discurso transita, asimismo, cada vez más hacia el reconocimiento de las colectividades indígenas de América como el sujeto-objeto de su reflexión, esto es, como el sujeto sobre el cual habla y se posa su mirada. De ahí que, si en momentos de enunciación anteriores la crítica al eurocentrismo es potente y penetrante, acá lo que se presenta es una radicalización de esa acusación inicial, pues lo que se plantea ya no remite a los sujetos, individuales y colectivos, históricamente reconocidos como mestizos —usufructuarios directos del conocimiento y la ilustración intelectual occidental—, sino a las masas indígenas, subalternas no sólo de los sujetos occiden-

<sup>196</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, 60.

<sup>197</sup> *Loc. cit.*

tales, sino de las clases medias ilustradas, mestizas, de sus propias sociedades nacionales. En esta primera discusión, por lo tanto, se entiende que lo que el discurso procura poner en juego es el reconocimiento de que el colonialismo formal no sólo estuvo sustentado en la imposición de instituciones o prácticas materiales en bruto, sino que, mucho más allá de eso, implicó de manera directa e indefectible la sustitución de la concepción de mundo de las sociedades conquistadas por la propia de los conquistadores, facilitando con ello que, al finalizar las relaciones formales de colonización (las políticas-administrativas), la lógica de esa forma de relación entre lo europeo y lo no-europeo se mantuviese como un sentido común incuestionable, como una constatación de hechos de un orden natural, inextricable e inmutable.

¿Qué llevó a esa naturalización de las relaciones de dominación colonial, hasta el punto en que éstas fueron concebidas por dominados y dominadores como naturales e inalterables? A esa pregunta el discurso responde afirmando que

la cultura europea u occidental, por [su] poder político-militar y tecnológico [...], impuso su imagen paradigmática y sus principales elementos cognoscitivos como norma orientadora de todo desarrollo cultural, especialmente intelectual y artístico [convirtiéndose], por consecuencia, en parte constitutiva de las relaciones de producción de aquellas sociedades y culturas, empujadas hacia la europeización en todo o en parte.<sup>198</sup>

Pero lo que es más importante en esa respuesta es que, al desarrollarla, se arriba a una segunda gran discusión, que tiene que ver, justo, con el reconocimiento de que es el *cogito, ergo sum* cartesiano la síntesis reflexiva que explicita por qué fue posible, en principio, que en Europa se decidiese establecer este tipo de relaciones con las tres periferias globales a las que colonizó.

<sup>198</sup> Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad-razionalidad", 62.

Y es que, en efecto, para el discurso, el racionalismo cartesiano es la expresión más acabada de la perniciosa distinción entre sujeto y objeto, separación que, por supuesto, lejos de parecerle accesoria o irrelevante para explicar el mundo que sucedió a su elaboración, en realidad es el punto de partida que le hacía falta para hacer inteligible el despliegue colonial occidental. ¿Por qué?

En primer término, en ese presupuesto, “sujeto” es una categoría referida al individuo aislado, porque se constituyen sí y ante sí mismo [sic], en su discurso y en su capacidad de reflexión. El *cogito, ergo sum* cartesiano significa exactamente eso. En segundo término, “objeto” es una categoría referida a una entidad no solo diferente del “sujeto” –individuo, sino externo a él por su naturaleza. Tercero, el “objeto” es también idéntico a sí mismo, pues está constituido por “propiedades” que le otorgan esa identidad, lo “definen”, esto es, lo deslindan y al mismo tiempo lo ubican respecto de los otros “objetos”. Lo que está en cuestión en ese paradigma es, primero, el carácter individual e individualista del “sujeto”, que, como toda verdad a medias, falsea el problema al negar la intersubjetividad y la totalidad social como sedes de producción de todo conocimiento. Segundo, la idea de “objeto” no es compatible con la idea de conocimiento a la que llega la investigación científica actual, según el cual las “propiedades” son modos y momentos de un campo de relaciones dado y, en consecuencia, no hay mucho lugar para una idea de identidad, de originalidad antológicamente irreductible [sic], al margen de un campo de relaciones. Tercero, la exterioridad de las relaciones entre “sujeto” y “objeto”, fundada en diferencias de naturaleza, es una exacerbación arbitraria de las diferencias, puesto que la investigación actual llega más bien al descubrimiento de que hay un estructura [sic] de comunicación más profunda en el universo.<sup>199</sup>

Es decir, lo que expresa el racionalismo cartesiano, en la distinción entre sujeto y objeto, es el resultado de un proceso intelect-

<sup>199</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, 63-64.

tual (pero también político, histórico, subjetivo, cultural, etc.) en el que, por un lado, la concepción de sujeto en las sociedades occidentales, noreuropeas y estadounidense, sobre todo, les lleva a concebir al individuo en su pura individualidad, aprehendiéndolo como un ente autorreferencial para el que su propia identidad le basta y le sobra en la experiencia de su existencia humana, y en el que, por el otro, al ser él mismo su propio referente de subjetividad, y al abstraerse del resto de seres que lo circundan, con los cuales coexiste y cohabita el mundo, esa multiplicidad y diversidad de subjetividades son, primero, despojadas de su ser-sujeto, y en seguida, de su ser-subjetividad, operación que en el acto convierte en objetos a aquellos que en realidad no lo son. No hace falta seguir más allá por esta línea de reflexión para notar que lo que se halla de fondo es la puesta en evidencia de que el racionalismo cartesiano es el fundamento y al mismo tiempo el ejemplo más acabado que da cuenta de la manera en la que en el pensamiento social occidental la otredad, como segundo elemento de una ecuación conformada por dos partes relacionadas, es eliminada del imaginario colectivo imperante.

De esa conclusión, de hecho, se extrae una tercera discusión: si la identidad histórica de la subjetividad en Occidente deja de ser relacional y pasa a ser, ahora, puramente autorreferencial, el mundo-en-torno, esto es, el resto de las civilizaciones que habitan las periferias globales no son para ella sino objetos (no-sujetos) con los cuales el vínculo a establecer no es dialéctico, entre dos identidades, sino entre una identidad y una materia natural de la cual aquélla se sirve. Relacionalidad e intersubjetividad, así, quedan aniquiladas como elementos necesarios del reconocimiento de la subjetividad, la identidad y la subjetividad de los individuos y las colectividades autóctonas de otras latitudes a lo largo y ancho del planeta.

La radical ausencia del “otro” no solamente postula una imagen atomística de la existencia social en general. Esto es, niega la idea de totalidad social. Como lo mostraría la práctica colonial europea, el



paradigma hace posible también omitir toda referencia a todo otro “sujeto” fuera del contexto europeo, esto es, hacer visible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose precisamente por relación con el resto del mundo en colonización. La emergencia de la idea de “occidente” o de “Europa”, es una admisión de identidad, esto es, de relaciones con otras experiencias culturales, de diferencias con las otras culturas. Pero para esa percepción “europea” u “occidental” en plena formación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en el sentido jerárquico. Y tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener “sujetos”. Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar “sujetos”. En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho, inferiores, por naturaleza. Sólo pueden ser “objetos” de conocimiento o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas se estableció y desde entonces se mantiene como una relación entre “sujeto” y “objeto”. Bloqueo, en consecuencia, toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas, ya que el paradigma implica que entre “sujeto” y “objeto” no puede haber sino una relación de exterioridad.<sup>200</sup>

Si se le presta atención al pasaje anterior y se lo comprende dentro del marco general de intelección en el cual el discurso lo formula, la primera consecuencia importante que se extrae es que, así como ocurre con el poder y con la cultura, en la dimensión del saber, el final de la relación colonial formal, jurídica-administrativa, entre Occidente y América no significó, por ningún motivo, el final del colonialismo en las formas y en los contenidos del saber americano. Por lo contrario, tal y como sucedió con esas otras dimensiones de la existencia social en el continente, la independencia política, jurídica y administrativa de las periferias respecto

<sup>200</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, 65.

de las metrópolis occidentales no se tradujo en la emancipación intelectual de las sociedades americanas (problema que, por ejemplo, es persistente en la reflexión de los filósofos y las filósofas de la historia de las ideas en América, desde, por lo menos, mediados del siglo xx). En ese sentido, así como con el poder, el discurso apela a la imagen de la trascendencia de la lógica de operación del colonialismo en contextos no coloniales para afirmar que el saber, en América (y en el resto de las periferias, aunque en distintos grados, debido a las diferencias de su experiencia colonial) es presa de la colonialidad global.

¿Qué implica, por lo tanto, hablar de colonialidad del saber cuándo, a poco menos de dos siglos de finalizado el colonialismo formal, los y las intelectuales de la región producen teorías, filosofías, paradigmas, ideas, en general, pensadas desde su propia situación (desde su estar-situado) americanos? ¿Cómo establecer lo que es un producto de la reflexión americana y uno que no lo es?, ¿basta, para ello, con apelar al vínculo jurídico del individuo con su respectivo Estado-nación para conferirle una identidad americana a todo producto intelectual que genere?, ¿o es que se debe apelar, por lo contrario, a la sangre del individuo y al origen étnico de sus progenitores (supuestamente más americano en la medida en que se es más próximo a las poblaciones autóctonas que se afirman como herederas de las civilizaciones antecolombinas)?, ¿será que es suficiente con que el individuo en cuestión se afirme a sí mismo y de manera voluntariosa como americano o americana para que los productos de su pensamiento carguen con la misma marca de origen?

En momentos de enunciación anteriores, a la mayor parte de estas preguntas el discurso tendió a responder recurriendo sin ambages al reconocimiento de la nacionalidad de los hombres y de las mujeres de ideas a quienes apelaba y a cuya obra recurría para demostrar que en América siempre tuvieron lugar, en paralelo, simultáneamente, los mismos fenómenos intelectuales que en Europa; por ejemplo, se solían dar por originales y primigenios (como con el mito de que la Ilustración se originó y agotó en

Europa, haciendo de lo acontecido en las periferias globales, a menudo, poco menos que una copia o una imitación tardía). Aquí, en pleno desarrollo de su perspectiva sobre la colonialidad del saber, no obstante, el discurso no ataja esos temas y una parte de las preguntas planteadas queda, de hecho, sin ser resuelta o si sin ser siquiera abordada, como suele ocurrir con cuestiones que van planteando en términos preliminares. Lo que sí es indudable, al margen de estas consideraciones, es que lo que comprende por colonialidad del saber implica tres elementos o pilares elementales:

En primer lugar, la eliminación de la otredad en la comprensión de la identidad, la cultura, el pensamiento, la subjetividad, etc., de Europa y de Occidente, que suprime de sus relaciones con otras sociedades y civilizaciones, precisamente, su carácter relacional, instituyendo una representación de sí mismo puramente autorreferencial. En segundo, la aceptación, por parte de las civilizaciones colonizadas, de su estatuto o posición en la historia de la humanidad como objetos de ese sujeto autoafirmado; renunciando, en consecuencia, a su autopercepción y autoafirmación como subjetividades, individuales y colectivas, en los mismos términos y condiciones en los que lo son las subjetividades de Occidente (de suyo va, en este punto, la naturalización y continuación de ese orden de cosas por ambas partes de la ecuación). Y en tercero, el reconocimiento de que, producto de esa operación entre sujeto y objeto, las poblaciones antecolombinas fueron objeto de la aniquilación de sus cosmovisiones o ideas de mundo, tan sólo para ser sustituidas por las propias de Occidente, falsamente hechas universalizables, a pesar de su provincianismo intrínseco.

No ser parte de una comunidad indígena en América, en este sentido, parece no ser una condición ontológica suficiente para afirmar que ese individuo o esa colectividad en cuestión se halla, respecto de la colonialidad del saber, en una posición de exterioridad. Sin embargo, esta afirmación es aún apresurada y se debe, sobre todo, al enorme vacío que deja el discurso ante la imperiosa tarea de responder problemáticas tan fundamentales como ésta para conferirle mayor rigor y consistencia analítica a sus formula-

ciones. Lo que sí queda claro es que lo que se requiere para generar una reconstrucción epistemológica es una descolonización del saber, una “descolonización epistemológica”.<sup>201</sup> ¿Cómo lograrlo? De entrada, habría que aclarar que, para el discurso,

no es necesario [...] recusar toda idea de totalidad para desprenderse de las ideas e imágenes con las cuales se elaboró esa categoría dentro de la modernidad europea. Lo que hay que hacer es algo muy distinto: liberar la producción del conocimiento, de la comunicación y de la reflexión, de los baches de la racionalidad-modernidad europea.<sup>202</sup>

Es decir, lo primero que se requiere para llevar a cabo esa descolonización es, sin duda, el no negar una de las principales y más fundamentales invenciones de la modernidad occidental: la idea de totalidad. Y es que, en efecto, aunque en un primer vistazo tal afirmación podría parecer contradictoria con la idea misma de conseguir una descolonización del saber, en realidad, de lo que se trata en ese presupuesto es de reconocer que la idea de totalidad, no por haber sido producida por la racionalidad-modernidad con orígenes en Europa, pierde su utilidad en el marco de la descolonización de América, toda vez que es esa idea la que de hecho le confiere su sentido a las prácticas sociales de intersubjetivación en el seno de una colectividad dada, para todos sus efectos prácticos: el Estado-nación. Después de todo, si uno de los efectos más perniciosos del racionalismo cartesiano fue aniquilar la función y el sentido de la totalidad en tanto que apela a la instauración de un orden social constituido por individuos individualizados, ajenos al reconocimiento (y la necesidad) de la otredad; lo primero que se tiene que rescatar para conseguir una descolonización efectiva es el todo, eliminando la aceptación de que los otros y las otras no son sujetos, pues únicamente así es posible fundar vínculos de coexistencia relacionales, dialécticos e intersubjetivos.

<sup>201</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, 69.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 68.

Así pues, como con la cultura, el discurso apela a la realización de la efectiva y completa descolonización de todas las dimensiones de la existencia humana en América reiterando la importancia que para ello tiene la reafirmación plena y autónoma de las capacidades creativas del saber propio de una sociedad determinada (su *poiesis*), para dotarse a sí misma de una forma y una concreción histórica determinada. América y el resto de las periferias globales, a ese efecto, se presentan aquí como entidades que cuentan con todas las condiciones de posibilidad para lograr dicha tarea sin tantas complicaciones, debido a que en ellas se mantiene activa y vigente, de pleno derecho, la idea de la totalidad:

fuera de occidente, virtualmente en todas las culturas conocidas, toda cosmovisión, todo imaginario, toda producción sistemática de conocimiento, están asociados a una perspectiva de totalidad. Pero en esas culturas la perspectiva de totalidad en el conocimiento incluye el reconocimiento de la heterogeneidad de toda realidad; de su irreductible carácter contradictorio; de la legitimidad, esto es, la deseabilidad del carácter diverso de los componentes de toda realidad y de la social en consecuencia. Por tanto, la idea de totalidad social en particular no solamente no niega, sino que se apoya en la diversidad y la heterogeneidad históricas de la sociedad, de toda sociedad. En otros términos, no solamente no niega, sino que requiere la idea del “otro” diverso, diferente. Y esa diferencia no implica necesariamente ni la naturaleza desigual del otro y por eso la exterioridad absoluta de las relaciones, ni la desigualdad jerárquica o la inferioridad social del otro. [...] Por eso mismo, allí la heterogeneidad histórico-estructural implica la copresencia y la articulación de diversas “lógicas” históricas en torno de alguna de ellas, hegemónica, pero de ningún modo única.<sup>203</sup>

El quid de la cuestión transita, por lo tanto, en la tarea de eliminar ese falso y pretencioso universalismo identitario —de tendencia homogeneizante y excluyente, que prescinde (falsamente) de la

<sup>203</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad...”, 69.

otredad para afirmarse— y colocar, en su lugar, a la heterogeneidad de tiempos históricos para articular, a partir de allí, el reconocimiento de cada una de ellas en condiciones de horizontalidad, sin exclusiones ni jerarquías. Si algo tiene muy claro el discurso aquí, es que, aunque es verdad que “la crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, más aún, urgente”,<sup>204</sup> ello no quiere decir que en la elaboración de esa crítica se opte por negar todas las categorías que de esa racionalidad emergieron. En esa línea de ideas afirma:

es dudoso que el cambio consista en la negación simple de todas sus categorías [de la racionalidad/modernidad]; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la [sic] instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones como base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad.<sup>205</sup>

La precisión, como se verá más adelante en este mismo texto, es de una importancia brutal si se la pone de cara a la enorme cantidad de trabajos académicos y productos intelectuales con perspectiva decolonial que, para cumplir con el objetivo de descolonizar el saber en América, optan por sustituir a los términos, los conceptos, las categorías y las palabras, en general, del pensamiento social

<sup>204</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad...”, 69.

<sup>205</sup> *Ibid.*, 69.

europeo por las que les son más próximas o más críticas (según sea el caso y el propósito que se persiga) en el seno de las lenguas indígenas de la región (y del resto de las periferias globales). Lejos de esos casos (tan abundantes hoy día y en abrumador ascenso, además), el discurso se sitúa en otra posición: una radicalmente opuesta a aquélla, en la que de hecho lo primero que sale a relucir es su reticencia a renegar o rechazar a la modernidad (y su racionalidad) en su conjunto o por partes, a discreción, cuando en realidad se trata de desvincularla de ese uso colonial que le dio (y le sigue dando) Occidente para sostener su sistema colonial global.

La idea universalidad, en este mismo pasaje, se mantiene vigente y pujante no sólo como una pretensión intelectual sino, asimismo, como una utopía potenciadora del movimiento de la historia hacia esa dirección en la que lo universal no sea sinónimo de provincianismo globalizado y homogeneizante, sino de heterogeneidad, de multiplicidad y diversidad en unidad. Sobra señalar que, víctimas de la efectividad con la que se instauró el combate a los grandes relatos y la negación de todos los universalismos (cualquier universal), un amplio universo de elaboraciones decoloniales, hacia la segunda década del siglo XXI, se decantaron por también desechar el universalismo aquí defendido.

Para el discurso, la universalidad, además, leída en la perspectiva de la totalidad, tiene una importancia de carácter epistemológico, que tiene que ver con el reconocimiento de que es en esa idea en donde se juega lo esencial del saber moderno y de sus capacidades de emancipación social. Abandonar tal perspectiva, por consiguiente, arriesga, para el conjunto de la humanidad, la “capacidad de ver los procesos y las tendencias razonablemente generales en un período dado, sobre un conjunto dado de fenómenos que tomados en su conjunto constituyen una totalidad”.<sup>206</sup>

<sup>206</sup> Aníbal Quijano, “Líneas de investigación prioritarias para América Latina”, en *VII Encuentro de historia y realidad económica y social del Ecuador y América Latina (memorias)* (Cuenca: Instituto de Investigaciones Sociales/Universidad de Cuenca, 1994), 97.

Para el discurso en ciernes, ello significa, sin ir más lejos, abandonar, asimismo, el fundamento mismo del conocimiento científico, y con ello, la renuncia a concebir a la totalidad de la existencia humana, tal y como históricamente se dio, en tanto estructura o universo abierto, compuesto de determinaciones históricas heterogéneas, de lógicas sociales, políticas, económicas, culturales, etc., que no son ni lineales ni secuenciales en su despliegue nacional e internacional. Pero no sólo, pues, recuperar y apropiarse de la heterogeneidad como un rasgo constitutivo e irrenunciable de la realidad histórica vigente, en toda la radicalidad de la noción, permite, justo, pensar formas alternativas de universalidad, toda vez que el fundamento de la heterogeneidad es la sincronía de la multiplicidad y la diversidad que no es, nunca, cerrada y, por lo tanto, eterna. Conceder lo opuesto a esta idea sería aceptar que la realidad es una, está dada de antemano, como una suerte de *a priori* histórico, en la que las funciones y los roles ya se encuentran determinados, con independencia de la complejidad propia de las relaciones sociales en sus diferentes escalas espaciales y temporales y en donde, en última instancia, el cambio es impensable e impracticable más allá de los confines mismos que sustentan la racionalidad de ese orden de cosas dado.

No es posible entender las complejas sociedades latinoamericanas y otras equivalentes y sospecho que tampoco las europeas, a menos que uno admita que la totalidad no puede ser ni orgánica ni sistémica, que es necesariamente siempre heterogénea e histórica, es decir, histórica estructuralmente heterogénea. La heterogeneidad estructural es una categoría que no por accidente se genera en América Latina. Hace parte por lo tanto de nuestras necesidades intersubjetivas de dar cuenta de nuestra experiencia más allá y por encima de las imposiciones del reduccionismo y del racionalismo de origen eurocéntrico.<sup>207</sup>

<sup>207</sup> Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad-racionalidad...", 103.



## II

Justificar el cambio social desde la específica experiencia histórica de América es, para el discurso, una de sus principales tareas y es también, quizás, una de las más complejas que se plantea, pues en ella va de suyo el cuestionamiento a la totalidad de los presupuestos que hasta entonces, a la vuelta del siglo, son aceptados por el pensamiento social americano (y por el que no es americano también). Pensar el cambio es, pues, pensar en su radicalidad al propio pensamiento, a esas sus bases epistemológicas, toda vez que, aunque el propio discurso se embarca con insistencia en el cuestionamiento sobre el carácter científico de algunos de los supuestos más extendidos y mejor aceptados por el sentido común general, a lo largo y ancho del mundo, como estrategia de enunciación de su crítica éste tiene que apelar con constancia y consistencia al carácter estrictamente científico (y hasta cierto punto empírico, demostrable) de los principios lógicos de los que parte para afirmar la posibilidad del cambio. La idea es, después de todo, presentarse a sí mismo como un saber que no es apenas un intento especulativo más, que en su discurrir mismo todo es posible, pero que en la práctica y en el llevar a cabo sus propuestas las cosas no son tan simples.

Ahora bien, en general, ésta no es para nada una característica o un rasgo privativo del discurso decolonial. El saber moderno, de hecho, apela sistemáticamente a justificaciones epistemológicas de carácter empírico —en términos muy próximos a los que es posible observar en el positivismo clásico, en sus acepciones más burdas y corrientes sobre el particular— ya sea para reforzar los principios lógicos de esa forma de cognición de lo social (tributaria de ese anhelo persistente de alcanzar grados de precisión y de reproducción similares a los que se aprecian en las así denominadas ciencias físicas, matemáticas, naturales o exactas) porque se parte de la firme convicción de que esa es la forma correcta de conocer el mundo y de acercar a la humanidad a su verdad inmanente o, por otro lado, y aunque parezca contradictorio, para

minar desde el interior esa lógica empirista. Cualquiera que sea el caso, lo que es indudable, no obstante, es que esa discusión es mucho más antigua y compleja de lo que se presenta dentro de los márgenes del discurso decolonial.<sup>208</sup>

Si se piensa, además, que el propósito del discurso y la viabilidad de la realización de sus propuestas de cambio depende, en gran medida, de la aceptación que sus postulados tengan no únicamente en el seno de las discusiones académicas y de selectos círculos intelectuales, sino también y en especial, en la conciencia colectiva de las masas, en sus sentidos comunes e imaginarios, recurrir a las estrategias discursivas de ese saber para minarlo o reemplazarlo es en realidad una cuestión de estrategia, de supervivencia y de mimesis o asimilación que facilite su aceptación, reproducción y diseminación entre la colectividad.

Si se le presta atención a ese proceder metodológico, lo primero que salta a la vista es que por ese sendero el discurso llega a la caracterización de un pensamiento social particular, en primera instancia, por su provincianismo, esto es, por lo reducido de la escala espacial y temporal en la generación de sus bases epistemológicas, del sustrato vivencial que los sujetos que lo producen experimentan en su cotidianidad y que le sirven de modelo para elaborar la totalidad de su cognición sobre el resto del mundo. El eurocentrismo, en este sentido, aparece en este específico momento de la discusión como una forma de pensar al mundo que, a pesar de no ser muy diferente a otras expresiones del saber anteriores (caracterizadas por el empleo de un grado similar de provincianismo, pues para el discurso decolonial todo saber es, en última instancia, provinciano dado el medio entorno, el mundo, que en cada caso se toma por referente cognoscible), se distancia y se diferencia de esas otras vivencias intelectuales en las pretensiones de universalidad que éste despliega sistemáticamente y que —nuevamente a diferencia de los otros ejemplos—, éste sí fue

<sup>208</sup> Véase Immanuel Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*. Trad. de Julieta Barba y Silvia Jawerbaum (Barcelona: Gedisa, 2005).

capaz de instaurar, por la vía de su imposición, a sangre y fuego, en la multiplicidad y la diversidad de colectividades a las que primero Europa, y Occidente en seguida, colonizaron.

Así pues:

la elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/ moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo. Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo xvii, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América. No se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a toda la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo.<sup>209</sup>

Un par de elementos problemáticos surgen de esta definición provisoria que es, al mismo tiempo, una de las más concisas, precisas y densas de las que ofrece respecto del eurocentrismo, tienen que ver, en primer lugar, con el reconocimiento explícito de que aquellos rasgos que es posible verificar en la materialidad de la

<sup>209</sup> Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder...", 128.

vida, esto es, que el sistema social global vigente se caracteriza por ser: *a)* colonial, toda vez que sus fundamentos y los principios materiales que lo sostienen tienen sus cimientos en el colonialismo; *b)* moderno, habida cuenta de que la racionalidad que domina el sentido de la reproducción de esa materialidad es de un orden diferente a todo cuanto se conoció con anterioridad a su emergencia; *c)* capitalista, debido a que la relación social que domina y hegemoniza al resto de cuantas son potencial y efectivamente existentes es la que se da por la acumulación de capital, y *d)* eurocentrado, porque es Europa, en particular, y Occidente, en general, la entidad geosocial que centra sobre y alrededor de sí misma la reproducción material del mundo; son, de igual manera, verificables, también, en la naturaleza y el carácter del saber que acompaña a ese universo material alrededor del planeta.

En ese sentido, el punto de partida se encuentra en el imperativo de constatar que el saber de la modernidad es, al igual que la realidad en la que habita: *a)* colonial, porque sus raíces más profundas se hunden en la noche de los tiempos coloniales; *b)* moderno, porque implica una ruptura con la forma de pensar, conocer, saber el mundo anterior al instante de su fundación; *c)* capitalista, toda vez que sus productos, sus resultados, sus consecuencias y conclusiones se orientan por la necesidad de sostener las lógicas de funcionamiento del capital sobre el resto de relaciones sociales posibles y efectivas, y *d)* eurocentrado, porque, aunque parece redundante aseverar que el eurocentrismo es eurocentrado, en realidad, a lo que se busca apuntar es a visibilizar que la producción de conocimiento también se encuentra dominada por una dinámica de centramiento gnoseológico e intelectual en Europa y Occidente.

El segundo punto que destaca de la caracterización presentada es aquel que tiene que ver con la temporalidad de la propia perspectiva de conocimiento eurocentrista. Y es que, en efecto, al afirmar que su emergencia se halla en algún punto anterior a la mitad del siglo xvii, el espectro temporal que queda detrás de esa fecha es en extremo amplio y abarcador. El paralelismo del saber con la materialidad del mundo colonial, no obstante lo anterior,

es lo que arroja que ese punto indeterminado es, sin duda, el final del siglo xv y el principio del xvi, habida cuenta de que es en ese lapso en el cual se inventa la americanidad y el colonialismo nace, para después extenderse alrededor de la Tierra. El problema, en ese sentido, no se encuentra ahí, sino en la —en apariencia sin importancia— afirmación de que algunas de las raíces del eurocentrismo se extienden tan atrás en el tiempo que el siglo xv, inclusive, se queda corto como punto de referencia. ¿Por qué esto es un problema?

Aunque aquí no queda explícito, el problema de la temporalidad al que remite el pasaje anterior emitido por el discurso desplaza la emergencia del eurocentrismo hasta un punto anterior, inclusive, a aquél en que Europa y Occidente comienzan a existir en cuanto Europa y Occidente, es decir, a tiempos tan antiguos que el hablar de Europa y Occidente es apenas posible por el recurso a analogías y nominaciones deshistorizadas, trascendentales, fundadas, en su mayoría, en mistificaciones geográficas. ¿Qué tiempo tan antiguo es ese? De nueva cuenta, lo específico del asunto no está presente en el orden del discurso. Sin embargo, la referencia explícita es a la época del cristianismo, por lo que, si se toma al cristianismo mismo en y por sí mismo, aislado de sus raíces y tomándolo como una forma propia diferenciada de aquellas fuentes de las que brotaron algunos de sus principios, el punto temporal es tan anterior a la historia del colonialismo como lo es el siglo I d. C.; pero si se lo toma incluyendo al judaísmo, el lapso se extiende tanto como lo hace el génesis bíblico, alrededor de 2 000 años a. C.

La razón de esa indeterminación, más allá o al margen de la afirmación relativa al reconocimiento del provincianismo de todo saber, es que algunas de las raíces que para el discurso decolonial hacen al eurocentrismo eurocéntrico (el dualismo cartesiano, por poner un ejemplo) éste las rastrea hasta los principios de la teología cristiana y los del saber judaico, en general, sin realizar ninguna distinción ni precisión hermenéutica que arroje más detalles sobre la manera en la que el discurso piensa estos elementos. Sea

como fuere, una precaución que es importante tener acá es que no hay que tomar a la parte por el todo, aunque el discurso no facilite hacer tal diferenciación dado el grado de abstracción en el que analiza esta cuestión. De ahí la aseveración de que el eurocentrismo no es una característica extrapolable a toda la historia cognoscitiva de Europa.

El tercer elemento por destacar en concatenación con el anterior, es, sobre todo, un problema de escalas que se convierte en uno de indeterminación de las sujetidades a las que refiere, motivo por el cual, en parte, se explica que en sus intervenciones discursivas más próximas al presente la renuencia a identificar sujetos concretos, categorías o agrupamientos sociales específicos (como lo hacía cuando sus afinidades analíticas convergían más, aún, con las de la sociología política, alrededor de los años ochenta del siglo xx) es encubierta por la discusión del poder como sujetidad (como cuando apela al reconocimiento de los intereses y las necesidades del poder, como si el poder fuese una entidad en y por sí misma). Es, pues, un tema de escalas y sujetidades porque en la afirmación se articulan la sujetidad burguesa y la aceptación de que el eurocentrismo no es un modo de saber generalizable a toda Europa.

Lo anterior, en términos un tanto llanos, bien podría significar que el eurocentrismo nació, creció, se desarrolló y dominó siendo una forma de saber propia de las capas burguesas de la población en Europa y Occidente. Tal perspectiva, sin embargo, deja un par de cabos sueltos, pues no se termina de comprender, si ello es así, cuál es la relación de ese saber generado por las burguesías europeas con los estratos campesinos, obreros y, en fin, no-burgueses de esa región del planeta en el instante de fundación del eurocentrismo, durante la colonización de América y el mundo. La ambigüedad y los recurrentes rechazos y arrebatos del discurso respecto de la clase (en su disputa epistemológica con la vulgata marxista y el materialismo histórico) no ayudan a resolver este problema; de la misma manera en que tampoco lo hace el discurso cuando arrastra la discusión hasta el plano del análisis de lo nacional en

tanto que unidad de análisis fundamental de su discurrir. En última instancia, además, también quedan abiertas e irresueltas otras tantas consideraciones en torno de la especificidad de las figuras intelectuales, las teorías, las filosofías, las escuelas y doctrinas de pensamiento, etc., con las que decide pelear y a las que somete a escrutinio decolonial y lo representativas que son esas discusiones de la complejidad, las tensiones, las contradicciones y otros tantos matices de la heterogeneidad estructural del conocimiento en el nivel de las masas, por fuera de los debates académicos, las rencillas filosóficas, y otras tantas minucias apenas reconocibles dentro de un marco contextual e institucional que en muchos sentidos es de élite, o por lo menos lo suficientemente exclusivo, pequeño y cerrado como para no ser representativo de los contenidos presentes en las formas del pensar popular.

¿Por dónde entrarle, entonces, a la discusión sobre la colonialidad del saber?, ¿cuáles son los rasgos que la caracterizan?, ¿qué notas o elementos son fundamentales para el discurso en su caracterización de éste?, ¿qué hace del eurocentrismo una matriz epistemológica distinta de otras tantas, anteriores o sincrónicas a su vigencia, copresentes en el mismo espacio o experimentadas en otras geografías, que también comparten algunos de sus rasgos más perniciosos pero que de ninguna manera podrían ser pensadas como equivalentes o idénticas al eurocentrismo en su especificidad?

Un par de respuestas aquí ofrecidas apuntan en la siguiente dirección:

- a) Uno de sus atributos más importantes y definitorios se halla en el eje de las dualidades mutuamente excluyentes (es decir, no en cualquier tipo de dualidades), entre, por ejemplo, lo europeo y lo no-europeo, lo bárbaro y lo civilizado, lo primitivo y lo avanzado, lo tradicional y lo moderno, lo natural y lo cultural, lo espiritual y lo corpóreo, etc. Dualidades, habría que aclarar, que el discurso observa en todas las culturas y en todas las formas de saber de las que se tiene conocimiento o registro histórico, sin excepción, pero

cuyos efectos en la orientación de la historia no son ni de cerca equiparables.<sup>210</sup>

- b) De igual importancia que el trazo anterior es la determinación que sobre esta perspectiva ejerce una idea del tiempo de carácter lineal, unidireccional, progresivo y ascendente: a) lineal, porque somete e integra en su trayectoria a la multiplicidad y la diversidad de historias locales, presentes alrededor del mundo, eliminando, de facto, sus particularidades, reorganizándolas, jerarquizándolas, despojándolas de su singularidad y haciéndolas depender de una única lógica temporal; b) unidireccional, porque instaura un punto de origen (el estado de naturaleza más próximo a la naturaleza del resto de los animales y seres gregarios que habitan el planeta) y a partir de ahí hace avanzar a la historia en una única dirección, que culmina con el coronamiento de Europa y Occidente como las cumbres de la civilización, de cualquier forma de civilización; c) progresivo, porque fuerza tiránicamente a la totalidad de historias y civilizaciones que coloniza a que aspiren a avanzar por la línea del tiempo trazada por Europa y Occidente, bajo la promesa de que ese recorrido, en algún punto del futuro, implicará el haber alcanzado a Europa y Occidente en los grados de complejidad, de desarrollo, de refinamiento, de densidad cultural y civilizatoria, etc., que le son privativos, y d) ascendente, justo porque cada paso dado en ese trayecto significaría un grado más alto de complejidad, de cultura, de civilidad, de humanidad, de conocimiento, etcétera.<sup>211</sup>
- c) La naturalización de las disparidades y las arbitrariedades presentes en las relaciones humanas, entre grupos, culturas y civilizaciones distintas, negando su carácter social y su específica configuración histórica, en tanto productos de

<sup>210</sup> Véase Aníbal Quijano, "Questioning Race", *Socialism and Democracy*, vol. XXI, núm. 1 (2007): 45-53.

<sup>211</sup> Véase Aníbal Quijano, "El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento", *Hueso Húmero*, núm. 38 (2001): 3-17.



relaciones intersubjetivas y materiales concretas, que nunca son determinaciones en última instancia de una suerte de lógica natural incuestionable.<sup>212</sup>

- d) La aceptación de la homogeneidad cultural, racial e identitaria que elimina toda heterogeneidad efectiva en la experiencia de vida de las poblaciones sobre las cuales se despliega, así como un paralelo efecto de continuidad entre un estadio y otro para una misma unidad.<sup>213</sup>
- e) La asimilación del todo con las partes, y la aceptación de que las partes no son más que un mero reflejo del todo, pues en ambos casos la lógica que determina lo que sucede o no, el sentido histórico por el cual se transita o no, lo que determina un problema o no, lo que implica una solución a dicho problema o no, etc., sería la misma.<sup>214</sup>
- f) La normalización de la idea de que el único saber universalmente válido es el que se genera en Europa y Occidente (con variaciones de escala, por supuesto), por lo que el resto de los saberes o bien no son certeros, o sistemáticos, o verídicos, o válidos, o científicos, o confiables, o legítimos, etcétera.

Ahora bien, aunque el discurso admite que para la mayoría de los puntos enlistados las raíces que los alimentan son rastreables hasta tiempos remotos en la historia de la humanidad —aceptación que lo lleva a dejar como una cuestión abierta el problematizar y analizar a profundidad lo que hay de específico en cada contexto, más allá de la forma que todos, en conjunto, adoptan en el capitalismo moderno como una matriz—, en su lectura histórica

<sup>212</sup> Véase Quijano, “Questioning...”, 45, 53.

<sup>213</sup> Véase Quijano, “Colonialidad del poder...”, 110.

<sup>214</sup> Véase Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, comp. de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre/IESCO-UC/ Instituto Pensar, 2007), 93-126.

y filosófica, el discurso extrae de cada uno de ellos algunas consecuencias importantes para dar cuenta de los efectos constrictivos, represivos, excluyentes, jerarquizantes, expoliadores, etc., que esa perspectiva de conocimiento tiene sobre las poblaciones que fueron colonizadas hace quinientos años.

En lo que respecta a la linealidad del tiempo, por ejemplo, la lectura histórico-concreta que extrae el discurso de esa específica manera de ver el tiempo se centra en evidenciar que es a través de ella que las economías centrales empujan al resto del mundo a adoptar los modos de producción por los cuales atravesó Europa para llegar a la fase capitalista en la cual se encuentra, obviando, en ese juicio, el hecho de que tal posición se debe a la historia y las dinámicas sociales, políticas, culturales, históricas, etc., que de hecho ocurrieron, por lo cual, demandar un tránsito entre etapas de modo lineal, a la manera en que lo hace el eurocentrismo, oculta una mistificación en la que las unidades nacionales de las economías estatales modernas se suponen capaces de alcanzar a Europa y Occidente por sí mismas, sin repetir la singular estructura de poder y de acumulación de capital de la que se valieron Europa y Occidente para ser lo que son hoy en día.

Desde el punto de vista eurocéntrico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente, son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre-capital. Y son consideradas no sólo como diferentes sino como radicalmente incompatibles con el capital. El hecho es, sin embargo, que en América ellas no emergieron en una secuencia histórica unilineal; ninguna de ellas fue una mera extensión de antiguas formas precapitalistas, ni fueron tampoco incompatibles con el capital. Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no sólo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial.<sup>215</sup>

<sup>215</sup> Quijano, "Colonialidad del poder...", 129.

En ese sentido, el resultado de extender dicha perspectiva al resto de las dimensiones en las que las personas realizan su existencia social es que otras dualidades excluyentes son constituidas, encabalgándose unas sobre otras, reforzándose las unas a las otras, confiriéndole una especie de densidad y de congruencia al conjunto, de manera tal que el pensar a una sola de esas dualidades sea prácticamente imposible sin pensar, en simultáneo, a las demás.

De esas dualidades, una de las más importantes para el discurso y una de las que más sistemáticamente discute es la que tiene que ver con la oposición entre cuerpo y espíritu, o cuerpo y mente, cuerpo e idea. Separación que rastrea, de hecho, hasta las raíces de la teología judeocristiana (y más allá en el tiempo), pero que acá adquiere un cariz especial debido al debate que abre con Descartes y su axioma ontológico *cogito ergo sum*.

La idea de la diferenciación entre el “cuerpo” y el “no-cuerpo” en la experiencia humana es virtualmente universal a la historia de la humanidad, común a todas las “culturas” o “civilizaciones” históricamente conocidas. Pero es también común a todas —hasta la aparición del eurocentrismo— la permanente co-presencia de los dos elementos como dos dimensiones no separables del ser humano, en cualquier aspecto, instancia o comportamiento. El proceso de separación de estos elementos del ser humano es parte de una larga historia del mundo cristiano sobre la base de la idea de la primacía del “alma” sobre el “cuerpo”. Pero esta historia muestra también una larga e irresuelta ambivalencia de la teología cristiana sobre este punto en particular. Ciertamente, es el “alma” el objeto privilegiado de salvación. Pero al final, es el “cuerpo” el resurrecto, como culminación de la salvación.<sup>216</sup>

¿Por qué es Descartes, entonces, un punto crucial de su discusión si las raíces de tal lógica se hallan universalmente en la historia de la humanidad?

<sup>216</sup> Quijano, “Colonialidad del poder...”, 133-134.

Con Descartes lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el “cuerpo” y el “no-cuerpo”. Lo que era una co-presencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre “razón/sujeto” y “cuerpo”. La razón no es solamente una secularización de la idea de “alma” en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva identidad, la “razón/sujeto”, la única entidad capaz de conocimiento “racional”, respecto del cual el “cuerpo” es y no puede ser otra cosa que “objeto” de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de “razón”, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el “cuerpo”, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razón/sujeto. Producida esa separación radical entre “razón/sujeto” y “cuerpo”, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la razón/sujeto humano y el cuerpo/naturaleza humana, o entre “espíritu” y “naturaleza”. De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el “cuerpo” fue fijado como “objeto” de conocimiento, fuera del entorno del “sujeto/razón”.<sup>217</sup>

Para América, eso sólo significa una cosa: en la medida en que las poblaciones del continente se encuentran más próximas a la experiencia corporal que a la de la razón, a la pura animalidad que a la de la intelección y cognición del mundo, su ser-humano es un ser animalizado, naturalizado (en el sentido de ser pura naturaleza). Razonamiento, por ejemplo, que al discurso lleva a recuperar el debate de sobre la humanidad de los conquistados y las conquistadas, entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, que si bien es cierto que terminó con la aceptación (impulsada por el papado) de que las poblaciones colonizadas son humanas, para el discurso, las consecuencias de ese debate y la perspectiva que se defendió ahí, sobre la no-humanidad de esas sociedades, se mantiene vigente en el presente, justificando y legitimando al patrón de poder colonial en su conjunto.

<sup>217</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder...”, 134.

Es ahí en donde, de hecho, actúa con toda su radicalidad la imagen de tiempo que el eurocentrismo funda para sostener el fundamento de las exclusiones por pares. Y es que, en efecto, en cada caso de lo que se trata es de que un grado menor de desarrollo y de complejidad tiene que progresar de tal manera que le sea viable el alcanzar al otro extremo de la ecuación, que en todos los sentidos concebibles se pretende superior: más acabado, más complejo, más refinado, más civilizado, más adelantado, etcétera.

El mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad es la idea del estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea u occidental. De ese mito se origina la específicamente eurocéntrica perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia humana.<sup>218</sup>

Resolver la mutua exclusión entre los dos términos, así, se convierte en un asunto de mimesis, de identificación en todos los aspectos de la existencia. Y para el caso del entramado colonial de poder global, se convierte en un tema de identificación ontológica de las colonias y/o excolonias respecto de aquellas poblaciones que las colonizaron. Por eso en las sociedades contemporáneas la idea de la normalidad tiene tanto peso en la definición de los sentidos históricos que han de imprimir a su existencia en este punto. Los grados superiores afirmados en la idea de lo europeo y lo occidental son aceptados como esa norma que hay que imitar. ¿Por qué? Porque las diferencias entre los términos y las disposiciones en las que éstos se organizan son forzadas a la naturalización de su existencia, esto es, son planteadas de manera tal que éstas sean vistas no como un producto específico de una historia concreta, con todas sus contradicciones, tensiones e inconsistencias, sino como disposiciones de carácter biológico, físico, natural (más recientemente, de tipo genómico) ante las cuales la historia

<sup>218</sup> Quijano, "Colonialidad del poder...", 130.

y la sociedad, de hecho, son presentadas a manera de solución: la historia y la sociedad pasan a ser, así, las responsables de mitigar las diferencias naturales, en lugar de ser vistas como las causas primeras de que en realidad existan esas distinciones.<sup>219</sup>

En la perspectiva de la larga duración de la colonialidad, así, lo que en realidad fue un resultado de las empresas coloniales de Occidente sobre América y el resto de las periferias globales es aceptado por estas últimas a manera de determinaciones naturales, basadas en la idea de que las civilizaciones del viejo continente son mucho más antiguas que las que se encontraron en el siglo xv en tierras de América, por lo cual, para llegar a ese estadio civilizatorio, por principio de cuentas, requieren acortar esa distancia temporal que de origen divide y separa a ambas entidades geosociales.

La adopción de las instituciones, las dinámicas y los procesos sociales de Europa y Occidente, en América, Asia, África se convierte, de ese modo, en el paradigma de la efectiva modernización propia de cada sociedad. Pero más aún, se convierte en el paradigma de lo que debe ser concebido como la idea del cambio: la aceptación de que hay una continuidad entre una forma específica, en un tiempo-espacio determinado, y otra, en un momento sucesivo del tiempo, pues la unidad en cuestión es una entidad cerrada, unificada, homogénea, que es pensada como una suerte de núcleo identitario que a lo largo del tiempo sufre evoluciones: acumulados más o menos infinitos de mejoras, de adaptaciones, de improvisaciones, etc., que en una mirada de conjunto implican la obtención de una novedad cualitativa y cuantitativamente más acabada o próxima al modelo de normalidad que el eurocentrismo sostiene que es.

En esta línea de ideas, para América, lo anterior significa, vista la realidad desde el crisol del eurocentrismo, que las identidades que Occidente colonizó en el continente desde el siglo xv son la

<sup>219</sup> Véase Fernand Braudel, *El mediterráneo: el espacio y la historia*. Trad. de Francisco González Aramburo (México: FCE, 1989).

unidad o la forma primordial de la identidad de todas las civilizaciones, culturas y poblaciones de América (esto es, no en su especificidad de maya, inca, mexicana, etc., sino en la homogeneizante e integradora, pero negativa, de indígenas y/o indios y similares y derivados) tanto en ese momento singular de la historia cuanto en sus estadios sucesivos, por lo que cualquier perspectiva de cambio en estas sociedades se reduce, en última instancia, a la capacidad que éstas tengan de superar (de hacer evolucionar) ese núcleo identitario originario antecolonial:

todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. [...] su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran el pasado.<sup>220</sup>

Heterogeneidad y discontinuidad (identitaria, cultural, histórica, política, económica, etc.) son eliminadas de la intelección de esas civilizaciones y, por lo contrario, son sustituidas con las ideas de homogeneidad y de continuidad lineal. Así, el cambio histórico es planteado como:

un proceso o un momento en el cual una entidad o unidad se transforma de manera continua, homogénea y completa en otra cosa y abandona de manera absoluta la escena histórica. Esto le permite a otra entidad equivalente ocupar el lugar, y todo esto continúa en una cadena secuencial. De otro modo no tendría sentido, ni lugar, la idea de la historia como una evolución unidireccional y unilineal. [...] Cada unidad diferenciada, por ejemplo, una “economía/sociedad” o un “modo de producción” en el caso del control del trabajo (capital

<sup>220</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, 131.

o esclavitud) o una “raza/civilización” en el caso de grupos humanos, es una entidad/identidad homogénea.<sup>221</sup>

De ahí surge el sentido común, justo, de que las partes no son independientes o autónomas en ningún grado y por ningún motivo. Su naturaleza, su funcionamiento y el sentido histórico que siguen son, por lo contrario, el resultado de un sistema o unidad mucho más grande, abarcador y totalizante que es, en realidad, el que determina lo que sucede o no en esas ramificaciones más locales y reducidas:

el eurocentrismo ha llevado, a virtualmente todo el mundo, a admitir que en una totalidad el todo tiene absoluta primacía determinante sobre todas y cada una de las partes, y que por lo tanto hay una y sólo una lógica que gobierna el comportamiento del todo y de todas y de cada una de las partes. Las posibles variantes en el movimiento de cada parte son secundarias, sin efecto sobre el todo, y reconocidas como particularidades de una regla o lógica general del todo al que pertenecen.<sup>222</sup>

De ahí se sigue la idea, además, de que el cambio no únicamente no es posible en esa escala de autonomía e independencia, sino que, aunado a ello, es imposible sin la dirección y la orientación de las partes dominantes que lo componen. América, en esa lectura, siendo ella apenas una parte del entramado, depende de los cambios que se den en el ámbito estructural, en las escalas temporales y espaciales más amplias de la totalidad para cambiar ella misma, en su singularidad.

Se entiende, finalmente, que para que todo esto haga sentido y sea sostenido en la experiencia efectiva de las personas en su existir, es la asunción de esa perspectiva de conocimiento del mundo como propia, como sentido común incuestionable, lo que hace

<sup>221</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, 132.

<sup>222</sup> Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación...”, 101.



que el mundo sea pensado así y no de otro modo, y por lo tanto, reproducido así, en esos términos. Por eso, afirma el discurso, el eurocentrismo:

no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del 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.<sup>223</sup>

Ahora bien, si el eurocentrismo es la expresión o la forma adoptada por el patrón de poder colonial global, en la dimensión de la explotación, el control y el conflicto del conocimiento (saber) y de sus productos y sus recursos, ¿cómo piensa el discurso a la descolonización del saber? Antes de resolver esa pregunta, quizá no estaría de más hacer notar que, conforme el discurso fue avanzando por el sendero de la concreción de su enunciación, del acendramiento de sus categorías y estrategias discursivas, el tema de la originalidad del saber, tal y como se presentaba en sus intervenciones iniciales, alrededor de los años ochenta del siglo xx, fue desvaneciéndose paulatinamente, pero no porque ya no importase más cavilar sobre ese problema, sino porque la determinación de los rasgos constitutivos y constituyentes del eurocentrismo se volvió una tarea aún más fundamental que el acto de remarcar la necesidad de un pensamiento social americano original. Más aún, un rasgo relevante de este nuevo momento de enunciación no menor es que ese pensamiento social cede en su caracterización a las determinaciones de tipo nacional, abandonando, aquí sí, la

<sup>223</sup> Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación...", 94.

definición de un saber por el país de nacimiento y el vínculo jurídico-administrativo de quien lo formula.

Es en ese sentido, por ejemplo, que las referencias explícitas a sujetos concretos, a autores y/o autoras específicas en la historia de América se vuelve casi una tarea ociosa, hasta cierto punto irrelevante, que por lo contrario cede el paso a una cada vez más reiterada práctica de autorreferenciamiento del discurso: un reciclamiento de sí sobre sí mismo. Ello, por supuesto, no quiere decir que prescinda por completo de los debates y las disputas epistemológicas, culturales, políticas, históricas, etc., que en América tienen lugar, en el terreno de las ideas (aunque la tendencia a discutir antes que con el pensamiento social americano, con el producido en Occidente, en general, en Europa y en Estados Unidos, en particular, es creciente).

Acá, lo que parece estar sucediendo es que éste entra en una suerte de estado en el que la reflexión en torno del eurocentrismo se hace tan densa y conflictiva que, al final, al reconocer que dicha perspectiva no es únicamente de los dominadores y los explotadores del mundo, sino que también lo es de los dominados y los explotados, en márgenes de reducción y de normalización tan amplios y profundos, lo que le queda es el reconocimiento explícito de que lo que significa una descolonización del saber respecto del eurocentrismo es, en verdad, una desalienación<sup>224</sup> total de la manera en la que en el tiempo-espacio presente se experimenta la realización de la vida, en todas sus dimensiones, más allá de los estrechos límites de la producción intelectual escolarizada o institucionalizada a través de la universidad moderna.

La tarea de descolonizar el saber, por eso, en este momento de enunciación, adopta un cariz nuevo, en el que las referencias a personas específicas para dar cuenta de las alternativas, sólo porque esos personajes tienen o suscriben alguna de las nacionales del vasto territorio de América, comienza a desvanecerse con rapidez.

<sup>224</sup> Véase Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Dispositio*, vol. xxiv, núm. 51 (1999): 137-148.

Pero también, y más importante aún, esa reflexión se hace, además, cada vez más abstracta y general, en el sentido de que los rasgos que el discurso identifica como constitutivos y constituyentes del eurocentrismo adquieren un nivel de reflexión y de amplitud epistemológica bastante elevados, incluso, podría afirmarse, hasta ontológicos, en la medida en que apela al cuestionamiento de lo que se entiende, en su significado más profundo y primario, por ciertas categorías como tiempo, diferencia, identidad y similares o derivadas.

De ahí que, si lo que hace al eurocentrismo, a la colonialidad del saber ser lo que históricamente es y ha sido, una propuesta de descolonización por necesidad tendría que comenzar y transitar por la puesta en cuestión y el abandono de esos seis rasgos que el discurso considera que son tan propios de la forma eurocentrista del saber y no de ninguna otra figura experimentada por la humanidad a lo largo de su historia: *a)* las dualidades mutuamente excluyentes, *b)* la linealidad del tiempo, la naturalización de las diferencias y las jerarquías sociales, *c)* la idea de la unidad homogénea y continua en el terreno de las identidades socioculturales, *d)* la superposición del todo a las partes, *e)* la asimilación o fusión de ambas en una misma lógica de funcionamiento, *f)* la aceptación de un saber universalmente válido, excluyente de otras formas de saber.

Es debido a ese nivel de abstracción en la definición de los rasgos de la colonialidad del saber que, de hecho, el discurso apela a su superación epistemológica, haciendo de la desalienación una tarea que ya no tiene tanto que ver con el reconocimiento de que si el pensamiento social opera para que en América se consigan respuestas a sus problemas, desde su propia realidad, no importa mucho, al final, quién produjo ese pensamiento, y desde dónde, pues el resultado es el deseado, con independencia del origen del saber empleado. No, una política decolonial del saber, aquí, no es sinónimo de un ejercicio de apropiación o de asimilación de un universo gnoseológico exógeno al que apenas haya que hacerle modificaciones tales que, luego de su aplicación, su vigencia y su pertinencia para la resolución de los problemas de América y sus

sociedades sea la adecuada. Descolonizar el saber, en ese sentido, tampoco quiere decir, solamente, no repetir problemas y respuestas que de hecho no se encuentran en su realidad dada de la región, tampoco, mucho menos, el aceptar simple y sencillamente que lo original es originalidad no porque no tenga referentes anteriores a su emergencia histórica, o porque no abrevie de otras fuentes del saber que no le sean endógenas a la cultura, la política, la historia, la economía, etc., propia de las subjetividades individuales y colectivas en las que se desenvuelve.<sup>225</sup>

Esas respuestas, para el discurso, son las soluciones dadas en la historia de las ideas de América. Sin embargo, ellas no resultan tan útiles para conseguir una emancipación mental (como en esa historia se proclama) porque en ellas no se ponen en duda los principios epistemológicos últimos del saber, su racionalidad profunda nacida de una excepcionalidad espaciotemporal bien situada, y por ello provinciana. Para ponerlo en otras palabras, en el acendramiento de su reflexión sobre la colonialidad del saber, para el discurso se hace evidente que un sujeto americano, por el solo hecho de ser un nacional de América, no está libre de reproducir en todos sus términos y con todas sus consecuencias la perspectiva de conocimiento eurocentrista, pero no por algún tipo de error o fallo teórico-metodológico, sino porque dicha perspectiva se encuentra tan naturalizada y normalizada como el saber por antonomasia de cualquier ejercicio de cognición.

De tal magnitud es el cambio de posición del discurso respecto del saber que, si se piensa, por ejemplo, en el tratamiento que a éste le concedía en los años ochenta del siglo xx, lo primero que sale a la luz en esas reflexiones no es un cuestionamiento en torno del sentido y la linealidad del tiempo. El tiempo, la temporalidad de la vida, de hecho, es en gran medida una dimensión de análisis ausente, que nada tiene que ver con la posibilidad de conseguir una racionalidad distinta de la moderna eurocentrista, y que pon-

<sup>225</sup> Véase Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más* (México: Siglo XXI, 1969).

ga el acento en la instauración de sociedades en las que la alegría del trabajo colectivo y de la comunidad vital con el mundo. Y es que, en efecto, en ese momento discursivo, cuando la alegría del trabajo colectivo es en realidad el motivante fundamental del movimiento analítico del discurso, el tiempo y su ordenamiento lineal, unidireccional, ascendente, acumulativo, progresivo, etc., no se presenta ante el discurso como un fundamento en y por sí mismo de las arbitrariedades y las jerarquías en la organización del trabajo individual y colectivo en las sociedades contemporáneas.

## DECOLONIALIDAD, DISCURSO CRÍTICO E HISTORIA

### I

Hacia el final de la primera década del siglo XXI, a propósito de la exigencia que se le planteó al discurso de realizar una revisión sobre algunos de los cabos sueltos o de las cuestiones aún no resueltas en su seno, en torno de los problemas de la colonialidad del poder, éste afirmó, en su característico estilo de contrastación respecto de las visiones que se reafirman a sí mismas tributarias del discurso crítico de Marx, lo siguiente:

hace algún tiempo, Samir Amín planteó que la palabra cultura podía servir para referirse a cómo se producían y organizaban los valores de uso. Pero hay cosas para las que la expresión y la teoría del valor de uso no parecen tener un lugar claro. Pienso en la idea de dios, por ejemplo. Por eso, propongo que respecto de lo que está o podría estar implicado en la palabra cultura, es mejor pensar en los modos de producir sentido, de dar sentido a la experiencia y a la observación, y por tanto, de producir conocimiento, de producir subjetividad, pues, imaginario social, memoria histórica, conocimiento.<sup>226</sup>

<sup>226</sup> Aníbal Quijano, “Reabrir cuestiones que parecían resueltas: una conversación con Aníbal Quijano”, *Hueso Húmero*, núm. 51 (2008): 11.

Aunque en apariencia intrascendente, la afirmación es en realidad de suma relevancia para poner de manifiesto, entre otras cosas, las limitaciones presentes en el discurso para pensar, por ejemplo, la materialidad de la cultura; distinguiéndola, además, de esa otra dimensión que es el conocimiento. Pero también, y sobre todo, resulta importante porque en ella se evidencia el grado de idealismo (enmascarado de materialismo, aunque éste a menudo se vea reducido a un materialismo de corte empirista) del cual parte, a su vez, el voluntarismo y el subjetivismo del discurso cuando de formular propuestas de cambio radical al orden de cosas imperante en el capitalismo moderno se trata.<sup>227</sup>

Indicativo de lo anterior es, en ese sentido, la pobre y reduccionista comprensión que éste tiene sobre el significado del valor de uso en el proceso de reproducción social de toda civilización material, en general, y de las concreciones históricas, políticas, culturales y económicas en las que esa generalidad se manifiesta formalmente, en cada caso, en particular. Y es que, en efecto, al afirmar que existen cosas para las que la expresión y la teoría del valor de uso no parecen tener un lugar claro (entre las cuales se encontraría la idea de dios), una de las omisiones más costosas en las que incurre el discurso tiene que ver con la incapacidad de captar, por un lado, que es “la utilidad de un objeto [cualquiera] lo [que lo] convierte en valor de uso”,<sup>228</sup> y por el otro, que la concreción de ese valor, realizada en el consumo del mismo, se deriva de su capacidad para satisfacer una necesidad igualmente determinada, idénticamente concreta, con independencia del origen o el fundamento del cual emana, pues “la naturaleza de estas necesidades, el que broten por ejemplo del estómago o de la fantasía”<sup>229</sup> no modifica en nada el que sean necesidades huma-

<sup>227</sup> Véase Aníbal Quijano, “Prólogo: José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”, en *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007), IX-CXII.

<sup>228</sup> Karl Marx, *El capital: crítica de la economía política I. El proceso de reproducción del capital*. Trad. de Wenceslao Roces (México: FCE, 2014), 42.

<sup>229</sup> Marx, *El capital...*, 41.

nas y sociales, propias del animal humano/sujeto social.<sup>230</sup> Dicha omisión, por supuesto, no es menor. Menos aún lo es si se toma en consideración que fue realizada en el contexto y como crítica de un sistema (el capitalista) en el que la forma de los objetos y de la totalidad de la materialidad que es producida y consumida por los sujetos sociales, individuales y colectivos, es sistemáticamente puesta en cuestión, subordinada y dominada por otro valor (el valor de cambio, de carácter abstracto) en el que se ancla, de hecho, el nervio más profundo de la reproducción de la valorización y la mercantilización del mundo de la vida: la existencia misma del capitalismo.

Ahora bien, más allá de este explícito abandono de uno de los núcleos más radicales, críticos y revolucionarios del discurso marxista, ¿qué explica, en el fondo, la adopción de dicha posición sobre el carácter de la mercancía en el capitalismo moderno y sus alternativas? En sentido amplio, parece no haber una única y definitiva explicación al respecto. Una de ellas podría ser, por ejemplo, que sin duda se debe, sobre todo, al insistente distanciamiento practicado por el discurso, respecto del marxismo americano, con el afán de reconstruir su memoria y su pasado anterior a su génesis decolonial, para no identificarse como uno de los esfuerzos de mayor militancia en favor de ese discurrir, hasta antes de la disolución del bloque soviético. Sin embargo, y aunque en esta intervención, en particular, el discurso no ofrece mayores coordenadas de lectura para dar cuenta de sus motivaciones, una de ellas tiene que ver con el papel central que en el orden de su enunciación adquieren las identidades indígenas, sus culturas y sus formas de hacer economía, concediendo que es en ellas en donde se encuentra oculta una de las respuestas más radicales que las sociedades contemporáneas estarían en condiciones de plantearle a la explotación capitalista y a la devastación de las condiciones materiales de posibilidad de toda vida orgánica en el planeta.

<sup>230</sup> Véase Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución* (México: Ítaca, 2011).

El bien vivir, así, aparece como la síntesis de un proceso de descolonización del poder (de decolonialidad del poder), pensado y practicado por las colectividades indígenas, en cuya configuración se juega:

a) la igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, contra la “desigualizante” clasificación e identificación racial, sexual y social de la población mundial; b) por consiguiente, las diferencias, ni las identidades, no serían más la fuente o el argumento de la desigualdad social de los individuos; c) las agrupaciones y/o identidades serían el producto de las decisiones libres y autónomas de individuos libres y autónomos; d) la reciprocidad entre grupos y/o individuos socialmente iguales, en la organización del trabajo y en la distribución de los productos; e) la redistribución igualitaria de los recursos y productos, tangibles e intangibles, del mundo, entre la población mundial; f) la tendencia de asociación comunal de la población mundial, en escala local, regional, o globalmente, como el modo de producción y gestión directas de la autoridad colectiva y, en ese preciso sentido, como el más eficaz mecanismo de distribución y redistribución de derechos, obligaciones, responsabilidades, recursos, productos, entre los grupos y sus individuos, en cada ámbito de la existencia social, sexo, trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y corresponsabilidad en las relaciones con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero.<sup>231</sup>

Es decir, aparece como un proceso, un “movimiento de la sociedad cuyo desarrollo podría llevar a otra existencia social, liberada de la dominación, explotación y violencia: a la descolonialidad global del poder”,<sup>232</sup> en el que la especificidad del apartado económico pasa por la necesidad de la redistribución de los recursos y la pro-

<sup>231</sup> Aníbal Quijano, “‘Bien vivir’ para redistribuir el poder: los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global”, en *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú: informe anual 2009-2010*. Ed. de Milagros Salazar (Lima: Oxfam), 119-120.

<sup>232</sup> Quijano, “‘Bien vivir’ para...”, 121.



ducción, por la reciprocidad en el intercambio y en la organización del trabajo y, en tercera instancia, por la tendencia hacia la asociación colectiva en su forma comunal, en las distintas escalas espaciales del planeta. La noción de trabajo (en su acepción mercantil) y la estructura misma de los recursos, del producto de la producción en tanto mercancías con una doble naturaleza (concreta la una, abstracta la otra), como se ve, no son problemáticas que estén presentes en esta idea de la descolonización del poder y mucho menos que figuren en un rol central para comprender los porqués de la existencia del capitalismo y de su reproducción cualitativa y cuantitativa a lo largo de su historia.

No hace falta ir más allá para apreciar que lo que se halla de fondo en dicha intelección es, a todas luces, una reformulación de su persistente denuncia en contra de la racionalidad moderna (en su elaboración cartesiana), según la cual cuerpo y naturaleza, sujeto y objeto, son dos entidades (abstractas) desligadas la una de la otra, haciendo posible que la primera explote a la segunda de manera impune, sólo en su beneficio material. Es decir, en el fondo está la convicción de que la explotación, la dominación y la desigualdad capitalistas se resuelven en el momento en el que los sujetos modernos cobran conciencia de que no son entidades abstractas, independientes y en relación de exterioridad respecto de la materialidad que compone al medio-en-torno y aprenden, así, a relacionarse con los objetos como entidades, a su vez, orgánicas, vivas, de la misma naturaleza o carácter ontológico que el ser-humano.

Eso explica, a su vez, que las poblaciones indígenas, cada vez con mayor reiteración, aparezcan en sus intervenciones como esas identidades en las cuales la racionalidad cartesiana, la división entre sujeto y objeto, entre cuerpo y naturaleza o entre mente y naturaleza no tiene cabida, no existe. De ahí se sigue que si la idea de dios, en específico, es puesta en cuestión por él como algo que en definitiva no debe considerarse un valor de uso, ello se debe a la apreciación de que en estas comunidades el elemento mítico/mágico, propio de la condición humana premoderna aún se en-

cuenta de plena vigencia en la estructuración de sus formas de convivencia social, entre sujetos sociales y con el otro, ese sujeto natural que en distintas geografías del sur es nombrado Pachamama. Si los sistemas de producción comunitarios ensayados por las comunidades indígenas son alternativos, en esa línea de ideas, eso se debe, ante todo, a que en ellas opera como sustrato o sustento epistemológico y ontológico de su trato con lo humano y con lo otro un principio de reconocimiento mítico en donde “la necesidad [de un] fundamento metafísico [restaurativo] de la moral humana, despojada de los lastres de la conciencia burguesa”,<sup>233</sup> no únicamente lleva a armonizar a ambos términos de la ecuación, sino que además los lleva a aniquilar el mercado, toda vez que en esa relación metafísica el intercambio entre los productos del trabajo y el trabajo en sí mismo se dan “sin la intermediación del mercado”.<sup>234</sup> No sorprende, por lo anterior, que sean precisamente las identidades indígenas las que en el orden de su discurrir asuman el rol de sujeto político e histórico principal en la resistencia al capitalismo moderno, esto es, el sujeto de vanguardia en la intelección y puesta en práctica de formas alternativas de existencia social, a menudo ancladas en el reconocimiento de que son ellas las que poseen una suerte de saber ancestral (de nueva cuenta el elemento mítico) que las hace guardianas de la naturaleza: consumidoras de sus recursos de manera no predatoria.

Es así, de hecho, como el discurso llega a aseverar que las formaciones económicas populares, por oposición a las economías solidarias (de raigambre occidental, a diferencia de lo popular característico de América) son, en el tiempo-espacio presente, experiencias de producción alternativas anticapitalistas, pues en ellas “no se trata siempre o necesaria y explícitamente, de la autoidentificación ideológica de sus agentes, ni de su visión revolu-

<sup>233</sup> Quijano, “Prólogo: José Carlos Mariátegui...”, LXI.

<sup>234</sup> Aníbal Quijano, “¿Sistemas alternativos de producción?”, en *La economía social desde la periferia: contribuciones latinoamericanas*. Org. de José Luis Coraggio (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento-Altamira, 2007), 153.

cionaria del mundo [...]. Lo que caracteriza la ‘economía popular’ es que las relaciones de trabajo y de distribución de recursos y del producto se organizan, en lo fundamental, en torno de la reciprocidad y la vida social, las prácticas sociales cotidianas, en torno de la comunidad”.<sup>235</sup> Esta posición, pues, en apariencia crítica y radical (además de original y reivindicadora de lo propio, de la identidad y la cultura auténticas de América, condensada en sus expresiones más prístinas o indigenistas), termina siendo, en realidad “una posición que lleva su reivindicación de la libertad hasta la exageración romántica, hasta la supeditación de la consistencia del mundo al estallido instantáneo de la elección subjetiva”.<sup>236</sup>

Al constituir como exterioridad o excepcionalidades ontológicas a las identidades indígenas (y sus respectivas formaciones sociales, económicas, políticas y culturales), es claro que el discurso persigue dos objetivos a menudo no explicitados, pero que invariablemente conducen su reflexión sobre las posibles salidas del capitalismo moderno en el contexto actual. Por un lado, está el hecho en varias ocasiones subrayado de que si se parte de la aceptación de la definición de la modernidad por la presencia y el dominio de una racionalidad matematizante, en ese mismo sentido, las civilizaciones antecoloniales (y sus herederas) eran en y por sí mismas, mucho antes el arribo colonial europeo a América, sociedades modernas, toda vez que entre sus principales productos científicos se encuentran sistemas contables y modelos matemáticos con precisiones iguales o mayores a las desarrolladas por el discurso matemático en el continente europeo.

De ahí se sigue, por lo tanto, que aunque es verdad que el discurso acepta como modernas a las comunidades indígenas actuales, por ser herederas de esas habilidades matemáticas (además de compartir otros rasgos cognoscitivos similares), no lo es menos que, en un registro adyacente, al erigirlas como exterioridades o excepcionalidades, éstas acaban adoptando un carácter excepcio-

<sup>235</sup> Quijano, “¿Sistemas alternativos...?”, 158.

<sup>236</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura* (México: FCE, 2010), 37.

nal respecto de la modernidad y su racionalidad. El primer objetivo por conseguir con tal proceder analítico es, en consecuencia, perfilarlas y reconocerlas como ejemplos de racionalidades ajenas al eurocentrismo. Por el otro extremo, derivado de esta consideración, se halla el objetivo de demostrar que, si lo anterior se concede, hace falta, al resto de la sociedad global (los mestizos no-indígenas), apenas el desatar con intensidad su voluntad de saber para conseguir algún grado de apropiación o mimesis de los saberes y las prácticas indígenas con las que les sea posible encontrar su propia emancipación del capitalismo moderno.

El primer objetivo, como se observa, está orientado por la crítica del eurocentrismo a la que con insistencia regresa una y otra vez el discurso decolonial. El segundo, a su vez, evidencia que, aunque aquella crítica epistemológica parece, ante el grueso de la población, una imposibilidad, una utopía o empresa a todas luces irrealizable, en realidad ello no es tan cierto, pues en la experiencia de vida cotidiana de las comunidades indígenas americanas se verifica que las alternativas existen en el tiempo-espacio presente, únicamente hace falta decidirse colectivamente por la suscripción de esa opción. En su conjunto, articulados ambos principios como una unidad, han conducido a algunas recepciones, apropiaciones y reelaboraciones posteriores por parte de los estudios decoloniales, a reafirmar el carácter crítico y revolucionario, radical de éstos. El propio discurso decolonial en ciernes, a menudo, incurre en esa conclusión.

¿Qué problemas se derivan de la persecución de estos objetivos en el marco de la necesidad de pensar y poner en marcha un discurso y una práctica política, histórica, cultural, económica, etc., decolonial y anticapitalista? Más allá de toda consideración sobre cualquier tipo de apología del abyayalismo, el discurso, por ejemplo, ya desde sus primeras rupturas con el marxismo en general y con ciertos espectros del marxismo americano —entre los cuales se encuentra aquella corriente dentro de la que él mismo militaba— insiste en reclamar para sí su reconocimiento en tanto que apuesta crítica y radical, habida cuenta de que es la superación dialéctica

de las insuficiencias de los marxemas hasta entonces empleados para sustentar el grueso de las utopías liberadoras y emancipatorias alrededor del mundo. El marxismo y el discurso crítico de Marx, en ese registro intelectualivo, son mostrados como dos opciones cognitivas que en última instancia resultan presas de los postulados ontológicos y epistémicos que sustentan a la modernidad, al capitalismo y al colonialismo en su conjunto, incapaces, por ello, de ejercer cualquier tipo de crítica en contra del eurocentrismo.

Un examen más detallado, un repertorio más plural y una lectura más pausada tanto de los diferentes ensayos marxistas cuanto del discurso de Marx en su singularidad, no obstante, a contrapelo de lo que se sostiene por parte del discurso, sobre esas insuficiencias e incapacidades, muestra que si aquél, es decir, el discurso de Marx, y un universo importante de éstos (de los marxismos ortodoxos, occidentales, periféricos y americanos por igual) son, en efecto, respuestas críticas al discurso propio de la epistemología de la modernidad capitalista vigente, ello se debe a que en ambos casos el fundamento que mueve a la crítica es el conseguir —aunque sea a manera de una empresa aún por realizarse, pero que en definitiva se realiza en el momento del discurrir (o momento teórico)—, la desestructuración de los fundamentos, los principios y las estructuras epistemológicas del discurso capitalista moderno que regulan, excluyen, impiden y/o contienen a las posibilidades de pensar y llevar a cabo una práctica alternativa a la de la realidad vigente.

La crítica de la economía política no es la construcción de una ciencia económica alternativa a la establecida, sino la reconstrucción o la percepción de lo que puede ser la realidad de la economía a través de la desmitificación del discurso que la economía política hace en torno a la realidad económica moderna. En este sentido, el discurso crítico es siempre parasitario, está ahí para desconstruir el discurso positivo y no para destruirlo mediante otro discurso más poderoso.<sup>237</sup>

<sup>237</sup> Echeverría, *El materialismo de Marx...*, 63.

Intentar construir una ciencia (da igual si económica, histórica, política, filosófica, etc.) más poderosa que las ciencias del discurso moderno capitalista, en otras palabras, es lo que condujo al estalinismo o al maoísmo a convertirse en la contrarrevolución que fueron. Y es, además, a su manera, lo que de algún modo adquiere consistencia en el orden del discurso en la forma de un relativismo voluntarista y un subjetivismo indigenista que, además, milita en favor de la eliminación del discurso social contemporáneo de algunas de las principales contribuciones a la crítica de la economía política marxista —incluso si él mismo no es capaz, nunca, de deshacerse de algunas de esas contribuciones, a pesar de intentarlo y de insistir en sus embestidas en contra de una vulgata marxista que, en los hechos, en el archivo del discurso, nunca pasa de ser el conjunto de un reducido número de expresiones marginales, y de ningún modo representativas de la heterodoxia occidental y americana, pero en cuyo seno, al final, todos los gatos son pardos—.

La conclusión más cuestionable de ese proceder analítico es, por supuesto, que en el imperativo de exaltar y de romantizar el papel de la voluntad individual en el proceso de ruptura de las dinámicas sociales de larga duración y alto grado de densidad histórica, política, económica y cultural vigentes, el discurso pierde de vista dos cosas: por un lado, que es en la dimensión temporal de la existencia social en donde la actualidad de todo momento presente “se manifiesta como un compromiso entre la permanencia y la evanescencia, como la solución a un conflicto entre el ser y la nada”,<sup>238</sup> y por el otro, que la forma de la materialidad y de la identidad social “es siempre y en todo caso una forma transformada o la transformación de una forma previa”,<sup>239</sup> es decir, que aquello que en el flujo temporal es visto desde la actualidad del presente como el pasado (un pasado), siempre y en todo caso funciona, para ese presente cualquiera, como un sustrato formal y sustancial

<sup>238</sup> Echeverría, *Definición de...*, 73.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 93.

sin el cual la forma y la sustancia de la materialidad y la identidad en el momento presente no serían capaces de realizarse.

El cambio radical, en este sentido, la revolución (de la que tanto recusa expresarse el discurso), por oposición a lo que acontece en el entendimiento profundo de la historia que lleva a cabo:

tiene su esencia no tanto en esta fabulosa capacidad de deshacer y rehacer el mundo, sino en que tiene ante sí la tarea de transformar radicalmente las relaciones sociales de convivencia, que no consiste en borrar el pasado o la tradición y hacer tabla rasa de las instituciones para poner algo totalmente nuevo sobre ellas, sino [en] el hecho de que la revolución no es otra cosa que la transformación radical de la configuración existente de las relaciones sociales de convivencia. [...] la revolución no es [...] la conquista del paraíso, la entrada definitiva en la época de la felicidad, el momento de la eliminación de las contradicciones, es decir, la reconciliación total del hombre con la naturaleza y consigo mismo; no es, pues, el acceso al paraíso, al lugar en el que ya no existe el sufrimiento ni la preocupación y donde todo es felicidad y disfrute; en el que todos hemos regresado a la condición de animales maravillosos propios del paraíso terrenal del que alguna vez fuimos expulsados, sino que la revolución es la conquista, la emancipación de la capacidad del hombre de ser feliz o infeliz, es decir, de la capacidad que lleva justamente no a la construcción de un cielo desde la tierra sino simplemente a la construcción de un mundo terrenal, que sea simple y llanamente terrenal, que no esté invadido, controlado ni administrado por entidades supraterráneas que están vigentes sobre él desde fuera.<sup>240</sup>

Desde la perspectiva del discurso crítico de Marx, si el saber se encuentra capturado por las necesidades de reproducción del capitalismo moderno, de un conocimiento positivo y militante en favor de la lógica de la autovalorización del valor, esas ataduras o aprisionamientos de los que es víctima el saber en la modernidad,

<sup>240</sup> Echeverría, *El materialismo de Marx...*, p. 67.

la producción de conocimiento en el tiempo-espacio presente, son verificables en su realización efectiva —a manera de apología de dicha totalización civilizatoria—, en la vida cotidiana de los sujetos sociales, individuales y comunitarios, en las formaciones ideológicas que los mantienen alienados y enajenados de sí mismos, del trabajo como realización de su ser y del resto de los sujetos sociales con los que cohabita el mundo de la vida. Sin embargo, en el discurso decolonial en ciernes, esas mismas ataduras y aprisionamientos aparecen bajo la forma de una identidad compartida en la que eurocentrismo, saber producido en y con el capitalismo y saber producido por y para el capitalismo, son una y la misma cosa. De tal suerte que, en su búsqueda por salir de esa matriz o estructura epistémica, recurre a un doble desplazamiento: *a)* abandona el lenguaje formulado por Marx y el marxismo ortodoxo que le siguió, en particular de todo aquel que resulte, desde su perspectiva, accesorio o intrascendente para conseguir una mayor participación y representación de los sectores subalternos de la sociedad en el aparato estatal, en su andamiaje gubernamental y en la generación y disfrute de la riqueza social nacional: categorías fundamentales como cosificación, fetichismo, enajenación, alienación, valor de uso, etc., por lo anterior, son, en el orden de su discurrir, marginales, en el mejor de los casos, en el peor inexistentes, y *b)* apela al empleo de un lenguaje que se halle en una posición de distancia o de perjuicio epistemológico respecto de las elucubraciones marxistas o bien de uno que sea expresión, sobre todo, de situaciones epistémicas en un grado menor de determinación o condicionamiento respecto de la racionalidad colonial/moderna, como lo serían las propias de las comunidades indígenas.

La idea es, en última instancia, que al proceder de esa manera se logre, de algún modo, superar las limitaciones que conllevaba el discurrir —como Marx observó que en efecto ocurría con los obreros de su tiempo— “usando los mismos términos, las mismas ideologías con las que el capitalismo [se impone] sobre ellos”,<sup>241</sup>

<sup>241</sup> Echeverría, *El materialismo de Marx...*, 100.



logrando, en consecuencia, salvar esa aporía en la que consiste el hacer apología del discurso del capitalismo moderno cuando se discurre en su contra, buscando la emancipación social de los sujetos discurrentes. El problema es, sin embargo, que al hacerlo, el costo que paga el discurso decolonial es el de renunciar a la necesidad de parasitar a esa ideología apologética de la modernidad capitalista, de deconstruirlo y mostrarlo desde el interior de sus entrañas, evidenciando que la lógica de su reproducción, de su mera existencia, constituye la más radical y perniciosa negación de la libertad humana y de toda forma de vida social cualitativa, y de toda condición de posibilidad de la vida orgánica en el planeta Tierra.

El discurso crítico de Marx, y con él el resto de los ensayos elaborados por los marxismos que le siguieron, lo mismo los ortodoxos que los heterodoxos, los dogmáticos que erigieron y sostuvieron al totalitarismo estalinista y aquellos que lo denunciaron en su desnuda perversión, así, tendrían que ser, para el discurso decolonial, puestos en suspenso, tratarlos con cierto distanciamiento porque, al final del día, unos y otros son tributarios de eso que en los saberes de la emancipación, los saberes indígenas, está ausente: el dualismo de factura cartesiana que separa y contrapone subjetividad y objetividad. Fuera de toda consideración queda, aquí, el hecho de que para Marx y para un núcleo importante de trabajos, recepciones y apropiaciones de su obra “la objetividad debe ser captada subjetivamente sobre la base de la relación en que se encuentra con la actividad de un sujeto que no puede ser otro que la praxis, la actividad humana material”,<sup>242</sup> es decir, en donde “el entendimiento y el objeto no serían [...] otra cosa que la modalidad epistémica de la relación fundante entre la praxis y su objeto material”.<sup>243</sup>

El problema no es menor. Incapacidades como ésta de captar la esencia del materialismo propuesta por el discurso crítico

<sup>242</sup> Echeverría, *El materialismo de Marx...*, 78.

<sup>243</sup> *Loc. cit.*

de Marx, en toda su radicalidad, condujeron, en el poco más de siglo y medio que separa a la *Crítica de la economía política* del tiempo-espacio presente, a hacer pasar a ese discurrir como una obra fundamentalmente de economía en la que, además, domina cierto determinismo economicista (la tan incomprendida imagen mental de la estructura —económica— en su relación con la superestructura —jurídica, política, ideológica, cultural, religiosa, etc.—) que vuelve imposible el análisis holista y a profundidad de las múltiples dimensiones en las que se lleva a cabo la existencia humana y el despliegue de su socialidad. A la lectura que de la realidad hace el discurso de Marx, en particular, y el marxismo heterodoxo (identificado por sus detractores, casi siempre, con las vertientes dogmáticas), en general, la perspectiva decolonial (y otras tantas apuestas gnoseológicas, dentro y fuera de América), “le han sido aplicados los tres procedimientos idóneos para descalificar una lectura. Se la ha tratado, primero, como lectura errónea, segundo, como lectura insuficiente y, finalmente, como lectura ilusoria”<sup>244</sup> de esa realidad, de cualquier realidad.

Lectura errónea, porque “la historia del capitalismo no ha sido como él [Marx y el marxismo] dice que es”,<sup>245</sup> toda vez que en ninguna experiencia histórica-social conocida hasta el presente se habrían verificado los juicios de valor o las leyes objetivas de la *Crítica de la economía política*. Insuficiente, porque:

la realidad del mundo moderno, [...] sus conflictos y sus posibilidades, presenta niveles de determinación que no son reductibles al nivel puramente económico descrito y criticado por Marx. No todo lo que acontece en el mundo moderno es explotación de plusvalor y acumulación de capital; hay problemáticas antropológicas, sociológicas e históricas que pueden estar imbricadas con la reproducción capitalista de la riqueza, pero que tienen una existencia autónoma.<sup>246</sup>

<sup>244</sup> Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad* (México: Era, 2018), 100.

<sup>245</sup> *Loc. cit.*

<sup>246</sup> *Ibid.*, 101.

Y lectura ilusoria, por su parte, debido a que “puede ser perfectamente coherente y exhaustiva, pero que, al reconstruir discursivamente el sentido de lo real, le adjudica un centro de coherencia que resulta restrictivo, que puede responder a necesidades históricas que tuvieron vigencia en toda una serie de épocas pero que la ha perdido ya definitivamente”.<sup>247</sup>

Dejando de lado, por el momento, la discusión relativa a la primera descalificación listada arriba (toda vez que rebasaría los límites de la problemática aquí planteada y requeriría un texto de otra naturaleza, enfocado en ofrecer pruebas empíricas que sustenten las afirmaciones teóricas expuestas), lo que resulta importante de los dos últimos puntos en la comprensión de la posición adoptada por el encare decolonial y otros tantos regímenes discursivos en torno de la crítica al capitalismo desde el materialismo histórico (que es en sí mismo un materialismo dialéctico) es que, para el caso de la segunda, “la lectura crítica de una realidad como la vida moderna, que ella misma, para ser tal, necesita autoreprimirse en beneficio del economicismo, es juzgada así como una lectura empobrecedora de lo real: como si percibir la reducción economicista fuera lo mismo que proponerla”,<sup>248</sup> y en el del tercero, que se da por descontado el hecho de que “la circulación mercantil es la forma dominante del metabolismo social en nuestra época y, por tanto, todos los problemas fundamentales que se presentan en ella ‘resultan del carácter de fetiche de la mercancía’: de esa ‘objetividad fantasmal’ que adquieren para los hombres sus propias relaciones interpersonales en tanto que ‘relaciones cosificadas’”.<sup>249</sup>

En la perspectiva de la segunda consideración, habría que comprender que la emancipación del sujeto social respecto del capitalismo moderno no comienza, transita y se agota en la disputa por el valor de uso y la desestructuración de la vida económica tal y como se da en el presente, pues son igualmente fundamentales

<sup>247</sup> Echeverría, “Lukács y la...”, 101-102.

<sup>248</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>249</sup> *Ibid.*, 103.

los conflictos y las contradicciones que se presentan, condensan y desdoblan en los planos del sentido común, de la política, del control y la dirección del Estado, del derecho, de la ética, de la ideología, del saber, de la historia y la cultura, etc.; pero, sin duda, su condición de posibilidad está en nunca perder de vista la emancipación del valor de uso, respecto del valor que se autovaloriza. Y en la de la tercera, entender que es condición de posibilidad de ambas emancipaciones (y del universo de disputas estructurales o superestructurales dadas como condiciones de existencia de un presente cualquiera) poner en cuestión la autovalorización del valor, la estructura mercantil de la materialidad en la que vive el ser humano, pues, de lo contrario, en el nivel de las disputas superestructurales, ya sean políticas, culturales, epistémicas, jurídicas, etc., aunque se generen una serie de cambios en favor de los condenados de la tierra, la estructura básica de la producción y el consumo material, la mercancía, y su lógica instrumental y mercantilizante permanecen intactas. Y si algo demuestra la historia de los últimos quinientos años de la humanidad es que los cambios políticos, jurídicos, epistémicos, culturales y demás se han sucedido los unos a los otros —unas veces con menor violencia y precipitación y otras con intempestiva irrupción y profusión de violencia—, pero la forma de la riqueza social, la forma productiva/consuntiva de la sociedad, en cada caso, ha permanecido como un “inmenso cúmulo de mercancías, y cada mercancía como su forma elemental”.<sup>250</sup>

Valgan, pues, estas anotaciones para subrayar el hecho de que la necesidad de colocar en el centro de la reflexión contemporánea, de cualquier intento de perfigurar un discurso crítico, emancipador, al valor de uso, no es una necesidad fundamentada en algún tipo de dogmatismo o fijación acrítica en un discurso que dominó la formulación de las utopías de la izquierda periférica a lo largo del siglo xx, más allá de su traición por la vía de su perverción estalinista. Si el valor de uso cobra acá un rol fundamental,

<sup>250</sup> Marx, *El capital...*, 41.

ineludible, en el intento de pensar y practicar formas de socialidad alternativas a las del capitalismo contemporáneo ello se debe a que “la forma de la mercancía es abstracta y la abstracción domina en todo su ámbito. El valor de cambio sólo puede diferenciarse cuantitativamente y esta cuantificación sigue siendo abstracta si se la compara con el carácter cuantitativo de los valores de uso”.<sup>251</sup> Deshacer esa abstracción, hacer retornar al mundo de la vida y a la existencia humana a una situación histórica de concreción cualitativa de su reproducción social, en general, y de toda producción y consumo de su materialidad, en particular, sin embargo, no depende —y esto es lo fundamental— de un acto voluntarioso, de la puesta en juego de una voluntad de saber alternativo, toda vez que “la esencia de la abstracción de la mercancía reside [...] en que no está generada por la razón; no tiene su origen en la mente humana. [...] Su naturaleza es más bien social y su origen debe buscarse en la esfera espacio-temporal de las interrelaciones humanas. No son los sujetos quienes producen estas abstracciones sino sus acciones. ‘No lo saben, pero lo hacen’”.<sup>252</sup>

Ahora bien, afirmar que los sujetos sociales no saben lo que hacen, pero aun así lo hacen, o que no es el sujeto social el que crea la historia, que la hace de manera permanente e irrenunciable (así como hace a la cultura, la política, a la economía...) no quiere decir que el fundamento último de la existencia social se halla en algún tipo de exterioridad o principio metafísico del que el humano es apenas una corporeización por medio de la cual ese espíritu o esa idea se realiza material y objetivamente. Menos aún significa que el punto en el que se encuentra la humanidad no fue producto de las decisiones tomadas por los individuos y las colectividades humanas, consecuencia de sus elecciones, compromisos, arbitrariedades, necesidades y reciprocidades, etcétera. Considerar a la existencia social por fuera de ella misma constituye la negación

<sup>251</sup> Alfred, Sohn-Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual: una crítica de la epistemología*. Trad. de Mario Domínguez Sánchez (Madrid: DADO, 2017), 112.

<sup>252</sup> Sohn-Rethel, *Trabajo manual...*, 113.

de la especificidad y la historicidad propia de esa existencia, tanto como lo es el despropósito de pensar al mundo natural, al medio entorno, y sus mejores o peores condiciones a partir de la eliminación del factor humano (¡como si el mundo estuviese mejor sin los humanos!).

Nada de eso. La idea a la que hay que señalar, antes bien, tiene que ver con el reconocimiento de que son esa abstracción mercantil y su correlato: la ausencia de concreción cualitativa en las relaciones sociales, lo que está en el fondo de la situación de asociabilidad en la que se hallan los humanos, siendo capaces de recobrar algo de esa sociabilidad únicamente por mediación del intercambio mercantil privado. Más aún, es ahí, en esa abstracción —que no es mental, sino práctica—, en donde la incapacidad de los sujetos individuales y colectivos de “un hacerse recíproco, un actuar directamente los unos sobre los otros”<sup>253</sup> hunde sus raíces más profundas. No es, pues, que la existencia social no sea causa y consecuencia de ella misma, sino que, lo que ocurre en el capitalismo es que en la dinámica de su reproducción social, son los individuos humanos y sus colectividades quienes le confieren a las mercancías una naturaleza mística —desprendida de la socialidad que les dio origen y dentro de la cual cobran su sentido—, que, en último término, se revierte en su contra, en un acto de colonización de la sujetidad social (la sujetidad del animal humano en relaciones de sociabilidad) condenándolos a vivir siendo hechos por las necesidades de la autovalorización del valor (mercantil capitalista) y a interactuar los unos con los otros en una relación de exterioridad (determinada por las necesidades de intercambio de los objetos que producen y consumen). Es decir, “esta entidad ajena, la circulación de mercancías, que orienta la vida de la sociedad y la marcha de la historia ‘a espaldas’ de los individuos sociales, entra a sustituir al sujeto social concreto; actúa como una

<sup>253</sup> Echeverría, “Lukács y la revolución...”, 106.

‘voluntad’ mecánica y automática cuyas ‘decisiones’ carecen de necesidad [que no sea la de su autovalorización]”.<sup>254</sup>

Desde la perspectiva de los estudios decoloniales, presentar a esta enajenación fundamental del capitalismo como el primer hecho colonial moderno sin duda podría conducir a tomar dicha afirmación como poco menos que una metáfora de la colonialidad y del colonialismo, toda vez que en ella las distinciones raciales y/o étnicas no son ni una mediación necesaria ni una condición de posibilidad para su existencia, sostenimiento y realización efectiva en la vida de aquellos a los que coloniza (o de aquellos que se autoenajenan). Y es cierto. Sin embargo —y concediendo en la aceptación del carácter metafórico de dicha expresión—, lo que es un hecho es que esa sustitución que consigue la relación capital de la sujetidad humana concreta no es ni insignificante ni intrascendente cuando se trata de conferírle un sentido y una trayectoria a la historia de la humanidad.

Y es que, en efecto, por abstracta que sea, esa sujetidad sustitutiva del sujeto social concreto es de hecho la fuerza que impulsa a la totalidad de la población mundial hacia la progresiva mercantilización de su existencia, la fuerza que:

trae consigo una devastación de toda la riqueza cualitativa del sujeto social y del mundo que él despliega con su vida; una devastación que no puede ser compensada por la creación de riqueza promovida por el capital como sujeto sustitutivo, en virtud de que el principio con el que reconstruye al hombre y a su mundo es el de una racionalidad puramente formal, abstracta-cuantitativa, analítico-calculatoria. Indiferente por esencia respecto de lo concreto, desentendido de la totalidad cualitativa de la existencia humana, el principio estructurador del mundo en el capitalismo promueve su crecimiento desaforado, pero es incapaz de definirlo, de otorgarle una identidad

<sup>254</sup> Echeverría, “Lukács y la revolución...”, 106-107.

concreta. La proliferación de la Cosa se acompaña de la muerte del hombre.<sup>255</sup>

La colonización del sujeto social concreto por parte de la relación social-abstracta capital resulta ser, en el fondo y en el orden del discurso crítico, una abstracción concreta, habida cuenta de que en ella se vivifica, en su expresión más radical, en su forma primordial más aguda, afirmativa y militante, la identificación del individuo y la colectividad con el hecho capitalista, “con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital”,<sup>256</sup> identidad en la que se pone en juego no únicamente la fe en esa nueva entidad metafísica, el capital —un Dios, como el viejo, anterior al desencantamiento del mundo, pero con una base de sustentación y una apariencia distintas—, encargada de conferirle sentido y trayectoria a la existencia humana (aunque sea sólo para hacer invivible la vida humana, en dirección a la catástrofe y la barbarie),<sup>257</sup> sino, además, el convencimiento “de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o ‘realmente existente’, [y su correlato]: la imposibilidad [absoluta] de un mundo alternativo”.<sup>258</sup>

Es aquí en donde se muestra que el apelar a las identidades indígenas como una alternativa universalizable para el resto de la población se devela en toda su falsedad, y es que, por oposición a lo que estatuye el encare decolonial sobre “la línea de color”<sup>259</sup> y el papel determinante (prácticamente inamovible y siempre de naturaleza jerárquica, con independencia de los ajustes geopolíticos,

<sup>255</sup> Bolívar Echeverría, “El concepto de fetichismo en Marx y en Lukács”, en *Crítica de la modernidad capitalista*. Ed. de Gonzalo Gonsálvez (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011), 512.

<sup>256</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México: Era, 2000), 38.

<sup>257</sup> Véase Bolívar Echeverría, “La religión de los modernos”, en *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos* (Bogotá: Desde Abajo, 2011), 293-308.

<sup>258</sup> Echeverría, *La modernidad de lo...*, 38.

<sup>259</sup> Véase Nelson Maldonado-Torres, “La descolonización y el giro des-colonial”, en *Tabula Rasa*, núm. 9 (2008): 61-72.



en el plano internacional, y las disputas políticas, en la política doméstica), que juegan los rasgos fenotípicos de las personas, y en particular el color de la piel de las personas, en la posición que éstas ocupan dentro de la estructura de poder global, y en sus distintas escalas espaciales-temporales menores, en el racismo de la modernidad capitalista “hay mucho más que una preferencia por ciertos rasgos y tonalidades. La discriminación de lo indio, su negación como parte principal de ‘nosotros [los modernos], tiene que ver más con el rechazo de la cultura india [es decir, con el rechazo de su elección civilizatoria], que con el rechazo de la piel bronceada”,<sup>260</sup> esto es, con el color de la piel de los sujetos.

Esto no quiere decir, no obstante, que dicha pigmentación sea intrascendente en tanto mediación de las relaciones sociales entre comunidades e individuos con distinta coloración, porque de hecho es profundamente relevante. El tema de fondo es, sin embargo, que en su trato de la racialización, el capitalismo contemporáneo —cuya lógica cultural (posmoderna o multicultural) privilegia el abordaje condescendiente de las diferencias étnicas, raciales, culturales, sexuales, de género y hasta de clase, reivindicándolas en su mercantilización—, parece tender cada vez con mayor insistencia a privilegiar o superponer a una mediación que resulta aún más determinante para sostener la lógica de la reproducción, concentración y centralización de capital.

Mediación pues, cuya forma primordial se asemeja a la de un espíritu (*Zeitgeist*), un cierto tipo de comportamiento o de postura ética por parte del sujeto social concreto,

demanda o petición que hace la vida práctica moderna, centrada en torno a la organización capitalista de la producción de la riqueza social, de un modo especial de comportamiento humano; de un tipo

<sup>260</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada* (México: FCE, 2019), 46.

especial de humanidad, que sea capaz de adecuarse a las exigencias del mejor funcionamiento de esa vida capitalista.<sup>261</sup>

Espíritu, ética, modo de ser, comportamiento o humanidad, en todo caso, que con independencia del nombre que se le adjudique, supone el despliegue de un tipo de racismo estructural que si se define por ser la imposición de una cierta blanquitud, ésta tiene que ver menos con el blanqueamiento de la piel de los individuos, esto es, con una blancura de orden étnico, que con la adopción, justo, de una actitud ante el hecho capitalista (ante la contradicción entre el valor de uso y el valor que se autovaloriza) consistente en la aceptación de un “conjunto de características que constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al ‘espíritu del capitalismo’ e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que viene con él”,<sup>262</sup> y en cuyo caso no se limita a una determinación de carácter fenotípico, pues, en realidad, todo dato racial le resulta irrelevante en la medida en que la pertenencia a una determinada racialización o a otra no implica, en y por sí misma, un rechazo a la interiorización de ese *ethos*.<sup>263</sup>

¿Cómo puede ser posible, sin embargo, que se afirme siquiera la posibilidad de la existencia de identidades racializadas negras que, no obstante su pigmentación corporal y sus rasgos fenotípicos de color sean, al mismo tiempo, de manera simultánea, blancas?

<sup>261</sup> Bolívar Echeverría, “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud* (México: Era, 2016), 57.

<sup>262</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>263</sup> Sobre el significado de este término, Echeverría anota: “Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible; una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser siempre la forma de una sustancia previa o ‘inferior’ (en última instancia animal), que al posibilitar su expresión debe sin embargo reprimirla”. Véase Echeverría, *La modernidad de lo...*, 37.

La explicación de esta posible paradoja de una nación “de color” y sin embargo “blanca” puede encontrarse en el hecho de que la constitución fundante, es decir, primera y ejemplar, de la vida económica moderna fue de corte capitalista-puritano, y tuvo lugar casualmente, como vida concreta de una entidad política estatal, sobre la base humana de las poblaciones racial e identitariamente “blancas” del noroeste europeo. Se trata de un hecho que hizo que la apariencia “blanca” de esas poblaciones se asimilara a esa visibilidad indispensable de la “santidad” capitalista del ser humano moderno, que se confundieron con ella. La productividad del trabajo como síntoma de la santidad moderna y como “manifestación” del “destino” profundo de la afirmación nacional pasó a incluir, como acompañante indispensable, a la blancura racial y “cultural” de las masas trabajadoras.<sup>264</sup>

En ese sentido, lo que comenzó o emergió, en un principio, como una casualidad que identificó las características fenotípicas de una población singular con una cultura productivista de tipo capitalista, a lo largo de los siguientes tres siglos de colonización formal del resto de las colectividades del planeta “se fue convirtiendo poco a poco en una necesidad [del sujeto-capital] y pasó a ser codeterminante de la identidad moderna del ser humano como una identidad civilizatoria capitalista, en su variante puritana o ‘realista’”.<sup>265</sup> La invención de la raza, por eso, lejos de ser una arbitrariedad sacada de la pura voluntad de dominación de los colonizadores sobre los condenados de la tierra, es un proceso de larga duración que encuentra sus determinaciones históricas concretas en el hecho de que el modo de ser blanco es el de la realización de esa actitud del sujeto social respecto del hecho capitalista: el establecimiento de un principio de identidad entre la reproducción de capital y la pertenencia a cierto conjunto de rasgos fenotípicos que:

<sup>264</sup> Echeverría, “Imágenes de la...”, 60.

<sup>265</sup> *Ibid.*, 61.

debido a su frecuencia abrumadora, el hecho de que los santos visibles fueran también, además de todo, de raza y de usos y costumbres ‘blancos’ abandonó su factualidad [...]: la condición de blancura para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de blanquitud, esto es, permitió que su orden *étnico* se subordinara al orden identitario.<sup>266</sup>

En parte es esto lo que explica que lo estructural de la matriz de poder colonial del capitalismo moderno no sea, como afirma el discurso decolonial en ciernes, un rasgo jerárquico, sin movilidad o modificaciones espaciales-temporales en las posiciones que ocupan los sujetos sociales racializados, pues no únicamente el ser-negro de un individuo o de una colectividad se ve alterado, como mediación cromática de las relaciones sociales entabladas con otros individuos y otras colectividades de distintas características fenotípicas, sino que, además, en esa compleja relación entre el racismo biologicista y el racismo ético de la modernidad capitalista, se abren un sinnúmero de fisuras en, por lo menos, tres niveles que dan cuenta de las dinámicas heterárquicas de poder, de explotación, de sujeción, de violencia, etc., que se desdoblan sobre unos y otros: el nivel de las corporalidades, el de la gubernamentalidad<sup>267</sup> y el de la geopolítica. Ello, por supuesto, no significa que en la historia del capitalismo moderno no existan las jerarquías en esas diferentes dimensiones de la vida cotidiana, o que no existan, a lo largo de esa historia, prácticas que muestran ciertas regularidades que dan cuenta del sostenimiento de continuidades como las que se presentan, por ejemplo, en el ejercicio hegemónico de la sexualidad heteronormada, o en las relaciones entre varones y mujeres, o entre propietarios de los medios de producción y propietarios de su pura fuerza de trabajo, o, por supuesto, entre las poblaciones blancas y las negras.

<sup>266</sup> Echeverría, “Imágenes de la...”, 61.

<sup>267</sup> Véase Santiago Castro-Gómez, *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2019).

Significa, por lo contrario, reconocer que esas regularidades y sus regulaciones operan de conformidad con lógicas de articulación en las que si bien es verdad que el fondo común es su funcionalidad para el sostenimiento de la reproducción del capital, también lo es que justo por las demandas de esa reproducción y de la naturaleza cambiante de las formas en que dicha reproducción se realiza, su posición, su papel, su significado en el conjunto estructural no está dado de una vez y para siempre, con independencia de las tendencias seculares de la acumulación o de sus instantes coyunturales. En otras palabras, no se trata de sostener, como lo hacen los discursos poscoloniales sobre el devenir-negro del mundo, que no existen más mediaciones en el trato que el capitalismo tiene con las colectividades de humanos y con los individuos que aquellas que, en otros tiempos —los del colonialismo clásico— operaron para la explotación de las naciones negras o, en un registro intelectual adyacente, de suscribir la tesis de que la lógica del campo de concentración y su Estado de excepción son ahora la norma en la cual existen todas las personas, sin distinciones de ningún tipo (clase, raza, género, religión, etc.), como si en uno y otro caso la crisis climática y la escasez de recursos vitales para el sostenimiento de la vida orgánica del animal humano fuesen experimentadas de la misma manera en los espacios de los guetos americanos que en los espacios residenciales del pequeño número de personas que concentran la mitad del producto interno bruto del mundo. Se trata, antes bien, de observar cómo, por debajo de esas dinámicas, en su interior, condicionadas siempre por la acumulación de capital, la lógica de esa acumulación suele ajustarse, reorganizar y reordenar las relaciones entre las distintas mediaciones señaladas.

En una escala geopolítica, lo anterior se observa en los cambios que resultan de ajustes en las alianzas establecidas por actores estructuralmente diferenciados, particularmente relevantes en instantes coyunturales o de crisis en los que la lógica del sometimiento racial de un Estado como el estadounidense, respecto de un caribeño (o de cualquier otro Estado menor en las periferias globales)

se ve supeditada (en tanto dure la coyuntura en cuestión) a las necesidades del momento, aunque ello implique alterar la relación y la posición de ese Estado menor respecto de la que tenía con anterioridad. Las diversas crisis provocadas por gobiernos nacionalistas y/o anticoloniales alrededor de las periferias globales, en los espacios considerados por las grandes potencias como enclaves geopolíticos (*chokepoints*) de un valor estratégico singular son ilustrativas de lo anterior. En el nivel de la gubernamentalidad, por otro lado, resultan aleccionadores los ejemplos de la abolición de la institución de la esclavitud por parte del imperio inglés, a mediados del siglo XIX, en pleno auge de su condición hegemónica planetaria, debido a lo oneroso que resultaba el mantenimiento de los esclavos y las esclavas para sostener márgenes sostenidos de acumulación, concentración y centralización de capital. Algo similar ocurre con las sucesivas olas de integración de la fuerza de trabajo de las mujeres a los circuitos mercantiles que en siglos anteriores solían ser propiedad exclusiva de los varones.<sup>268</sup> Mientras que, en las escalas de las corporalidades (quizá lo que resulta en verdad más relevante de esta posibilidad de pensar en términos heterárquicos y no jerárquicos a los ejercicios de poder coloniales del capitalismo), es que ahí se permite recuperar lo específico de la subjetividad individual, pues si la lógica del poder colonial, como lo afirma el discurso, es en realidad jerárquica, entonces en el trato cotidiano de unos individuos con otros la contingencia, la heterogeneidad contextual (afectiva ideológica, política, económica, etc.) resulta ser un dato irrelevante, porque el tipo de relacionamiento establecido ya estaría dado de antemano, inmune a cualquier alteración. Es, pues, en la escala de la corporalidad en donde, sin quedar fuera del cuadro del relacionamiento intersubjetivo el factor racial biologizado (el dato fenotípico), se pone de manifiesto que es “una compostura que denota blanquitud, y no

<sup>268</sup> Castro-Gómez, *El tonto y los canallas...*

blancura de raza”<sup>269</sup> el rasgo que cobra mayor vigencia y que ejerce sobre ese relacionarse una mayor determinación.

Puede decirse, entonces, que un racismo identitario, promotor de la *blanquitud* civilizatoria, que no de la blancura étnica —es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionadamente) un buen número de rasgos raciales y “culturales” *alien*, “ajenos” o “extranjeros”—, es constitutivo del tipo de ser humano moderno-capitalista. Sin embargo, por más “abierto” que sea, este racismo identitario-civilizatorio no deja de ser un racismo, y puede fácilmente, en situaciones de excepción, adoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento. [...] La intolerancia que caracteriza de todos modos al racismo “identitario-civilizatorio” es mucho más elaborada que la del racismo étnico: centra su atención en indicios más sutiles que la blancura de la piel, como son los de la presencia de una interiorización del *ethos* histórico capitalista. Son éstos los que sirven de criterio para la inclusión o exclusión de los individuos singulares o colectivos en la sociedad moderna. Ajena al fanatismo étnico de la blancura, es una intolerancia que golpea con facilidad incluso en seres humanos de impecable blancura racial pero cuyo comportamiento, gestualidad o apariencia indica que han sido rechazados por el “espíritu del capitalismo”.<sup>270</sup>

Hace falta seguir el análisis apenas un par de líneas más allá de lo aquí subrayado para observar cómo, a través de su perspectiva y de la centralidad que adquiere en la construcción de cualquier discurso crítico moderno sobre el capitalismo la captación de las formas del fetichismo del valor que se autovaloriza, de la enajenación y de la alienación, cobra una nueva dimensión la problematización sobre el mestizaje de las formas culturales desprendido de sus acepciones biologicistas y, sobre todo, que coloca como términos imprescindibles de dicha ecuación analítica tanto

<sup>269</sup> Echeverría, “Imágenes de la...”, 62.

<sup>270</sup> *Ibid.*, 64.

a lo mestizo indígena cuanto a lo mestizo no-indígena. Es decir, permite esclarecer que “la cultura no se hereda como el color de la piel o la forma de la nariz, [pues] son procesos de orden diferente, social el primero, biológico el segundo”.<sup>271</sup> Y aunque no son fenómenos inconexos, la continuidad de una cierta tradición cultural no comienza, transita y se agota en la continuidad de la biológica.

En segunda instancia, facilita la captación de una constatación de hechos: desde el punto de vista del dominio de ciertos rasgos fenotípicos, en sociedades como la mexicana, “se advierte, en efecto, [un predominio de ciertos rasgos de extracción indígena] en amplios sectores de la población, aunque la intensidad sea variable”;<sup>272</sup> constatación indicativa de que la rígida división racial observada por el discurso decolonial históricamente no lo fue tanto, sino que, por lo contrario, el rostro negado del indígena no es propio de los mestizos indígenas, también lo es —en sus distintos tamices—, de los mestizos no-indígenas. De ahí el carácter colonial de ciertos juicios hechos por el discurso, en torno a la democratización de las relaciones de poder, partiendo de la captación, justo, de esos rasgos en los sujetos americanos involucrados en los andamiajes gubernamentales de los Estados-nacionales de la región. Y es que, contar con esos rasgos fenotípicos, ser su portador, no obstante, en la larga marcha de la modernidad capitalista, no ha querido decir que esos sujetos se adscriban o se asuman como herederos o continuadores de esas formas culturales indígenas. El mestizaje cultural, así, sólo hace sentido cuando se toma a lo indígena como un término de la relación que es, a su vez, él mismo un producto de un mestizaje anterior (analíticamente, más que históricamente, pues esa, que es una relación dialéctica, también se ve realizada en el presente).

También ayuda a visibilizar el hecho de que en México (y casos similares) el predominio de esas características se dé en la mayoría de los sujetos que culturalmente son aceptados por la lógica de

<sup>271</sup> Bonfil Batalla, *México profundo...*, 42.

<sup>272</sup> *Ibid.*, 43.



reproducción del capitalismo, en tanto practicantes de ese comportamiento ético que reafirma la necesidad de esa reproducción y el sometimiento de los valores de uso a la valorización del valor mercantil capitalista, con independencia de la marcada presencia de tales facciones; es demostrativo de que por encima del fanatismo racista de corte biologicista —que el discurso decolonial considera como el eje de articulación del resto de los ejercicios de poder, de violencia, de dominación, explotación y control poblacional— actúa una lógica racial aún más profunda, radical y primigenia que aquella encarnada en aspectos reconocibles por la sensibilidad estética. Empleando la metáfora del discurso crítico de Marx sobre lo estructural y lo superestructural en el capitalismo moderno, al respecto, valdría señalar que es en esos términos en los que la desestructuración de un racismo y otro no son exigencias mutuamente excluyentes, aunque eso no debe conducir a perder de vista que en uno se ponen en juego las formas de la representación política, de la participación institucional, del reparto de la riqueza social generada, del goce y ejercicio, en fin, de prerrogativas políticas, civiles, sociales y culturales, mientras que en el otro lo que se halla de fondo es la restauración de los valores de uso por encima del valor que se autovaloriza. Y aunque la regla histórica confirmada hasta el presente no es que una y otra disputa vayan siempre acompañadas, perfectamente articuladas en una misma identidad, no habría que desconocer por ello, tampoco, que su mayor potencial de radicalidad se ancla en la posibilidad de que así sea, es decir, de que sean una y la misma dinámica.

## II

Ya sea que se acepte la comprensión de la modernidad como una racionalidad matematizante, presente en todas las civilizaciones mucho antes de la invención de América, por un lado, o la idea de que la modernidad es un conjunto de prácticas que tienen que ver con alcanzar un estado de igualdad en la distribución de la

riqueza, del reparto del poder político, de la representación cultural, política, simbólica y epistémica de las poblaciones que fueron colonizadas en el sentido y la trayectoria de las sociedades nacionales en las cuales habitan, por el otro, en ambos casos, un problema de fondo permanece: en ninguno de los dos se llega a cuestionar la forma que adopta la producción y el consumo de la materialidad social-natural de la que se vale el animal humano para continuar con su propia existencia, esto es, para reproducirse biológicamente y a sus formas de socialidad.

En gran medida, la prueba de ello está en que si bien es verdad que una y otra vez el discurso vuelve sobre sus pasos para denunciar al capitalismo y para buscar opciones de producción y de consumo que trasciendan a la relación capital/trabajo —haciendo explícito que un discurso decolonial, en favor de la decolonialidad del poder, es por definición anticapitalista—, también lo es que, al ofrecer ejemplos concretos, históricos, sobre procesos, fenómenos y dinámicas descolonizadoras de la estructura de poder colonial/moderna, en ninguno de ellos el fundamento decolonial está dado por la recuperación de los valores de uso como forma hegemónica de la producción y el consumo de la materialidad que habita el ser humano. De hecho, el grueso de esos ejemplos tiene que ver, antes que con arriesgar esa apuesta, con el conseguir mayores espacios de representación y participación política en el funcionamiento del Estado-nación moderno. Las revoluciones mexicana, boliviana y peruana, que tuvieron lugar entre principios y mediados del siglo xx (paradigmáticas de impulsos descolonizadores para el discurso decolonial) por ejemplo, aunque tuvieron una participación mayoritaria o en grandes proporciones de masas campesinas e indígenas (sujetos sociales decoloniales por antonomasia, de acuerdo con esta lógica), en ninguno de esos casos, al cristalizarse en proyectos nacionales, cuando se llegó hasta ese punto, el eje de la lucha y los vectores orientadores de sus resultados estuvieron anclados en la desestructuración del valor que se autovaloriza. Y es que sí, sin duda dentro del marco de esos procesos, fenómenos y dinámicas, algunos ensayos comunitaristas o colectivistas tu-

vieron lugar (abarcando más o menos espacios de la sociedad nacional según sea el caso), instaurando o consolidando formas de intercambio, de producción y de consumo no basadas en la reproducción de la figura mercantil capitalista de los productos. El problema es, no obstante, que cuando el discurso aborda estos ejemplos, su atención y el carácter descolonizador del poder no se centra en las particularidades comunitarias identificables, sino en los resultados que el movimiento general de las masas tuvo en la instauración de unidades nacionales realmente representativas, plurales, democráticas, etc., para los sectores subalternos de cada sociedad.

Si la colonial/modernidad es, sin embargo, una nueva totalidad civilizatoria que emerge en el mismo instante en el que América es inventada por el hecho colonial originario, esa totalidad debe ser comprendida como una totalidad civilizatoria que en su fundamento tiene un tipo de práctica social, una forma de reproducción de la socialidad histórica-concreta, que de ningún modo es reducible a la concepción de su naturaleza en tanto que pura especulación racionalista o modificación de la participación y la representación política cotidiana, en la existencia de los Estados-nacionales modernos y sus andamiajes gubernamentales. Una concepción tal, por principio de cuentas, deshistoriza la existencia de la humanidad con anterioridad a la invención de la americanidad, fundando su entendimiento de la ontología del ser social a partir de ese punto, y haciendo tabla rasa de otras formas de totalización: en concreto, aquellas en las que la existencia del individuo y su comunidad se hallaba determinada por su subordinación a las arbitrariedades y la hostilidad del medio-en-torno, es decir, cuando aún había que cubrir un tributo, hacer un sacrificio, para sostener la repetición del ciclo de los tiempos y asegurar cierto grado de abundancia material transitoria.

En un espectro importante de los estudios decoloniales, en general, y en diversos momentos a lo largo de la genealogía del discurso decolonial, en particular, este situar y definir o visibilizar los rasgos constitutivos de la modernidad ha conducido a buscar

su descentramiento y reafirmar el carácter provincial de Europa en la producción de esa forma de totalización civilizatoria, a menudo recurriendo a una de dos estrategias (o a una articulación de ambas): *a*) apelando al reconocimiento de que el campo instrumental y el desarrollo científico de Europa es producto de una apropiación colonial de lo producido en otras geografías (como la imprenta, la astronomía y las matemáticas en Oriente Medio, el papel, la pólvora y la brújula en China...), haciendo de Europa apenas un elemento marginal, en el mejor de los casos; intrascendente (por no haber producido nada original, nada que no sea posible hallar ya desdoblado en otras civilizaciones), en el peor;<sup>273</sup> *b*) reivindicando el papel que tuvieron sociedades como las americanas en la producción de la modernidad, a partir de la visibilización del carácter decididamente moderno de los nacionales de los Estados del continente, habida cuenta de que en sus ideas se demostraría la simultaneidad de problemáticas, interpretaciones, reflexiones, respuestas, estudios, teorizaciones, etc., que a menudo se consideran propias de la genialidad europea.

Descentrar a Europa y Occidente es, en este sentido y en ambos casos, un imperativo de orden político, ético y epistémico que cumple el propósito doble de arrebatarse a sus poblaciones esa supuesta autoría material e intelectual, en calidad de propiedad privada, de la modernidad, recuperar el rol de sujetos (de entes creadores) de las sociedades coloniales, evidenciando que nunca fueron sólo receptoras u objetos de modernización alguna. De ahí que, cualquiera que sea el caso, una de las estrategias discursivas más socorridas por ese descentramiento sea la de evidenciar que, para cada rasgo a partir del cual Europa define a la modernidad, un rasgo similar, equivalente o idéntico es rastreable en las formas civilizatorias antecoloniales (las matemáticas y los estudios astronómicos de los mayas; los sistemas de cultivo y la estructura

<sup>273</sup> Véase Ramón Grosfoguel, “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y al ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tabula Rasa*, núm. 24 (2016): 123-143.

de las ciudades mexicas; la escritura y las producciones literarias, en este último caso, entre otros). De tal suerte que, al final del día, sin importar cuál o cuáles sean los rasgos característicos de la modernidad de acuerdo con lo europeos, esos mismos rasgos se encuentran, si bien no siempre y no en todos los casos acumulados en una misma entidad colectiva, sí, no obstante, en articulaciones en las que un número importante de los mismos tienen lugar, en ciernes y/o completamente desdoblados, en el mismo grado presumido por Europa para sí.

Dos problemas, sin embargo, emergen a primera vista en este proceder analítico. En primer lugar, está el hecho de considerar al todo por la parte, equivocación presente con frecuencia cuando la definición que hace de la modernidad parte de una caracterización acumulativa, con diferentes rasgos que, en última instancia, si se los fragmenta y se los encuentra en diversas formas culturales, en distintas opciones civilizatorias, ese único hecho daría cuenta de la modernidad de esa sociedad en cuestión. Y por el otro, en línea con el anterior, el tomar a la modernidad como la suma de las partes, y no como algo más que la pura suma de un conjunto más o menos bien delimitado y reducido de rasgos lo suficientemente abstractos y generales como para contener dentro de sí un universo más amplio de características. En los dos casos, además, una problemática adicional que no queda del todo aclarada es aquella que se deriva de la imposibilidad de establecer el momento premoderno o no-moderno tanto de las colectividades de Europa cuanto de las colectividades fuera de ella, en especial, en lo que tiene que ver con las respuestas que a partir de ese análisis es posible ofrecer ante la cuestión irresuelta de por qué si, en última instancia, dentro y fuera de Europa elementos de la modernidad se hallan en cada civilización antecolonial, al encuentro de Europa con América, esos elementos compartidos no terminaron por complementarse y asimilarse, si, después de todo, lo que los hace comunes es su fundamento compartido.

Así pues, en el debate decolonial sobre la modernidad, consideraciones como las anteriores y otras tantas que se derivan de

ellas a menudo conducen a ciertos espectros de dichos estudios a tomar por eurocentristas a aquellas interpretaciones de aquel fenómeno de totalización civilizatoria que, de una manera u otra, sitúen su emergencia en Europa. Y es que, dadas las constantes acusaciones de Occidente, hechas sobre el resto del mundo, de que únicamente ahí, en el espacio cultural occidental, es donde se dan el logos, el verbo, la palabra, al parecer, dicha reivindicación de la modernidad como una empresa universal, perteneciente a todas y cada una de las civilizaciones que habitan el planeta Tierra no podría ser de otro modo, pues conceder dicha visión sobre ella implicaría aceptar, en algún grado: *a)* que si aquello tuvo su origen en Europa, el resto de las culturas del mundo no tendrían derecho de reivindicar para sí, de manera autónoma y soberana, sus efectos o rasgos liberadores, y *b)* que si el resto del mundo no tuvo nada que ver, entonces, en algún punto tendría que ser verdad que el mayor desarrollo de las habilidades intelectuales y cognitivas de Occidente son superiores a las del resto de la humanidad.

Desde la postura adoptada en estas líneas en torno de la modernidad, este último punto, en particular, parece contener, sin embargo, una petición de principio en la cual se oculta la que quizás es su mayor equivocación: pensar que es el origen lo que define la naturaleza del fenómeno, la forma en que éste se ha dado efectivamente en la historia, tal y como lo ha hecho, y obviar, al mismo tiempo, el hecho de que no es el origen (donde quiera que éste sea situado) sino el sentido y la trayectoria que históricamente se le confiere lo que determina, en verdad, lo que la modernidad ha sido históricamente, efectivamente. ¿Cómo proceder, pues, ante estos problemas, no menores, sobre el fundamento, la esencia y la figura de la modernidad realmente existente?

Habría que comenzar, por principio de cuentas, por comprender que si la modernidad es una forma de totalización de la vida humana, ésta no debe reducirse al plano de su representación intelectual o cognoscente.

En segundo lugar, habría que mantener la mirada firme en el reconocimiento de que si la modernidad es tal, ello se debe a que

ésta supone —con independencia de los cambios semánticos por los cuales haya atravesado la categoría, pues en todos ellos es común esta idea—, en algún grado, la superación de un estadio o de una de una figura totalizadora anterior, previa, frente a la cual reclama reconocerse justo como su superación cualitativa y cuantitativa en todos los órdenes de la vida social.

En la perspectiva de la larga duración de la historia de la humanidad, ningún otro cambio de tal magnitud cualitativa y cuantitativa en la reproducción de las formas sociales del animal humano —que justifique hablar de una nueva totalización— parece haberse dado o haber logrado tal propósito, como sí ocurrió con una modificación, una revolución, en el campo instrumental al servicio de la producción y el consumo sociales, como aquella que permitió a la humanidad pasar de la organización de su existencia a partir de la determinación que sobre ella imponía la escasez absoluta a un estadio en el que esa escasez ya podía ser vivida como puramente relativa.

Partir de tales consideraciones permite, en este sentido, reconocer que, en efecto, una multiplicidad y una diversidad de rasgos de aquello que hoy se conoce, desde el eurocentrismo, como la vida moderna, en efecto se presentaba en distintas colectividades humanas con anterioridad a la americanidad y a la expansión colonial occidental, identificándolos en su singularidad, pero también en su articulación mutua. Sin embargo, y he aquí el dato fundamental, que estos rasgos de la vida moderna en efecto se presentasen en distintas civilizaciones, además de la europea —por analogía geográfica—, ya fuese con un rol hegemónico o no, no significa, de ningún modo, que el campo instrumental y su relación metabólica con su otredad originaria (la naturaleza, el medio-en-torno) dejase de ser, por su sola presencia, la de un sometimiento ontológico a la hostilidad de su escasez absoluta.

Y es que, en efecto, de ello da cuenta, por ejemplo, el hecho de que, a pesar de haber desarrollado un conocimiento matemático profundo, preciso y sistemático, las civilizaciones americanas no terminaron estableciendo, hasta el momento de su colonización a cargo de Occidente, un contrato social con el otro-naturaleza

basado en un campo instrumental lo suficientemente desdoblado como para relativizar la escasez de la riqueza material en la que habitaban. Y lo mismo ocurre con la presencia de ciencias desarrolladas (como la astronomía), de capacidades arquitectónicas y de ingeniería extraordinarias, de productos culturales basados en la lengua escrita o con las formas de representación y participación colectiva en la dirección, la organización, el funcionamiento y el sentido de lo público, lo colectivo, la *polis*. El que en todos esos casos se contase, en mayor o en menor medida, en las sociedades antecoloniales, con dinámicas, procesos, instituciones, etc., similares a las que Europa y Occidente reivindican para sí como rasgos de la modernidad que inventaron, no quiere decir que el trato con el medio-en-torno y el campo instrumental empleado en esa relación fuese el del rompimiento de esa escasez.

Ahora bien, a menudo, una visión pervertida de estas reflexiones o puntos de partida sobre el fundamento, la esencia y la figura de la modernidad ha conducido a justificar y legitimar lecturas de la historia ancladas en un determinismo geográfico según el cual, la mayor escasez de recursos en las regiones del norte del planeta habría llevado a sus culturas ahí asentadas a reafirmar su voluntad de existir (su voluntad de poder) a partir de la instauración de un espíritu emprendedor, sumado a una ética del esfuerzo y una tradición del ahorro y la previsión para el futuro que en último término explicaría la grandeza occidental. Sobra señalar que en esta lectura (decididamente moderna y tributaria de una ética del trabajo que sólo cobra sentido a partir de la hegemonización del capitalismo en tanto modo de producción y de consumo global) lo que no se comprende es el sistema de capacidades de producción y necesidades de consumo que en cada situación lleva a que una mayor abundancia (cuantitativa) de algún recurso no se traduzca mecánicamente en objeto de las necesidades de consumo de la población en cuestión. Correlato de esta narrativa —igualmente demostrativo de esa ignorancia sobre el equilibrio de capacidades y necesidades— es el mito sobre la holgazanería y la pobreza de las sociedades americanas, derivado de su nula voluntad para el tra-



bajo en medio de una rebotante abundancia de recursos al alcance de su mano, sin necesidad alguna de trabajarse.

Ello, no obstante, no quiere decir, por el otro lado, que tomar a la escasez absoluta, presente en cada opción civilizatoria en algún punto de su existencia, no deba ser considerado para nada, ni siquiera como una mediación básica para explicar ciertas decisiones y compromisos tomados por los sujetos sociales y colectivos para conferirle un sentido y una trayectoria a su historia singular.

El recurso a la hipótesis de un momento “originario” y fundador de identidad no [debe estar] atado al uso racista que se ha hecho de él —que se inventa raíces y *Ursprünge* raciales o “de sangre” para las naciones—; puede tener la virtud de recordar el carácter constitutivamente contradictorio y conflictivo que tienen todas las innumerables versiones de lo humano como resultados de distintos procesos de transnaturalización de la gregariedad animal y, sobre todo, de mostrar que la identidad sólo tiene que ver con la forma de la substancia corporal natural o animal (racial) y no con ésta.<sup>274</sup>

Esto, en el análisis de lo acontecido en el contacto colonial entre América y Occidente, por ejemplo, da muestra de que incluso si en las civilizaciones americanas existían de manera efectiva, históricamente concreta, figuras sobre la democracia, la filosofía, la razón matemática, el uso diestro de la técnica, las capacidades de construcción urbana, etc., que constantemente Europa y Occidente reclaman para sí, jerarquizando a las singularidades fuera del viejo continente en una posición inferior de su evolución, eso no evitó que en la fundación del hecho colonial eclosionaran dos formas de totalización civilizatoria divergentes, dos maneras o actitudes del trato humano con lo otro: “dos historias, dos temporalidades, dos simbolizaciones básicas de lo Otro con lo huma-

<sup>274</sup> Echeverría, *Definición de...*, 150.

no, dos alegorizaciones elementales del contexto o referente, dos ‘elecciones civilizatorias’ no sólo opuestas sino contrapuestas”.<sup>275</sup>

Por un lado, la totalización civilizatoria de las sociedades:

cuya estrategia de supervivencia está fincada, se basa y gira torno de la única condición de su valía técnica: la reproducción de una figura extremadamente singularizada del cuerpo comunitario. Cuya vida prefiere siempre la renovación a la innovación y está por tanto mediada por predominio del habla o la palabra “ritualizada” [...] sobre la palabra viva; del habla que en toda experiencia nueva ve una oportunidad de enriquecer su código lingüístico (y la consolidación mítica de su singularización), y no de cuestionarlo o transformarlo.<sup>276</sup>

Y por el otro, la de las sociedades que son el resultado de una estrategia de supervivencia:

según la cual, a la inversa de la [anterior], la valía técnica de la sociedad gira en torno del medio de producción y de la mitificación de su reproducción ampliada. Historia de sociedades que vivían para entonces el auge de los impulsos innovadores y cuya “práctica comunicativa” se había ensoberbecido hasta tal punto con el buen éxito económico y técnico del uso “improvisativo” del lenguaje, que echaba al olvido justamente aquello que era en cambio una obsesión agobiante en la América antigua: que en la constitución de la lengua no sólo está inscrito un pacto entre los seres humanos, sino también un pacto entre ellos y lo Otro.<sup>277</sup>

En uno y otro caso, pues, la relación con lo Otro, con esa otredad originaria de la ontología del ser social del animal humano (la naturaleza), en el marco del hecho colonial, determinó el tipo de relación que de uno y otro lado de la ecuación se buscó establecer.

<sup>275</sup> Echeverría, *La modernidad de lo...*, 23.

<sup>276</sup> *Loc. cit.*

<sup>277</sup> *Loc. cit.*

En el primer caso, el de las sociedades americanas, por ejemplo, esa decisión estuvo marcada por la apertura a lo desconocido, a la extranjería, a una otredad distinta de la que supone el medio-en-torno, pero ante la cual se procuró establecer un contrato social de similar carácter. En el segundo, por oposición al anterior, la lógica que privilegió el contacto intersubjetivo entre dos historias que hasta entonces no se conocían (inaugurando, a su vez, la historia universal y la globalización del espacio-tiempo) fue la de la anulación (el exterminio colonial) de los otros como un peligro para su propia existencia, toda vez que suponía un grado de competencia insoportable por la propiedad privada de la abundancia americana, y la del resto del mundo.

Si se los observa con detenimiento, esos dos modelos de civilización, devenidos irreconciliables en el contacto que se fundó entre ambos al inventarse la americanidad, presentan tres rasgos generales que, por encima de todas las particularidades posibles compartidas (el pensamiento matemático, la representación y la participación política, el saber sistemático, el uso de la lengua escrita...), explican que en el encuentro colonial entre Occidente y el lejano Oriente el resultado histórico-concreto obtenido fuese precisamente ese: el de la subordinación de América y el resto de las periferias globales a las necesidades de acumulación de excedentes cada vez más grandes y diversos de la riqueza social.

En primer lugar, está:

la aparición de una confianza práctica en la “dimensión” puramente mundana o “física” —es decir, no “metafísica”— de la capacidad técnica del ser humano; la confianza basada en el uso de la razón, pero protegida del delirio especulativo, al que ésta es proclive, mediante un dispositivo de autocontrol de consistencia matemática; una técnica que atiende así, de manera preferente o exclusiva, al funcionamiento empíricamente medible lo mismo de la naturaleza que del mundo social. Lo central en este primer fenómeno moderno está en la confianza que aparece, dentro del comportamiento cotidiano del ser humano, en la capacidad de aproximarse o enfrentarse a la na-

turalidad en términos puramente profanos, ajenos a lo sagrado, y de alcanzar así, mediante una acción programada y calculada a partir del conocimiento matematizado de la misma, efectos más favorables para la sociedad que los que podría garantizar la aproximación tradicional a lo otro, una aproximación que implicaba determinadamente el recurso a operaciones de orden mágico.<sup>278</sup>

Esto es, en primer lugar aparece lo que desde mediados del siglo XIX y hasta principios del XX, en el orden del pensamiento social europeo, a través de diversas formulaciones situadas en el discurso sociológico, se conoce como el desencantamiento del mundo, que aunque es posible afirmar que sus orígenes hunden sus nervios más profundos en la noche de los tiempos míticos, y en fundamentos de carácter religioso o teológico, su especificidad, en el marco del desdoblamiento de la cultura occidental reside, más que en la instauración de un “antropocentrismo, [en] la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos) [en] la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a la suya propia”.<sup>279</sup> En otras palabras, racionalización del mundo de la vida que, a diferencia de lo que ocurre con la racionalización poética de la existencia en esas otras sociedades en las cuales dios (o una pluralidad y una diversidad de dioses) es aún el fundamento, el eje a partir del cual la totalidad de los seres cuentan con un sentido de su existir, en Occidente se realiza como la explicación, la invención, la producción, la transformación y la experimentación de la existencia misma a partir de la propia inmanencia de su aprehensión matemática/cuantitativa que de ninguna manera llega a ser matizada por la presencia de discursos religiosos como los del cristianismo, el judaísmo y el islam (o sus respectivas variaciones y derivaciones), pues ellas son producto,

<sup>278</sup> Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?* (México: UNAM, 2009), 9.

<sup>279</sup> Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad* (México: Era, 2018), 153.

a su vez, de un movimiento o impulso permanente de racionalización del propio fundamento de la teodicea, por un lado,<sup>280</sup> y de la teología, por el otro, en tanto que ésta trata de recuperar la centralidad de un fundamento más allá de la física animal (o social-animal) frente a las explicaciones de la ciencia moderna.<sup>281</sup>

No es, en este sentido, en la discusión sobre la modernidad o no-modernidad de las civilizaciones antecoloniales en América, lo fundamental el saber si éstas contaban con ese tipo de racionalidad o no, pues más allá de sus sistemas matemáticos tan precisos y complejos —de los que dan cuenta el numeral cero y las calendarizaciones que, por ejemplo, mayas y mexicas realizaron—, la racionalización a la que se apela para explicar el desencantamiento del mundo es un fenómeno que hace referencia a una pluralidad de situaciones o procesos de racionalización que no se reducen a la acepción vulgarizada del término que en el pensamiento social americano adopta la forma de burocratización (o en algunos discursos filosóficos liberales, la de maximización del placer individual).

Hay, por ejemplo, “racionalizaciones” de la contemplación mística (es decir, de una actividad que, vista desde otras esferas vitales, constituye algo específicamente “irracional”), como las hay de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada una de estas esferas puede ser “racionalizada” desde distintos puntos de vista, y lo que desde uno se considera “racional” parece “irracional” desde otro. Procesos de racionalización, pues, se han realizado en todos los grandes “círculos culturales” (*Kulturkreisen*) y en todas las esferas de la vida.<sup>282</sup>

<sup>280</sup> Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. de Luis Legaz Lacambra (México: FCE, 2012).

<sup>281</sup> Véase Slavoj Žižek, *Acontecimiento*. Trad. de Raquel Vicedo (Madrid: 2018).

<sup>282</sup> Weber, *La ética protestante...*, 50.

Racionalizaciones, pues, que no son exclusivas de la vida política, económica, cultural, religiosa, etc., de las civilizaciones europeas, sino que se hallan en prácticamente la totalidad de las formaciones sociales antecoloniales de las que se tiene registro en los anales de la historia de la humanidad. De ahí que lo que interesa acá destacar es que si de algo dan cuenta, por ejemplo, los registros históricos, los relatos y las crónicas dejadas por las primeras generaciones de americanos colonizados por occidente, es del reconocimiento de que la manera en que la producción de la riqueza social se estructuraba y el fundamento del que se procedía para realizar el trabajo que la originaba es que, incluso si en esas sociedades aquellas racionalizaciones ya operaban en el devenir cotidiano de la vida en colectividad, la dependencia de un cierto fundamento mítico-mágico, numinoso, de la eficiencia de la técnica para llevar a cabo las capacidades de producción y satisfacer las necesidades de consumo de las civilizaciones americanas era un hecho que aún no había perdido su vigencia.<sup>283</sup>

Un segundo fenómeno moderno, en el cual es posible identificar las diferencias cualitativas de los proyectos civilizatorios que colisionaron en la invención de la tiene que ver con el avance paulatino, pero sostenido y llevado hasta sus últimas consecuencias, de la secularización de la política, es decir, con la transvalorización<sup>284</sup> absoluta y radical de los valores sobre los cuales se edifica la condición concreta de la existencia humana, que trasciende el plano de la mera relación en la que se encuentran envueltos el humano y la naturaleza y que termina enseñoreándose, también, de la configuración de la política: “la secularización de lo político”.<sup>285</sup>

En otras palabras, con el hecho de que:

<sup>283</sup> Véase Eduardo Matos Moctezuma, *Historia de la arqueología del México antiguo I* (México: El Colegio Nacional, 2017).

<sup>284</sup> Véase Friedrich Nietzsche, *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2011).

<sup>285</sup> Echeverría, *¿Qué es la modernidad?...*, 10.

en la vida social aparece una primacía de la política económica sobre todo otro 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 del Estado. Esto es lo moderno [respecto de las formas políticas antecoloniales en América], es algo nuevo que rompe con el pasado, puesto que se impone sobre la tradición del espiritualismo político, es decir sobre una práctica de lo político en la que lo fundamental es lo religioso o en la que lo político tiene primaria y fundamentalmente que ver con la reproducción identitaria de la sociedad, es decir, con su cultivo, con lo cultural.<sup>286</sup>

De nueva cuenta, el punto medular de la definición, aquí, no pasa por sostener que por oposición al racionalismo secularizado de los colonizadores las poblaciones colonizadas no conocen otra cosa que no sea la irracionalidad y la enajenación absoluta en sus deidades o en entidades etéreas inexplicables. Las religiones americanas, después de todo, se caracterizan por una rica tradición de racionalización de sus fundamentos, aunque ésta no se expresase (como sí ocurrió en Occidente a través del platonismo y el aristotelismo, por mediación del principio de identidad) como lógica formal, sino a través de la heterogeneidad, la polimorfidad, la pluralidad, la contradicción (desde el punto de vista de la lógica formal), la transmutación, el antropomorfismo, el zoomorfismo, etcétera.

Acá, por lo contrario, de lo que se trata es de observar la conversión de la que fue objeto la entidad estatal, la organización política en su conjunto, en las sociedades occidentales, que no había ocurrido —por lo menos hasta el instante de la colonización— en las civilizaciones americanas, pues en ella (en la mutación occidental) lo definitorio fue el hacer de una y otra, del Estado y de la organización y el funcionamiento de la política, “una superestructura de esa base burguesa o material en donde la sociedad funciona en torno a una lucha de propietarios privados por defender

<sup>286</sup> Echeverría, *¿Qué es la modernidad?...*, 10-11.

cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas”.<sup>287</sup> De ahí se deriva, de hecho, que el tercer rasgo distintivo entre Occidente y la América antecolonial sea el referente al del predominio del individualismo como principio (y valor) organizador de la vida en colectividad.

Se trata de un fenómeno [...] que implica, por ejemplo, el igualitarismo, la convicción de que el derecho de ninguna persona es superior o inferior al de otra, que implica también el recurso a la relación contractual, primero privada y después pública, como la esencia de cualquier relación que se establezca entre los individuos singulares o colectivos; que implica finalmente la convicción democrática de que, si es necesario un gobierno republicano, éste tiene que ser una gestión consentida y decidida por todos los ciudadanos, los iguales. Es un fenómeno moderno que se encuentra siempre en proceso de imponerse sobre la tradición ancestral del comunitarismo, es decir, sobre la convicción de que el átomo de la sociedad no es el individuo singular sino un conjunto de individuos, un individuo colectivo, una comunidad, por mínima que ésta sea, una familia, por ejemplo, que está siempre en proceso de eliminar la diferenciación jerarquizante que se genera espontáneamente entre los individuos que componen una comunidad, de desconocer la adjudicación, que se hace en las sociedades tradicionales premodernas, de compromisos sociales innatos al individuo singular y que lo trascienden.<sup>288</sup>

Ahora bien, sobre estos tres fenómenos habría que destacar que son impulsos que se encuentran siempre en proceso de imponerse sobre la tradición, pero que nunca llegan a hacerlo de manera absoluta y definitiva, pues aunque es verdad que en todos ellos habita la posibilidad de conseguir un mayor margen de libertad individual respecto del sujeto comunitario y una mayor, más segura y mejor disposición de los satisfactores de las necesidades materia-

<sup>287</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>288</sup> Echeverría, *¿Qué es la modernidad?...*, 11-12.



les, reproductivas, tanto del sujeto individual cuanto del comunitario, en su realización histórica efectiva, cada uno de ellos ha demostrado hacerlo, es decir, hacerse efectivo, sin llegar nunca a eliminar del todo los sustratos cualitativos de la socialidad arcaica del animal humano, llevándolos, en consecuencia, a coexistir con rasgos, comportamientos, dinámicas, instituciones y procesos, sociales, políticos, económicos y culturales que los niegan, los resisten, los interiorizan a su modo en el desdoblamiento de la vida cotidiana de una colectividad singular, etcétera.

Una cosa, no obstante la precisión anterior, es segura: en su configuración histórico-concreta occidental, los rasgos arriba delineados son los dominantes, las formas hegemónicas para cada uno de sus planos de realización, reforzando la lógica de la vigencia de cada uno de manera recíproca: no son elementos constitutivos y constituyentes aislados, que sólo de manera esporádica se interconectan o comunican en el seno de una colectividad. La aclaración parece innecesaria, absurda y hasta superflua, pero la realidad de la cuestión es que tiene su razón de ser en el imperativo de señalar que la formalidad en la que se hallan imbricados esos rasgos constitutivos y constituyentes de la modernidad en tanto que totalización civilizatoria no es accesoria del modo en el que ésta se hace efectiva en la existencia de los seres humanos. Por lo contrario, es ahí en donde el nervio más profundo de su concreción y de su determinación real hunde sus raíces.

Y es que, en efecto, hecha históricamente efectiva como una modernidad capitalista, resultado de la enajenación del sujeto social respecto de los productos de su trabajo, por un lado, y de la fetichización de esos objetos como mercancías, que valen ante todo por la posibilidad que en ellas se abre de acumular valor abstracto —antes que por su capacidad de satisfacer necesidades cualitativas de la reproducción de esa sujetidad—, por el otro, su negatividad radica en el hecho de que al haber adoptado esa forma, y al sostener su vigencia en el flujo del tiempo, en escalas planetarias que ya comienzan a percibirse como insuficientes, el mundo de la vida para el humano, aunque permaneció como un mundo “con-

figurado por su trabajo y su conocimiento”,<sup>289</sup> dejó de ser suyo, toda vez que se instauró como un mundo que se opone a sus necesidades, “un mundo extraño gobernado por leyes inexorables, un mundo muerto en el que la vida humana se halla frustrada”,<sup>290</sup> en el que las relaciones sociales y políticas, económicas y culturales, que sostienen la acumulación de excedentes materiales, en su forma mercantil o de valor autovalorizante no únicamente restringen su pleno desenvolvimiento en tanto que sujetidad, sino que, más aún, anulan constantemente la libertad que éste tiene para dotarse de una forma identitaria distinta.<sup>291</sup>

### III

¿Situarse el fundamento, el origen o la respuesta a las preguntas sobre dónde, cómo y por qué la modernidad realmente existente emergió históricamente en Europa hace de este análisis una propuesta de lectura eurocéntrica sobre la modernidad? Desde una posición de cierta intransigencia y fundamentalismo cultivado en algunas recepciones y ensayos de los estudios decoloniales, probablemente así sea, toda vez que al hacerlo se daría por sentado, de acuerdo con ese fundamentalismo, que sólo Europa y ninguna otra entidad geosocial fue capaz de inventar las virtudes liberadoras y satisfactoras de necesidades que se derivan de la esencia de la emancipación del sujeto social respecto de sus enajenaciones numinosas. La respuesta a tales acusaciones, desde la perspectiva aquí defendida es, sin embargo, que ello no es verdad, y el problema sobre el eurocentrismo no se resuelve sólo con acusar la posición primordial que a Europa se le concede en esta historia.

<sup>289</sup> Herbert Marcuse, *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. de Julieta Fombona Sucre y Francisco Rubio Llorente (Madrid: Alianza, 2003), 39.

<sup>290</sup> Marcuse, *Razón y revolución...*, 39.

<sup>291</sup> Véase Bolívar Echeverría, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía* (México: Siglo XXI, 1998), 77-93.

Siguiendo el desarrollo de las ideas que indican que en el centro de la modernidad se encuentra el desencantamiento del mundo, y su sucesivo reencantamiento a través del valor que se valoriza (la religión de los modernos que hace devenir mito<sup>292</sup> a la promesa liberadora de la racionalización cuantitativa del mundo de la vida), es decir, partiendo de la aparición de una revolución técnica de proporciones tan vastas que fue capaz, y de deshacerse de la figura de dios como el fundamento a partir del cual la existencia humana y el orden del cosmos tenía una dirección y un sentido, de encumbrar al valor que se autovaloriza (y no al humano) en el lugar de ese Dios, en la conducción de la historia y la determinación última de las formas en las que se expresa la socialidad de la especie; un momento así de clave sólo podría ubicarse alrededor de los siglos XI al XVIII, en los que:

el secreto de la productividad del trabajo humano va a dejar de residir, como venía sucediendo en toda la era neolítica, en el descubrimiento fortuito o espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza y en el uso de los mismos, y va a comenzar a residir en la capacidad de emprender premeditadamente la invención de esos instrumentos nuevos y de las correspondientes nuevas técnicas de producción.<sup>293</sup>

Aceptado este punto de partida, entonces, aquella intransigencia, aquel fundamentalismo decolonial vería en tal hipótesis de partida la suscripción de una petición de principio en la que se privilegia a las civilizaciones de Europa en el reconocimiento de sus capacidades inventivas, sin tomar mucho en consideración los momentos de innovación y los avances que en el campo instrumental se hicieron en otras civilizaciones, como la china, la mesopotámica o las mesoamericanas. Y es que, en efecto, desde esa su

<sup>292</sup> Véase Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. Trad. de Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 2016).

<sup>293</sup> Echeverría, *¿Qué es la modernidad?...*, 19.

perspectiva, si a esa espacialidad se la sitúa dentro de los márgenes de la geografía europea y se le concede, además, que por ello fue Europa la que comenzó con el movimiento de la modernización de la existencia humana en el planeta (más allá de toda consideración sobre algunas tesis que observan rasgos protomodernos<sup>294</sup> ya desde los mitos clásicos de la Grecia antigua), al final, lo que queda es la aceptación de un privilegio epistemológico que en última instancia invisibiliza rasgos similares en otras geografías y en otras temporalidades (de nuevo el argumento que toma al todo por las partes y hace de las partes una totalidad civilizatoria).

Colocar a esa revolución en el campo instrumental a disposición de la humanidad entre los siglos XI y XVIII y suscribir la idea de que fueron las civilizaciones de Europa las que se constituyeron en la potencia movilizadora de su impulso modernizador, sin embargo, dista mucho de ser algo cercano a una reelaboración de una lectura eurocentrista hecha a partir de retazos del pensamiento crítico contemporáneo. Ello, en especial, debido a tres consideraciones no menores.

En primer lugar, habría que aclarar que la disposición temporal de la revolución técnica a la que aquí se hace referencia no es una pura arbitrariedad ni producto azaroso de un capricho intelectual. El largo periodo histórico que va del siglo XI al XVIII se caracteriza por ser un momento de la historia en el que sucesivas adecuaciones técnicas en los procesos de producción y de consumo material en la vida cotidiana cambiaron la manera en que la humanidad se relaciona con su otredad originaria, pasando de una condición de escasez absoluta a una relativa.<sup>295</sup>

De ahí, además, se deriva el reconocimiento de que la modernidad, en su esencia, no emerge históricamente en el momento en el que la primera aplicación de una técnica así, desencantada,

<sup>294</sup> Los mitos sobre Prometeo, Odiseo, Dédalo, a partir de los cuales Max Horkheimer y Theodor W. Adorno construyen su discurso sobre la dialéctica de la ilustración. Véase Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, 59-95.

<sup>295</sup> Véase Lewis Mumford, *Técnica y civilización*. Trad. de Constantino Aznar de Acevedo (Madrid: Alianza, 1971).

tiene lugar en la reproducción de la riqueza social en cuestión. Por lo contrario, si el periodo elegido es tan amplio, ello se debe a que es únicamente a través de esos siete siglos que el campo de aplicación instrumental de esa técnica se vuelve lo suficientemente amplio y agudo como para hablar de una hegemonización de su uso sistemático por parte de las colectividades humanas. Aquí, además, habría que observar dos datos adyacentes: *a)* la historia de larga duración que va del siglo xi al xviii encuentra su desdoblamiento más acabado, su estado de condensación o cristalización más acendrado, en la Revolución Industrial del siglo xix, instante en el cual todas las potencialidades del nuevo campo instrumental, madurado a lo largo de los siglos, son liberadas; *b)* la revolución del campo instrumental en cuestión no es un fenómeno autárquico, perteneciente al campo cultural de una única forma civilizatoria (en este caso la europea), sino que, por lo contrario, es un fenómeno que “aparece por todas partes en la vida social”,<sup>296</sup> sin estar circunscrito o confinado a la vida social occidental.

En ese sentido, si se reconoce alguna primacía o privilegio a Europa, éste no tiene que ver para nada con una intención de erigirla como la única fuente de proyectos civilizatorios o apuestas de totalidad civilizatoria por completo novedosas frente a las formas arcaicas de la socialidad. Acá, el punto que hay que resaltar (la discusión que en verdad hay que tener) es, antes bien, el hecho de que aunque la modernidad en su esencia estuviese presente por todas partes en la vida social —socializándose a través de una multiplicidad y una diversidad de comportamientos y de técnicas entre las distintas civilizaciones para las que en ese entonces la dimensión del mundo aún era percibida como una infinitud—, esa su omnipresencia no evitó que ante el reto y la promesa que suponía el dominar y someter a la propia voluntad a la naturaleza para alcanzar, por primera vez en la historia de la humanidad, una condición de escasez relativa de sus recursos, fuese Europa la que respondiese de manera decididamente capitalista.

<sup>296</sup> Echeverría, *¿Qué es la modernidad? ...*, 7.

Y es que, en efecto, cuando se afirma que “lo que se presenta en el siglo xi fue un reto, un desafío [...] y que la respuesta pragmática más exitosa a ese desafío lo [dieron] la economía capitalista y Europa”,<sup>297</sup> lo que se busca poner en el centro del debate no es ninguna clase de excepcionalismo europeo y su apología, sino una problematización que apunta más en la dirección de lo que significa que fuese precisamente ésta (la modernidad capitalista) y no otras versiones de modernidad —ya vigentes en esos siglos en Oriente y Occidente por igual— la que terminase imponiéndose, dominando, subsumiendo real y/o formalmente a todas las demás, haciéndolas gravitar en torno de ella y refuncionalizándolas a su antojo para hacerlas servir, por imposición o complacencia, a la lógica de la acumulación, la concentración y la centralización de capital.

En otras palabras, se sostiene, sí, que:

ella es, sin duda, la respuesta [...] que se impone a la vista en toda consideración histórica. Pero ello no quiere decir que, junto a ella, dominadas por ella, no haya habido otras respuestas alternativas, como las hubo también en Oriente. Quiere decir, al contrario, que ha habido y que hay otras modernidades a las que su condición de vencidas en el “escenario principal” no les quita ni un ápice de validez. No quiere decir tampoco que una modernidad alternativa a la capitalista no sea posible. En Occidente, ese desafío fue respondido también por otros impulsos, diferentes de aquel que habría de establecerse. [...] Ellos dieron una respuesta no productivista a ese reto de la modernidad, lo percibieron como una invitación a aceptar que Dios “había comenzado a cuidar de sus criaturas” más allá de lo merecido por el trabajo, a proveerlas de lo necesario sin esperar una contrapartida.<sup>298</sup>

En segunda instancia, si estas consideraciones se suscriben, se debe, asimismo, a que se reconoce la determinación que en esos

<sup>297</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>298</sup> Echeverría, *¿Qué es la modernidad?...*, 57.

siglos (particularmente en los previos a la expansión colonial) jugó la dinámica espacial propia del continente europeo, que por sus dimensiones y otras tantas mediaciones de orden geográfico facilitaron el desdoblamiento de las diversas modernidades en ciernes de manera acelerada y más profunda que en otras latitudes, y a que es en una parte importante de las civilizaciones de Europa (y en ningún otro lado) en donde la interiorización del hecho capitalista (la contradicción entre el valor de uso y el valor abstracto que se autovaloriza) se resolvió más temprano que tarde por la vía de la reafirmación de ese segundo valor por encima del primero “determinando, aunque sólo sea desde afuera, desde el comercio y la usura en la esfera de circulación mercantil, el proceso de producción y consumo de las sociedades europeas, imponiendo su impronta en ellas, convirtiéndolas a una fe productivista”<sup>299</sup> estrictamente cuantitativa.

Al respecto, sobre esta última observación, una idea que sin duda es interesante en el discurso decolonial, y que vale el esfuerzo rescatar, es que, de hecho, en Europa en particular, y en Occidente en general, fue el modo de producción capitalista el que sirvió a los propósitos de esas sociedades de emanciparse por completo de la hostilidad que les suponía la escasez de recursos entonces vigente.<sup>300</sup> La plana que hay que corregir de esa visión es, sin embargo, aquella en la que esa observación conoce a su correlato americano y conduce al discurso a aseverar que en el nuevo continente esa fertilización de la modernidad por el modo de producción se pervirtió, resultando en el bloqueo de las prome-

<sup>299</sup> Echeverría, *¿Qué es la modernidad? ...*, 25.

<sup>300</sup> De entre los múltiples esfuerzos que realiza Quijano para situar espacial y temporalmente la emergencia y el devenir hegemónico del capital como relación social central en la reproducción de la vida cotidiana en colectividad, en uno de ellos, hacia el final de sus intervenciones discursivas, cuando retoma en alguna medida el lenguaje de la crítica de la economía política, la emergencia de esta situación es planteada, también, alrededor de los siglos ix y xi. Véase Aníbal Quijano, “La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado”, *Revista Casa de las Américas*, núms. 250-260 (2010): 4-15.

sas de liberación de esa modernidad, en su traición más trágica, en pos del sostenimiento del colonialismo.

En última instancia, ese supuesto privilegio aquí conferido a Europa en el proceso de producción de la modernidad capitalista (es decir, no de la modernidad en general, de cualquier modernidad o de la modernidad en su esencia), tendría que ser considerada, también, a la luz de lo que significa el ser europeo entre los siglos IX y XVI, pues la denominación empleada para identificar a las colectividades que habitan esa porción geográfica de la tierra, en tanto que europeas, es apenas posible por un juego de analogías formales, por un movimiento analítico en retrospectiva, pero que en todo caso no impide reconocer que fue en ese espacio cultural, con todo y la presencia de comunidades musulmanas (o mejor aún, gracias, en parte, a esa presencia en el continente), en donde la respuesta burguesa al desafío de la modernidad tomó sus primeros impulsos para afirmarse como la dominante alrededor del globo terráqueo.



# CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA EN EL DISCURSO DECOLONIAL

Sobrevive con la memoria, antes de que sea demasiado tarde, antes que el caos te impida recordar.

CARLOS FUENTES

## SUSTANCIA Y FORMA DE LA CULTURA AMERICANA

### I

Una de las problematizaciones más ricas y a la vez difíciles al interior del orden del discurso decolonial es, sin duda, la relativa al tema de la cultura y todo lo que es posible incluir en ella. Y lo es, en parte, debido a que a lo largo de la producción discursiva de la decolonialidad aquí analizada son muy pocas —si no es que nulas— las ocasiones en las que se ofrecen una categorización y una caracterización precisa de lo que en él se comprende por cultura. En ese sentido, el grueso de la labor dedicada a estudiar los problemas que observa en la dimensión cultural de la vida humana fuerza a quienes reciben su enunciación en un espacio-tiempo distinto al de sus sucesivas y diferentes elaboraciones a recurrir a una

actividad muy profunda de hermenéutica de los textos, en toda la extensión y el rigor del término.

Un punto de arranque es, no obstante, aquel que, como en el resto de las cuestiones, categorías y problematizaciones observadas hasta el momento, se abre a partir de las dos últimas décadas del siglo xx, cuando, para el discurso, lo que en América y el resto del mundo se experimenta en esos momentos es una crisis total: en el sentido de que no hay una sola dimensión de la vida humana y no humana que no se vea atravesada por sus efectos, yendo desde el terreno de la economía hasta el del saber, pasando, por supuesto, por el de la política, la consciencia histórica, la situación climática del planeta, los conflictos de género y, claro está, el de la identidad individual y colectiva, que a su vez implica —o por lo menos eso se infiere de su lectura— al más amplio y abarcador de la cultura.

¿Por qué es, de nueva cuenta, ese momento específico de la historia el que emplea el discurso para elaborar sus primeras elucubraciones en torno de la identidad y de la cultura y no otro?, ¿qué hay, además, en esos estudios iniciales sobre la cuestión que dan cuenta de la constitución del propio discurso en esos años? Una respuesta inicial a tales interrogantes arroja que, en el ámbito específicamente cultural, éste comienza a reorganizar sus conceptualizaciones, sus elecciones teóricas y sus estrategias discursivas, no sólo porque precisa de dejar de manifiesto, en los términos más claros que le son posibles, su distanciamiento ético, político e ideológico respecto de la mayor parte de los discursos marxistas de la época (en los que con anterioridad él mismo militaba práctica e intelectualmente) debido al agotamiento político, económico e ideológico del socialismo realmente existente —que ya por esos años comienza a mostrar sus primeros desmoronamientos—, sino también, y sobre todo, porque es justo ahí en donde se desvelan todas las contradicciones, los límites, las perversiones y las insuficiencias que su marcha histórica había subsumido en su lógica y sus necesidades singulares.

Y es que, en efecto, más allá de la patente insistencia del discurso por visibilizar que su principal objeto de interlocución o

de interpelación se halla en los retazos que la fragmentación del bloque socialista dejó tras de sí —dejando en la orfandad política e ideológica a un número importante de sus militantes, adherentes y adeptos, internos y/o externos—, con el propósito de marcar cada vez más distancia respecto de ellos, lo que resulta en verdad trascendente para la comprensión de la forma en la que comienza a organizar su intelección del problema de la cultura en este momento tiene que ver primordialmente con verificar que la extinción del socialismo real evidencia que, además del aniquilamiento de la principal entidad política que lo esgrimía como instrumento de liberación social de las constricciones y de la lógica de explotación del capitalismo occidental (el Estado de la Unión Soviética), su rendición o su aniquilación por parte de Occidente da cuenta de que con él, es decir, con el Estado soviético, se liquida, además, el fundamento mismo de lo que durante años se vio desde el resto del mundo como la mejor y más fuerte apuesta de la humanidad por establecer en una escala planetaria un tipo de racionalidad distinta de aquella que en Occidente soporta a la totalidad de sus estructuras de poder y de dominación: la razón instrumental.

Para el discurso, su punto de partida se halla en el reconocimiento inicial de que ese socialismo siempre fue una versión pública, burocrática o estatista de la razón instrumental imperante —en su forma privada— en Occidente. Por eso, lo que procura poner de manifiesto en su crítica es la ilusoria creencia o la falsedad del sentido común que imperó en diferentes imaginarios colectivos nacionales alrededor del mundo a partir de la cual se tomó al modelo de la Unión Soviética y/o de algunos de sus satélites regionales en las periferias globales como la fórmula más acabada, efectiva y realizable de un tipo de racionalidad opuesta a aquella que es dominante en las sociedades occidentales. De ahí que, al comenzar su problematización sobre la cultura, abra la discusión reconociendo que ese hecho es, a la vez, el agotamiento de esa última gran utopía de igualdad, liberación, reciprocidad, etc., encumbrada por el siglo xx, y el punto de quiebre en el cual la

totalidad de la humanidad entra en una fase en la que por primera vez en su historia comparten un mismo espacio-tiempo en toda la Tierra, y por lo tanto, la primera ocasión en la que cada población que habita este mundo se ve compartiendo un fondo común de significaciones con tendencias y trayectorias claras hacia la homogenización de la diversidad y la multiplicidad.

¿Qué significa esto? Tres cosas. La primera de ellas es que aquí la visión de la globalización que suscribe es muy parecida a la que prevalece en otros discursos del saber social americano, relativa a ver en el desmoronamiento del bloque socialista la constitución de una única unidad integrada, finalmente planetaria, que tenía por principal obstáculo la fragmentación que le planteaba, en términos equitativos, la segunda esfera de influencia (política, económica, ideológica, etc.) dominante en el mundo.<sup>1</sup>

La segunda es que ofrece una inicial aproximación a su entendimiento de la cultura, en términos de un conjunto de significaciones. Y si bien es cierto que la generalidad de la categorización es de una amplitud tan basta, también lo es que el referir ya a un universo de significaciones le permite atajar un par de elementos del discurso militante de la modernidad occidental para evidenciar en él las formas en las que opera a través de la colonialidad. De hecho, al colocar en discusión la imagen de la globalización como un contexto histórico en el que la mayor intercomunicación entre espacios-tiempos y entre distintos actores hace que en todo el mundo se propaguen los mismos significantes para leer y comprender la realidad en curso, lo que hace es enmarcar ese proceso y esas pretensiones de homogeneidad dentro de los már-

<sup>1</sup> Quijano lo plantea de la siguiente forma: “por primera vez vivimos en un mundo global, literalmente que cubre el globo terráqueo. [...] La globalización del mundo exacerba, quizás, la vieja quimera de sus dominadores: la homogenización del mundo. Este es ahora, ciertamente, más comunicado, y eso indica un fondo común de significaciones. Pero es, también, simultáneamente más diverso, más heterogéneo”. Véase Aníbal Quijano, “Estética de la utopía”, *Hueso Húmero*, núm. 27 (1990): 37-38.

genes de la relación colonial que se despliega entre las sociedades periféricas y las centrales.

Al proceder así, el discurso, además de darle la vuelta a las interpretaciones dominantes en ese momento en Occidente, que pugnan por una aceleración y por la profundización de la globalización, a manera de estrategia de largo plazo para universalizar sus valores y sus principios políticos, económicos, históricos, culturales, etc., por todo el orbe, para conseguir el mayor grado posible de uniformidad en las distintas sociedades que lo habitan y así eliminar de la arena internacional los conflictos que en su visión son causados por la propia diferencia y la diversidad, consigue introducir la cuestión sobre los centros productores del conjunto de significantes que comienzan a universalizarse. Contrario a ese mantra, pues, observa en la estructura social emergente a posteriori de la desintegración del bloque socialista ciertos rasgos que lejos de hacerla menos conflictiva por causa de la homogenización social, cultural, política, económica, histórica, etc., tienen en sí todo el potencial para radicalizarlos.

Aceptada aquí la idea de que las relaciones coloniales instauradas por Occidente luego de la conquista de América aún no son eliminadas de la lógica de relacionamiento entre el centro y la periferia, el discurso decolonial inaugura su problematización de la cultura en América justo identificando a la globalización con las relaciones de colonización, y de ello, la consecuencia lógica que extrae es que, al ser el colonialismo una estructura de poder internacional, las expresiones culturales en las colonias o en las excolonias, formalmente independizadas, ese poder opera en la dimensión cultural de la vida cotidiana de las sociedades americanas como si fuese una suerte de camisa de fuerza que constriñe toda su potencialidad creativa.

De ahí la tercera consecuencia, misma que se presenta en dos planos de intelección diferentes. Y es que, si lo que ocurre en el plano global muestra una crisis general del sistema o de la estructura internacional que la globalización no sólo no resuelve, sino que evidencia en todas sus contradicciones; en América, esa crisis

toma rasgos específicos que la hacen, de igual manera, entrar a ella en una crisis concreta de sus formas culturales. En ese sentido, el rasgo más agudo de la crisis general que se experimenta por todo el planeta hacia finales del siglo xx tiene que ver con el hecho de que es la identidad (el discurso dirá: la “subjetividad”) de Occidente, generada a partir de la conquista de América y trabajada por él a lo largo de quinientos años, la que se halla en crisis y es esa crisis —que de algún modo determinó a las formas identitarias singulares de América en el flujo de ese mismo movimiento—, la que revela el trauma en América y la que lleva a sus sociedades a cuestionarse los sedimentos sobre los cuales habían sido montadas sus identidades.

Desplegadas en toda su radicalidad, tales observaciones le sirven para plantear, en primer lugar, el reconocimiento explícito de que las sociedades americanas sostienen una relación de tipo colonial con su propia historia y, enseguida, visibilizar que la dimensión cultural de la vida en este continente presenta el rasgo particular (y privativo de la región, también) de hacer coincidir en una misma matriz el *logos* que tanto reivindica Occidente como instrumento de aniquilación del mito y la metafísica, por un lado, y el propio mito (o lo que queda de él), en toda la extensión del concepto, por el otro.

En su disputa con los marxismos americanos, por ejemplo, el discurso inserta el debate sobre racionalidad científica y mito en América para dar testimonio de dos cosas: *a)* de que mito y racionalidad científica no guardan entre sí una relación de exterioridad, y *b)* de que en este continente, al contar con una considerable proporción de población indígena aún tributaria de formas de organización colectiva estructuradas alrededor del mito —o por lo menos no primordialmente alrededor de la racionalidad científica— cuenta, asimismo, con una influyente presencia del mito (en tanto forma de racionalidad él mismo) en los procesos culturales generales de cada sociedad nacional.

Ahora bien, dicha observación no quiere decir que las culturas nacionales (y nótese que la escala nacional no es en este momen-

to de su enunciación arbitraria, sino más bien constitutiva de la manera en que construye a su sujeto social y discursivo) sean para el discurso dinámicas míticas. Significa, por lo contrario, que en la medida en que las colectividades indígenas son múltiples, son diversas y son numerosas a lo largo y ancho del continente, esa presencia suya en el seno de las construcciones nacionales de los Estados americanos da cuenta de una importancia, una historia y una densidad específicas de sus formas culturales en su interacción con las poblaciones no indígenas (sobre todo, tomando en cuenta que el grueso de los imaginarios colectivos nacionales de la región se anclan con profundidad en raíces antecoloniales que desde el presente son sublimadas o depositadas en la personalización del y la indígena como su continuación y/o guardián o guardiana).

Una de las maneras más reiterativas a partir de las cuales procura ejemplificar esta construcción tan peculiar de su comprensión y análisis de la cultura en América se halla, de hecho, en recuperar tres o cuatro personalidades del medio cultural americano cuyas obras artísticas, a su juicio, revelan la densidad, la espesura y las agudas tensiones históricas presentes en la cultura americana. Una de esas figuras (quizá la primera de ellas, en orden de importancia) es la de José Carlos Mariátegui, que le permite problematizar justo esa relación entre el tipo de cultura que produce una sociedad por completo racionalizada, ordenada a partir de los desarrollos científicos y tecnológicos de la ciencia moderna, por un lado, y el tipo de cultura que produce del mito (entendido, aquí, en una acepción más próxima a la teología, con su centro en la imagen mítica del dios cristiano), por el otro.

Mariátegui, sostiene el discurso:

era religioso. Creía en Dios. No dejó de sostenerlo nunca. Contra el positivismo sostuvo o se sostuvo no tanto en la dialéctica sino el vitalismo bergsonian. Contra la teoría postuló el mito, como resorte central de todo movimiento revolucionario y, en particular, en América Latina. Contra la idea de que las luchas de clases son el modo de acción histórica fundamental, defendió con ardor la que la historia

[sic] la hacen los grandes hombres poseídos por una mentalidad metafísica, poseídos de una mística y de una concepción heroica de la existencia. Los demás hombres, dijo, son coro anónimo del drama. La fe y el mito, sostuvo, ocupan lo más profundo y decisivo del alma humana. Son lo único que pueden mover a un hombre a la grandeza de los hechos históricos, no la razón, no la ciencia.<sup>2</sup>

Mariátegui, sin duda, es apenas un individuo dentro de un universo de colectividades mucho más amplio y que va más allá de su persona. Sin embargo, el punto central aquí, para el discurso, más que ser la propia personalidad o la personificación de Mariátegui de una idea absoluta, lo es el esfuerzo de problematizar que eso que se halla en el filósofo peruano de principios del siglo xx —a menudo desdeñado en la historia del pensamiento social americano como una mera aberración psicológica— es en realidad un rasgo característico, constitutivo y constituyente de la cultura en América:

Con Mariátegui estaba constituyéndose, a mi juicio, por primera vez de manera explícita, un campo cultural original que no se agota en el modo eurocentrista de admisión y producción del movimiento marxista de conocimiento ni del otro lado el movimiento de la reflexión llamable [sic] idealista del pensamiento y del conocimiento. Este campo cultural original implica que el logos y el mito no son, no pueden ser externos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico para constituir el conocimiento como representación global o globalizante y en movimiento que es indispensable para otorgar estatus supra-histórico, mítico, pues, a lo que sólo puede realizarse en la historia a través de muchas trascendencias y trasfiguraciones.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Aníbal Quijano, "La tensión del pensamiento latinoamericano", *La Torre: Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, núms. 131, 132, 133 (1986): 166.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 167.



Es decir, si bien es cierto que en el pensamiento de Mariátegui, en su obra, es posible reconocer la intelección y la problematización de ese campo cultural como un mismo movimiento dialéctico entre mito y logos, también lo es que, para el discurso, si Mariátegui procede de tal manera y llega a esa conclusión en su problematización de la cuestión cultural en el continente, se debe a que esa tensión entre ambas opciones se halla ya manifiesta en las formas culturales de la vida cotidiana en América, pero no tanto y no fundamentalmente en el sentido en que se piensa al catolicismo y a su fuerza de arrastre en la organización y la movilización de las masas (tanto a principios del siglo xx como ahora), menos aún suponiendo que en las identidades nacionales del continente ve una especie de performación teocrática colectiva velada, pero sí, por lo contrario, en esa acepción más amplia que se desprende de la identificación entre mito y metafísica y de la intelección de la historia americana como una matriz o una filosofía de la historia, ésta sí, mítica.

Pero mítica no por la fuerza o la presencia de un pasado ignoto en el acontecer del presente, sino porque sólo a través de una concepción del tiempo en tanto tiempo mítico es posible aprehender la densidad de la historia de la región y dar cuenta de la simultaneidad de sus tiempos históricos, todos ellos convergentes en el espacio-tiempo presente. Muchas y muy variadas son las consecuencias que se desprenden de esa visión de Mariátegui de la cultura. Sin embargo, para los efectos que aquí importan, las que resultan a todas luces más relevantes son aquellas que se desprenden de: *a*) una aceptación acrítica de la teleología de la historia del progreso, *b*) una renuncia explícita a pensar a las formas culturales indígenas como una fase o una etapa singular anterior a las formas culturales de Occidente (que habría que alcanzar), y *c*) del reconocimiento de la heterogeneidad y a la vez simultaneidad de tiempos históricos en el continente.

Sin duda, en su discurrir, en este preciso momento, es consciente de que resolver esa tensión que atraviesa el saber y la cultura en América no es una tarea sencilla. No obstante lo anterior,

lo que sí tiene bastante claro es que la realización cotidiana de esa tensión no se halla libre de toda constricción, siendo ésta capaz de desplegarse a su arbitrio y de conformidad con sus necesidades y su propia *poiesis*, sino que, por lo contrario, es objeto de una estructura de sujeción que la domina y, en algún sentido, no le permite ser una cultura original y auténtica.

En parte por eso, recurre a la figura de José María Arguedas, pues es su obra literaria la que le posibilita pensar a la cultura americana dentro de las condiciones de posibilidad que a ésta le ofrecen el eurocentrismo (en lo relativo a su intelección) y la relación colonial de dominación de Occidente y de Europa, sobre las periferias y América. Así pues, cuando el discurso apela a Arguedas (con propósitos similares a los que lo llevan a recurrir a Mariátegui) lo hace con el objetivo de ofrecer una aproximación aún mayor a la problemática que priva en la vida cotidiana de las colectividades indígenas y mestizas (sobre todo) de los territorios incaicos.

Cuando Arguedas propone incorporar la oralidad andina del español, la oralidad andina es también banda sonora de todo el movimiento de la cultura andina dominada. Lo que está proponiendo es, por lo tanto, toda una subversión cultural. [...] ¿Qué quiere decir esta subversión cultural? Es admitir el español como lengua dominante a condición de que fuera un marco capaz de contener toda la capacidad expresiva de los idiomas andinos y del quechua, en particular. Es decir, un castellano que ya no es el anterior a ese mecanismo. Admitir la cultura occidental como dominante a condición de que en ella pudieran caber todas las posibilidades de expresión y de creatividad de lo que no era occidental y, en consecuencia, en realidad [*sic*] es comerse las entrañas de lo dominante para incorporarle aquello que es hasta ese momento dominado y convertirlo así en alternativa no excluyente sino, por el contrario, que envuelve el conjunto de la historia en ese movimiento.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Quijano, "La tensión...", 169.

Este recurso a la obra de Arguedas (en específico a su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*) es interesante debido a que es desde este específico momento de enunciación que se alcanza a vislumbrar que si bien es verdad que apela a una noción hasta cierto punto bastante centrada en una suerte de rescate del núcleo identitario (subjetivo) de las distintas culturas nacionales de América, advierte del riesgo que significa el encumbrar o idealizar ciertos fundamentalismos culturalistas que insisten en retornar a un momento cultural —de cierto modo más puro— en la historia colonial de América.

La cuestión acá es, sin embargo, que es el discurso mismo el que gravita en un ámbito de indefinición o de ambigüedad en la que esencialismo e imposibilidad de retorno a ningún momento o configuración cultural pasada cohabitan su discurrir en simultaneidad. Más allá de esa situación, no obstante, lo que es un hecho acá es que sin duda la apuesta que hace el discurso para romper con las constricciones que le suponen a la cultura americana el eurocentrismo y el colonialismo es de una importancia y de una complejidad mayúscula. Y es que, en efecto, la metáfora del fagocitismo cultural de las sociedades dominadas respecto de sus dominadoras no es una casualidad ni una arbitrariedad sin fundamento alguno. Por lo contrario, en ella concentra su necesidad de explicar cómo es que se debe de pensar la emancipación cultural de unas civilizaciones sometidas al coloniaje de otras sin, en ese tránsito, apelar o recurrir al fundamentalismo cultural que, por lo demás, identifica desde muy temprano con esos fenómenos que son el nacionalsozialismo o el fascismo, por ejemplo.

Devorar desde dentro al sistema opresor, sin abandonarlo o sin suponer que ello es posible a partir de una especie de excreción de lo dominado hacia una condición de exterioridad, hacia un afuera del universo de significaciones que se constituyó en América a lo largo de la colonización occidental del continente, implica, en los términos aquí presentes, disputar y apropiarse de la matriz cultural colonizadora y emplearla para darle espacio y capacidad de expresión a la cultura colonizada, de expresarse y de desdoblarse, de autonomizarse y recuperar su capacidad creadora, *poietica*, para, en

última instancia, transmutar ambas: cederles una identidad sintética que sea algo más que la pura suma de las partes.

En un registro paralelo de análisis cultural, es precisamente esa capacidad de transmutación presente en la vida cotidiana de América la que lleva al discurso a rescatar a esas otras dos figuras de gran peso en la configuración de la conciencia cultural del continente: Gabriel García Márquez (que en ocasiones se entrelaza con la persona de Juan Rulfo), y Alejo Carpentier. ¿En qué sentido son empleados estos personajes para dar cuenta de la esencia de la cultura americana? García Márquez y Rulfo a menudo son puestos en una relación que va de la imbricación a la superposición con las ideas desarrolladas por Arguedas y Mariátegui, a pesar de que en su enunciación los coloca en registros intelectuales distintos. A Márquez y a Rulfo, por ejemplo, les reconoce un peso específico no en el ámbito de las ciencias sociales (como a Mariátegui y Arguedas), sino en el de la literatura —concediéndoles, además, su adscripción a la corriente literaria del realismo mágico: artificio editorial que, sin embargo, aquí sirve al discurso para designar un sentido histórico y una densidad cultural aún inencontrable dada su peculiar complejidad.

[La] relación entre historia y tiempo, en América Latina, se ejerce aún en otras dimensiones. El pasado atraviesa el presente, de un otro modo que como estaba instalado en el imaginario europeo anterior a la modernidad. Es decir, no como la nostalgia de una edad dorada, por ser o haber sido el continente de la inocencia. Entre nosotros el pasado es o puede ser una vivencia del presente, no su nostalgia. La racionalidad, aquí, no es un desencantamiento del mundo, sino la inteligibilidad de su totalidad. Lo real no es racional sino en tanto que no excluya su magia. [...] No es, pues, de ningún modo un accidente que no fuera un sociólogo, sino un novelista como Gabriel García Márquez el que, por fortuna o por conciencia, encontrara el camino de esta revelación. Rulfo y Arguedas, en las sedes privilegia-

das de la herencia de la racionalidad original de América Latina, lo narraron.<sup>5</sup>

Según Aníbal Quijano, Carpentier, por su parte, entra en esta ecuación no únicamente como aquel que le confirió su nombre al realismo mágico en cuanto tal, sino que es el exponente más original y a la vez el más radical de la tensión presente en la cultura americana:

la fórmula que lo nombra para comunicación universal, “realismo mágico”, toda una *contradictio in termini* para el racionalismo europeo, el desencantador del mundo viene quizás no por puro azar, de Alejo Carpentier, el más intelectual, o si Uds. prefieren el más “europeo” de los narradores latinoamericanos que tuvieron la audacia y la fortuna de hacer el “viaje a la semilla”. Quizás porque en pocos como en él, la formación intelectual europea pudo ser llevada al borde de todas sus tensiones y reconstituida desde el reconocimiento de un “real maravilloso”.<sup>6</sup>

Ahora bien, al margen de las precisiones conceptuales que el propio Carpentier realizó en vida para distinguir su obra de lo que en el momento era el auge del realismo mágico en la literatura americana, y más allá, también, de la superficial identificación que el discurso decolonial establece entre obras tan disimiles (y en ocasiones divergentes) entre sí, aglutinándolas a todas en un amplio espectro literario, dos líneas generales de problematización que resaltan de esta aproximación al análisis de la cultura en América tienen que ver, primero, con la complejidad y la densidad que la historia y el tiempo adquieren en el presente de las sociedades de este continente, y en seguida, con la posición particular que tiene Carpentier en esta intelección.

<sup>5</sup> Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Lima: Sociedad & Política, 1988), 61-62.

<sup>6</sup> Quijano, *Modernidad, identidad...*, 62-63.

Así pues, a reserva de mantener en suspensión, por el momento, todo lo concerniente al rescate que se hace de la obra de Carpentier, lo que sin duda resulta sumamente rico del abordaje presentado tiene que ver, por supuesto, con el caracterizar al mito en y por sí mismo como una racionalidad que es opuesta al tipo de racionalidad sobre la cual se funda la modernidad occidental (aquella que es responsable del desencantamiento del mundo) que es, al mismo tiempo, y sin prejuicio de esa franca oposición entre encantamiento y desencantamiento, complementaria de ésta, coetánea de su vigencia en el tiempo-espacio presente. Y es que si bien es cierto que en la tradición del pensamiento social americano no son pocos los esfuerzos por demostrar, justificar y legitimar la racionalidad detrás del pensamiento mítico de las sociedades antecoloniales en este continente (como una medida de contención y descalificación de los argumentos colonialistas que justifican al hecho colonial a partir del reconocimiento de que las civilizaciones en esta masa continental no era ni racionales ni civilizaciones por no ser poseedoras de un saber y una racionalidad de carácter científico), también lo es que, a diferencia de esos esfuerzos, aquí, lo que se trata de hacer no es únicamente poner de manifiesto esa racionalidad antecolonial en cuento tal, sino que, yendo más allá de ese hecho, la reivindica como el elemento cohesionador o articulador que opera en el presente para dar cuenta de la profunda heterogeneidad de tiempos históricos que se mantienen con vida en las sociedades americanas.

Aquí, por ejemplo, a diferencia de la perspectiva que prima en otros pasajes de su enunciación, el discurso reconoce explícitamente la imposibilidad y la falsedad oculta detrás de las imágenes lineales del tiempo y de la historia, para las cuales la vida de las sociedades y de las civilizaciones, en general, se sucede en etapas, fases o periodos de maduración, en donde cada nuevo estadio significa un paso más en el acendramiento de los elementos constitutivos de una forma cultural particular. A contracorriente de esa visión, de hecho, lleva un paso más adelante su cavilación en torno de la cultura en América y reafirma que así como la condi-

ción colonial es una especie de camisa de fuerza que impide a las sociedades americanas desplegar toda la riqueza de su cultura, las crisis de identidad que tienen lugar en Occidente (la identidad colonizadora, para todos los efectos) arrastran tras de sí, consigo, al resto de las identidades del mundo. De ahí que, al estudiar la crisis por la que atraviesa la modernidad occidental, reitere una y otra vez la idea de que al entrar en crisis esa identidad (y por lo tanto esa modernidad) el resto del mundo entra también en una crisis propia, pues su condición es relacional respecto de aquélla.

Una de las consecuencias más importantes que extrae el discurso de todo lo hasta ahora expuesto es que, si se pretende, desde América, dar cuenta de toda la riqueza y la complejidad de sus culturas nacionales (no debe olvidarse que la escala de análisis fundamental es nacional) esa tarea se debe de emprender, primero, y en términos prácticos, libre de toda sujeción colonial, y luego, en una concepción más idealista, desprendiendo al saber de sus restricciones epistemológicas organizadas como eurocentrismo.

Es importante aquí resaltar que, de la misma manera en que para el análisis de los sistemas-mundo la noción de larga duración, elaborada por Fernand Braudel para dar cuenta de un tiempo histórico que no se resuelve en los acontecimientos o las coyunturas, le sirvió a esa perspectiva para mostrar la duración de eventos y dinámicas sociales que comenzaron hace varios siglos, para el discurso decolonial fue importante su apropiación porque fue a través de dicha noción que comenzó a transitar en su enunciación por senderos en los que el reconocimiento de cierto grado de sedimentación de las prácticas culturales y de la intelección de las mismas no implica o no quiere decir, asimismo, que la legitimidad de esa tradición, fundada en la larga noche de los tiempos del colonialismo clásico, o la duración tan extensa, de siglos, de su vigencia y operación en la vida de las sociedades americanas, sean inamovibles o, en cierto sentido, susceptibles de ser reinventadas.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Aníbal Quijano, "Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles", *David y Goliath*, núm. 49 (1986): 40-45.

No es casual, derivado de lo anterior, que observe que, desde la segunda mitad del siglo xx, y de manera un tanto más firme, a partir de la década de los sesenta de esa centuria, el pensamiento social americano se halle en una nueva cruzada, más intensa que cualquiera de las anteriores, de profundo cuestionamiento y búsqueda de respuestas en torno del núcleo identitario de la subjetividad americana. Desde su perspectiva,

lo que está detrás de esta búsqueda de identidad cada vez que América Latina está en crisis, es que los elementos formativos de nuestra realidad no han abandonado sus densas relaciones entre sí, haciendo más lenta, más difícil la sedimentación histórica que pudiera hacer más denso y firme el piso de nuestra existencia social, y menos apremiante y recurrente la necesidad de andar, todo el tiempo, en pos de identidad.<sup>8</sup>

Si se la observa con detenimiento, incluso en la superficie del tratamiento analítico que el discurso le confiere al tema de la cultura en América, contextualizándola a partir de la década de los sesenta del siglo xx, es posible apreciar que lo que se encuentra de fondo en su discurrir es una profunda preocupación por la inestabilidad de la propia identidad americana. Inestabilidad, además, para la cual la única solución que es capaz de formular en este momento redunda sobre la fundación y la fundamentación de un núcleo cultural hasta cierto punto bastante anclado en una concepción sustancialista, habida cuenta de que sería la falta de ese contenido principal, todo el tiempo y hasta entonces dependiente de las crisis que a su vez se suceden en el seno de la identidad occidental, lo que lleva a que en esta región sus sociedades constantemente se vean arrojadas hacia la búsqueda permanente y agotadora de un nuevo *quid*, cada vez más autónomo —y podría afirmarse que hasta cada vez más autorreferencial—, en la medida en que para el discurso son las crisis de la subjetividad occidental la variable

<sup>8</sup> Quijano, *Modernidad, identidad...*, 58.



independiente que arrastra a las subjetividades americanas, de aquella dependientes.

De ahí que, en efecto:

el universo intersubjetivo actual de América Latina difícilmente admitiría ser presentado como una cultura constituida en torno de núcleos definidos de articulación y con materiales ya sedimentados plenamente. Pero eso no solo se debe a su pasado. Se debe, probablemente, en mucho, a la no interrumpida reproducción de su dependencia respecto de la dominación euro-norteamericana. No se trata, solamente, de una cuestión de subordinación, sino, ante todo, de que su constitución tiende a moverse en función de esa relación.<sup>9</sup>

Por eso, hay que insistir, para el discurso no se trata:

sólo de que leemos libros europeos y vivimos en un mundo por completo diferente. Si sólo así fuera, seríamos apenas 'europeos exiliados en estas salvajes pampas', [...] o tendríamos como única aspiración ser admitidos como europeos, o mejor, yanquis [...]. No podríamos, en consecuencia, dejar de ser eso que nunca hemos sido y no seremos nunca.<sup>10</sup>

Por lo contrario, se trata, en realidad, de una cuestión mucho más aguda y fundamental, que no se resuelve por el recurso superficial de cambiar el referente intelectual a partir del cual se comprende la cotidianidad de las sociedades americanas, sino que, antes bien, requiere, como piso mínimo de cualquier intento de reinención de la cultura en América, eliminar los elementos aún presentes en ella de su pasado colonial de larga duración, para solucionar la hasta ahora no conseguida fundición de la multiplicidad de elementos, tiempos e historias que confluyen en el momento presente, cobrando especial relevancia en esa fundición aquello que

<sup>9</sup> Quijano, *Modernidad, identidad...*, 59.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 60.

proviene de lo indio y lo negro, históricamente arrojado, con insistencia sistemática, al plano de la asimilación, so pena de mantenerlo en las mazmorras de la subordinación y la dominación si esto no ocurría.

A contrapelo de la tendencia entonces dominante del discurso a conferir un rol fundamental al cambio de la propiedad material en las dinámicas sociales de producción y consumo, por instantes, aquí el discurso decolonial tiende a conferir una primacía a la dimensión cultural (y dentro de ella a las expresiones artísticas en las cuales se materializa) como condición de posibilidad de cualquier tipo de cambio social y, yendo más allá, como prerequisite de realización de cualquier revolución y de concreción de toda utopía de liberación en América. Es decir, para el discurso, es una evidencia en y por sí misma el hecho de que “la transformación del mundo tiene lugar primero como transfiguración estética [...]. Es necesario admitir, en consecuencia, una relación fundamental entre utopía y estética”.<sup>11</sup>

¿Qué elementos analíticos llevan al discurso a afirmar dicha relación?, ¿por qué es en la dimensión estética de la vida en donde se halla el núcleo de la utopía?, ¿cómo la utopía es capaz de realizarse a partir de la producción y el consumo estéticos? Siendo precavido de no llegar a afirmar que la utopía es *tout court* y *motu proprio* un fenómeno estético, lo primero que queda claro es que, negando la existencia de una relación de exterioridad entre lo estético y lo utópico, llega a identificar el problema de la utopía en América y de la estética presente en las culturas de sus sociedades como una cuestión que tiene su eje gravitacional en la relación entre la identidad de los americanos y las americanas, y en la dominación colonial.

Si se admite que la utopía no es meramente una quimera, o un constructo arbitrario, y por eso prescindible y aún desdeñable, sino un proyecto de reconstitución del sentido histórico de una sociedad, no

<sup>11</sup> Quijano, “Estética de la utopía...”, 32.

se implica solamente que aquella ocupa ese peculiar territorio de las relaciones intersubjetivas que reconocemos como imaginario de la sociedad, donde lo estético tiene su reino. Eso sólo ya sería muy importante. Pero lo que está en juego, ante todo, es que hay un sentido estético en toda utopía, sin lo cual no sería posible tensar las antenas del imaginario de la sociedad hacia otro sentido histórico.<sup>12</sup>

Ahora bien, aunque no queda del todo claro lo que implica la fundición de significados que parece realizar cuando trata al sentido histórico y a la estética como dos caras de una misma moneda llamada utopía, lo que sí es evidente a primera vista es que la idea que se halla detrás de esa suerte de sinonimia deja ver que aquello que se quiere poner de manifiesto es que cuando las situaciones sociales imperantes cambian, en gran medida ello se debe no únicamente a que materialmente resulta ya insoportable para cualquier sociedad el seguir viviendo su vida bajo esas condiciones (cualquiera que éstas sean), sino que, además, es esa misma realidad material la que disgusta: “toda utopía de subversión del poder implica también, por eso, una subversión estética”.<sup>13</sup>

Apreciar sobre la superficie estas afirmaciones hechas por el discurso, además, en un momento histórico en el que toda América recién acaba de transitar por el punto más difícil de su década perdida, y en el que el neoliberalismo avanza a pasos agigantados en su consolidación como el modelo civilizatorio, de producción y de consumo dominante en la región, sin duda podría llegar a resultar desconcertante, toda vez que los grados de explotación en el continente crecen de manera acelerada y sostenida, ampliando la brecha entre quienes acumulan más riqueza y quienes son más expoliados. Sin embargo, un estudio más pausado arroja que, en gran medida, las dificultades que se presentan en su interpretación tienen que ver con la poca claridad en la categorización y la con-

<sup>12</sup> Quijano, “Estética de la utopía...”, 33.

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

ceptualización de las palabras que emplea para dar cuenta de los fenómenos sociales que busca poner en cuestión.

Ilustrativo de lo anterior es, por ejemplo, que, aquí, el discurso aún emplea con demasiada laxitud y arbitrariedad conceptos como imaginario, identidad, subjetividad, estética, y/o similares y/o derivados. Y es que, en efecto, a menudo, cuando se recurre, sobre todo, a la identidad y a la subjetividad, no queda claro cuál es el uso específico que se le confiere a una noción y a la otra. De hecho, es bastante recurrente que ambas palabras sean intercambiadas la una por la otra, dando la impresión, en extensos pasajes de su enunciación, de que significan una y la misma cosa. Pero, además, por si ello no fuese una trama lo suficientemente compleja por sí misma, lo que también se revela de fondo en la discusión así abierta es que el entramado que pretende tejer entre estética y utopía a menudo se cruza con la valoración ética de la explotación, y no necesariamente con un tema de apreciación estética de la misma.

Es un pasaje bastante representativo de este momento de enunciación ese que afirma que:

la utopía, toda utopía, proyecta los sueños y las esperanzas de los dominados; pero también de los que sin serlo se cuentan entre los “humillados y ofendidos” de este mundo. Es decir, de aquéllos para quienes la explotación y la dominación, cualquiera que sea la forma de su existencia, son ofensivas y humillantes para el conjunto de los hombres y de las mujeres de la tierra.<sup>14</sup>

¿No está, acaso, el discurso, sustituyendo un juicio ético por uno que pretende ser de naturaleza estética para afirmar la relación que observa entre estética y utopía?

Por supuesto la explotación material de las personas y las condiciones de vida que esa explotación instaure en la cotidianidad

<sup>14</sup> Quijano, “Estética de la utopía...”, 34.

de las sociedades americanas tiene una dimensión estética. Y una, sin duda, que resulta bastante potente en términos de su capacidad de propiciar ejercicios colectivos de clasificación social. Los argumentos que apelan a la visibilización de la suciedad, del deterioro de los cuerpos que viven en penuria, de la fealdad de los propios sujetos explotados y del mundo material que les rodea son, sin ir tan lejos, algunos ejemplos que dan cuenta de los sentidos comunes dominantes en los imaginarios colectivos de ciertas poblaciones en los que el centro de la percepción tiene que ver, precisamente, con una valoración estética de aquello que se aprecia. Sin embargo, aquí ese tipo de recursos no únicamente no está presente, sino que, además, los términos que emplea en su intento por mostrar el problema estético en cuestión, si bien es cierto que abrevan del lenguaje general de la estética, remiten con mayor ahínco a valoraciones de carácter moral, y por lo tanto de naturaleza ética. Que la explotación resulte humillante y ofensiva, en ese sentido, no significa que estéticamente la explotación sea humillante y ofensiva, sino que moralmente no se la soporta.

Existe la posibilidad, no obstante lo anterior, de afirmar que, en las sociedades modernas de Occidente (pero no sólo en ellas), dominan las prácticas dedicadas a ocultar del escrutinio público a la pobreza y a la explotación, porque resultan, ambas, estéticamente insoportables. Sin embargo, la objeción que habría que plantear aquí es que, en efecto, aunque la pobreza y la explotación se ocultan de la mirada, se las elimina del espacio público, el móvil de esa lógica no es tanto la fealdad, sino la imposibilidad colectiva de lidiar con los procedimientos, las dinámicas y las formas en que se lleva a cabo esa explotación y en que se sostiene y vive la expoliación de las masas y los estratos más pauperizados de una sociedad. Parfraseando a Césaire, es justo la imposibilidad de soportar el espectáculo de la explotación y la expoliación sistemáticas, permanentes lo que hace que el capitalismo moderno sea espiritual y moralmente indefendible, no la belleza o la fealdad de sus dinámicas, pues, como ya lo hizo notar Walter Benjamin

en medio de la decadencia europea de mediados del siglo xx, la guerra y el exterminio tienen una estética.<sup>15</sup>

Por otro lado, en un registro adyacente, si se opta, en cambio, por deshistorizar el momento específico de este discurrir y se lo lee a la luz de sus formulaciones posteriores cuando, por ejemplo, la raza y la coloración de las personas a partir de su racialización juegan un rol elemental de su enunciación, lo más seguro es que se llegue a una interpretación en la que la relación aquí establecida entre lo estético y lo utópico por parte del discurso sea la anticipación de la crítica a la manera en que Occidente logró instituir a lo indígena, a lo negro y, *lato sensu*, a todo aquello que no fuese blanco y no reprodujese las prácticas sociales propias de sus clases burguesas como un mundo estéticamente grotesco, en palabras de Mijaíl Bajtín; o feo, horrible, en las de Humberto Eco. No es éste, no obstante, el caso.

En última instancia, si se pone a contraluz lo discurrido en esta tesitura con lo formulado alrededor de tres siglos antes por Immanuel Kant en su *Crítica del juicio*, la dificultad que entonces se presenta y se suma al resto de las ya señaladas líneas arriba es que el juicio estético es, por su cualidad, profundamente individualizante, lo que aquí, en el planteamiento del discurso decolonial, en los albores del siglo xxi, corre el riesgo de pasar por subjetivista (y para ciertos círculos intelectuales, hasta por posmoderno, no así posmodernista). Intentar salvar éstas y otras contradicciones presentes en la teorización del discurso decolonial como lo hace, afirmando que utopía y estética son dos ámbitos de la existencia humana que están hechos de una misma materia, de un material en común: “la rebelión contra el poder, contra todo poder”,<sup>16</sup> por ello, además de no ayudar en mucho a la resolución de ninguno de los problemas aquí delineados, enturbia la cuestión misma al oponer de manera tan radical estética y poder, sin llegar a ahon-

<sup>15</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Trad. de Andrés E. Weikert (México: Ítaca, 2003).

<sup>16</sup> Quijano, “Estética de la utopía...”, 34.

dar, como bien lo permite la problematización general en sí misma, en las implicaciones que para una política decolonial tendría el evidenciar los efectos de poder que tiene la estética, en tanto imposición de un cierto estándar de belleza.

No muy en el fondo, pero sí de manera fundamental e ineluctable, para el discurso, en esa relación se esconde uno de los tantos secretos de la revolución social, de la liberación de las poblaciones americanas de los remanentes de sus prisiones coloniales, en la medida en que el universo de producciones estéticas de una cultura determinada es, en y por sí mismo, un universo de significaciones, tal y como lo es cualquier otra cultura. En ese sentido, y si se acepta sin mayor preámbulo esta categorización de la cultura como eso, es decir, como una “estructura de significaciones”,<sup>17</sup> la consecuencia más radical que se extrae de su problematización sobre estética y utopía redunda en la necesidad de reiterar la idea de que una producción estética que sea opuesta a la dominante u hegemónica en un momento dado contiene en sí todo el potencial para subvertir esa estructura de significaciones imperante, y por lo tanto, de subvertir al poder que la sostiene. Así, la fundición entre uno y otro aspecto queda por fin realizada en la idea aún más general sobre la racionalidad que domina al mundo: la racionalidad instrumental que se superpuso y que sometió bajo sus designios a esa otra forma de racionalidad: la histórica.

No hay que seguir demasiado lejos esta línea de reflexión para caer en la cuenta de que, una vez más, poder (toda forma de poder) y racionalidad instrumental son tomados en su enunciación por una y la misma cosa, a la vez que liberación y racionalidad instrumental son presentadas, en paralelo, como metonimia la una de la otra. De ahí que, en esa frase en la que se afirma que la estética y la utopía están hechas de la misma materia (la rebelión contra el poder, contra todo poder), al final, lo que se implica es que la estética y la utopía se fundamentan en la búsqueda de instaurar una racionalidad histórica, opuesta a la racionalidad instrumental his-

<sup>17</sup> Quijano, “Estética de la utopía...”, 36.

tóricamente dominante. No es azaroso, por lo anterior, que, como estrategia de enunciación, el discurso apele a introducir esa discusión sobre la asimilación de poder-racionalidad instrumental, por un lado, y liberación-estética-utopía-racionalidad histórica, por el otro; en el marco de esa otra discusión dominante en su reflexión, en este momento de enunciación, que tiene que ver con mostrar que el socialismo real no fue más que capitalismo de Estado, en nada distinguible del capitalismo privado, salvo por el actor dominante en el ordenamiento de la vida económica de una nación, pero al final producto, ambos, de una misma racionalidad: la instrumental.

La caída del bloque soviético y la instauración de un mundo globalizado, “por primera vez [...] global, literalmente, que cubre el globo terráqueo”,<sup>18</sup> en esa línea de ideas, tiene para el discurso decolonial dos implicaciones inmediatas. En principio, la aceptación de que todo lo defendido por el comunismo y la vulgata marxista fue una mentira y no una utopía; y en seguida, la reafirmación, asimismo, de la idea de que, liberadas las utopías de sus prisiones marxistas, y entrada la globalización hacia finales del siglo xx, los avances tecnológicos de los que se vale esta última y que el socialismo real no fue capaz de soportar inician una serie de posibilidades —hasta ese instante desconocidas— de emancipación, basadas en igual número de alternativas de creación estética sustentadas, cada una de ellas, en la creación de “nuevos sonidos, colores, imágenes y formas nuevas, realidades nuevas”.<sup>19</sup> En términos del discurso:

La globalización del mundo exacerba, quizás, la vieja quimera de sus dominadores: la homogenización del mundo. Este es ahora, ciertamente, más comunicado, y eso indica un fondo común de significaciones. Pero es también, simultáneamente, más diverso, más heterogéneo. “Occidente” penetra, desarticula, otros mundos. Pero, en contrapartida, produce vastas multitudes migratorias. La migra-

<sup>18</sup> Quijano, “Estética de la utopía...”, 37.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 38.



ción es, casi, una condición humana contemporánea Y las migraciones no son solamente mano de obra, sino universos culturales que también penetran y reconstituyen los centros del poder global.<sup>20</sup>

¿Qué significa esa declaración? Aunque el discurso se centra en el ejemplo de la migración, lo que articula a toda su reflexión sobre el tema tiene que ver, más allá de ese fenómeno específico, con el reconocimiento de que la liquidación de la organización global en polos opuestos, entre el socialismo real y el capitalismo, lleva, de manera ineludible, a una mayor compenetración e intercambio entre las culturas propias de individuos y colectividades distintas, lo que, en última instancia, produce fenómenos de transmutación o de metamorfosis de una culturas y otras, subvirtiéndose ese fondo común de significaciones que es la cultura occidental dominante y haciendo proliferar una diversidad y una multiplicidad de variaciones o formas transformadas, distintas de las matrices que les dieron origen: “significados originales, no meramente [...] versiones subalternas de la cultura criollo-euronorteamericana”.<sup>21</sup>

América Latina ingresa a este horizonte como el más apto territorio para la historia de ese tiempo que llega. Quizás no sea simple coincidencia, después de todo, que sea aquí donde el debate sobre estética y sociedad sea hoy no solamente más intenso, sino, sobre todo, más profundo y rico [...] que en cualquier otra parte. Porque en América Latina la utopía de la liberación social, así como la de identidad, no pueden ser resucitados la una sin la otra, aquí, más que en lugar alguno de este mundo, será requerida una estética de la utopía. Lo que la cultura de los dominantes deshonra, impide u oculta, sobre todo en las culturas de origen colonial, encerradas en el laberinto de una indecisa identidad, casi siempre es aquello que los dominados hablan, sueñan o aman, sus modos de relación con las formas, con el color, con el sonido; con su cuerpo y con el mundo; todo aquello

<sup>20</sup> Quijano, “Estética de la utopía...”, 38.

<sup>21</sup> *Loc. cit.*

que hacen u omiten para satisfacerse o realizarse sin el permiso o el recurso a los dominantes; sus maneras de liberarse de los patrones de olvido o de memoria que se les impone como cerrojo en la jaula de la dominación. Y, por, sobre todo, el esplendor de la fiesta contra la razón instrumental.<sup>22</sup>

Aunque no es este el lugar pertinente para discutir los errores presentes en estas afirmaciones muestra sus fallas, sobre todo, a través de la visibilización de la forma en que el capitalismo logró subsumir realmente en su lógica y extender los mecanismos de la mercantilización y la valorización de las expresiones artísticas de la diversidad y multiplicidad de culturas alrededor del mundo, en particular, y a esas culturas, en general, desde varias décadas antes de la caída del bloque soviético (aunque con peculiar velocidad y profundidad, sin duda, a partir de ese instante), no está por demás apuntar la crítica ausente, en lo relativo a los profundos cambios que sufrió la producción estética y cultural alrededor del mundo, desde mediados del siglo xx, derivados de los avances técnicos y sus variadas aplicaciones en la vida material. Después de todo, si el elemento que toma por paradigmático de esta posibilidad de constituir un nuevo horizonte histórico en América y otras latitudes de la geografía planetaria redonda en las observaciones que apuntala en torno de las mixturas artísticas entre las expresiones populares y las occidentales, en sustitución de esa matriz más o menos uniforme, pero decididamente hegemónica, que fue la cultura criollo-oligárquica, lo que queda de fondo, como un vacío analítico en esta reflexión, es la pregunta sobre las implicaciones que acarrea el hacer una suerte de apología del mestizaje cultural de lo popular sólo porque proviene, justo, de los estratos poblacionales populares, sin tomar en consideración las estructuras de poder y los efectos de dominación que se despliegan a partir de esa fusión cuando es el capital el que comanda su orientación y hace posible, en primera instancia, su unión, a partir de la mer-

<sup>22</sup> Quijano, “Estética de la utopía...”, 41.

cantilización de la dimensión cultural de la vida humana y de la popularización de la explotación material.<sup>23</sup>

Uno de los aspectos que más claro queda y que es más recurrente en este momento de enunciación es, sin duda, el recurso a la caracterización de la época o el momento histórico en el cual discurre como un momento de profunda e incuestionable crisis en todos los órdenes de la vida en América y en el resto del mundo. Ese recurso es sumamente visible, por ejemplo, cuando hace referencia a la crisis de los paradigmas, a la propia del capital, a la de la política, la democracia y la representación social, etcétera. Sin embargo, cuando del análisis de la cultura en el continente se trata, la realidad es que en muy pocas ocasiones el discurso va más allá de lo ya expresado para dar muestras de la manera específica en que se vive y en que él comprende lo que ocurre en la dimensión cultural de la vida en la cotidianidad americana.

El más ilustrativo de esos destellos es, de hecho, cuando procede a designar el tiempo presente (su presente) como el de un proceso de “re-o-ri-gi-na-li-za-ción cultural”.<sup>24</sup> Es decir, un periodo en la vida cultural en América en el que se encuentra en juego la capacidad de las sociedades americanas de constituirse.

como algo diferente de las otras culturas existentes, pero al mismo tiempo como algo diferente de lo que fue antes de la conquista. No se trata de una prolongación en ese sentido, sino [...] de algo donde lo que existió antes está, pero está presente a través de las otras cosas; no como algo independiente, sino que está a través de sí misma, permanentemente modificada por su relación con los otros elementos.<sup>25</sup>

¿Qué significa, entonces, una reoriginalización cultural de y en América? Aunque el comentario a la categoría parece esclarece-

<sup>23</sup> Véase Nora Velarde, “Aníbal Quijano: la modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día”, *ILLA Revista del Centro de Educación y Cultura*, Perú (1991): 42-57.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>25</sup> *Loc. cit.*

dor de su significado, el fondo de la cuestión tiene que ver con el juego de palabras a las que apela el discurso para expresar el sentido que procura manifestar. Y es que, en efecto, vista la apelación a la originalidad cultural a contraluz de lo que hasta ahora se ha expuesto en el análisis de la genealogía del discurso decolonial, lo primero que salta a la vista es que la defensa de la originalidad termina chocando o confrontando a esos otros extensos y densos pasajes en los que el discurso defiende la idea de que la identidad cultural de cualquier población es un movimiento continuo dentro del flujo de la historia, razón por la cual se empeña, en distintas ocasiones, en enfrentar su propuesta reflexiva a esos dos extremos que en su visión representan los principales y más potentes fundamentalismos culturalistas de la época: el neoliberalismo, cuyo eje gravitatorio es el de empujar las dinámicas de modernización de América, y un pasadismo sentimentalista, enfocado en retornar a las culturas antiguas. Fundamentalismo el primero, por lo tanto, porque busca homogenizar, eliminar la diversidad y la multiplicidad a partir de la generalización de una única identidad hecha válida para la totalidad de las sociedades que habitan el mundo. Y fundamentalista la segunda debido a que propone un salto ontológico e histórico hacia el pasado.

¿Es, en ese sentido, la originalidad cultural y el movimiento de reoriginalización que tiene lugar en América hacia finales del siglo xx una suerte de punto intermedio entre ambos extremos? En realidad, no. De lo que se trata, antes bien, y hasta donde la reflexión permite observar, es de reconocer que la originalidad se funda toda ella en la diferencia, y no tanto en la primacía temporal o histórico-cronológica de una forma cultural frente a otra. Es decir, originalidad, aquí, quiere decir, en un lenguaje un tanto rebuscado, ser distinto de sí mismo sin por ello dejar de ser ese sí mismo, lo que para el análisis histórico-concreto que hace el encare decolonial acá significa seguir siendo América, pero siendo ella misma diferente de lo que hasta ese instante había sido, contenida dentro de la larga duración de la vigencia hegemónica de la cultura occidental.

## II

Contrario a lo que podría pensarse a primera vista —dada la densa reflexión que dedica el discurso a desentrañar la estructura de poder global que dejó tras de sí la expansión colonial de Occidente alrededor del mundo—, la primera ocasión en la que el discurso introduce como categoría central de análisis a la colonialidad no se da, justo, en esa dimensión de su actividad intelectual (situación que, hasta cierto punto, podría parecer previsible, habida cuenta de que es ahí, en la crítica a las estructuras del poder político imperante en esos años, en donde se presenta la noción de colonialismo del poder), sino que acontece en un pasaje de su análisis sobre la cultura, terreno en el que cada vez es más abundante su producción gnoseológica.

La razón de que sucediese así se debe, por supuesto, al cada vez mayor desplazamiento del discurso hacia el terreno de la reflexión filosófica, con una fuerte carga especulativa y recursos ontológicos que se van haciendo cada vez mayores, más importantes y centrales en su argumentación general.

En esa línea de ideas, por lo tanto, el que la colonialidad se manifieste en la enunciación del discurso primero en sus análisis sobre la cultura se debe, sobre todo, a la necesidad que tiene de visibilizar que, luego de finalizadas las relaciones coloniales formales (el colonialismo político, jurídico y administrativo), la lógica que sustentó durante trescientos años a ese régimen de relaciones entre Europa y América permaneció prácticamente intacta, sin la necesidad de materializarse en relaciones formales (jurídicas, políticas y administrativas) de supra-subordinación de una entidad sobre la otra. Explicar cómo es posible que eso se diera y que se mantenga en el presente es lo que lo arrastra a explorar las dimensiones del saber en las cuales es posible observar una interiorización de esa lógica originada en Occidente y, en seguida, a explicitar que ese saber se traduce, en la vida práctica de las personas y en su cotidianidad, en un universo cultural que responde a los contenidos coloniales interiorizados por las sociedades americanas.

Así, la colonialidad aparece formulada afirmando que:

no se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, respecto de una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda, en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en un colonización [sic] del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En cierta medida, es parte de él.<sup>26</sup>

En ese sentido, a la devastación de las culturas americanas ocasionada por la guerra y la superioridad bélica de los colonizadores se suma, para el caso de los residuos que la conquista no eliminó del todo, la represión de “los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación, sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual”<sup>27</sup> y, en última instancia, la sustitución de esos sustratos culturales originarios y originales de las civilizaciones conquistadas por los que le eran privativos de las sociedades colonizadoras: en particular aquellos que agudizaran y profundizaran las dinámicas de colonización, aquellas que las justificaron y legitimaron, la empresa colonial de Occidente en los imaginarios de los condenados de la tierra.

Ahora bien, aunque el elemento de análisis relativo a la aniquilación que supuso la colonización es de vital importancia, es en realidad la referencia a la imposición de un imaginario a los remanentes poblacionales de las civilizaciones colonizadas lo que en verdad interesa estudiar y desentrañar porque, *stricto sensu*, es ahí en donde se halla el núcleo duro de la colonialidad vista desde la dimensión de la cultura. Después de todo, al imponerse sentidos

<sup>26</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en *Aníbal Quijano: textos de fundación*, comp. por Zulma Palermo y Pablo Quintero (Buenos Aires: Del Signo, 2014), 61.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

históricos, políticos, económicos, culturales, identitarios, epistemológicos, teológicos, etc., y llevar a su naturalización y reproducción endógena lo que se consigue al final, resultado del hecho colonial, es la restricción o el imposibilitar a las sociedades americanas de desarrollar sus propios contenidos culturales, acompañada de su utilización como mecanismo o medio de control social (no sólo en paralelo, cuando se da en su máximo esplendor la represión directa de las instituciones coloniales, sino, también y sobre todo, cuando esa formalidad del colonialismo se extingue, pero permanece su racionalidad): “la europeización cultural se convirtió en una aspiración”.<sup>28</sup>

El resultado más pernicioso de esa dinámica, de entre los muchos que tiene, es que la cultura europea se asume universal y se despliega alrededor del mundo bajo esa lógica, colocando al resto de culturas del mundo en el sendero de la restricción de sus propias capacidades creativas (de su *poiesis*) y asumiéndolas como una especie de reflejo (más deformado y turbio entre menos es la asimilación cultural en cuestión) que en última instancia es autorreferencial, pues así como en la dimensión del saber el racionalismo cartesiano invalida y borra de las relaciones cognitivas entre identidades distintas la otredad, y la necesidad de su vinculación dialéctica, así en la dimensión cultural de la vida cotidiana la eliminación de todo otro referente, el anclaje a todo otro contenido cultural deriva en la cancelación del elemento intersubjetivo en el contacto de lo múltiple y lo diverso.

La radical ausencia del “otro” no solamente postula una imagen atomística de la existencia social en general. Como lo mostraría la práctica colonial europea, el paradigma hace posible también omitir toda referencia a todo otro “sujeto” fuera del contexto europeo, esto es, hacer visible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose precisamente por relación con el resto del mundo en colonización. En esa

<sup>28</sup> Quijano, “Colonialidad y modernidad...”, 61.

perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas se estableció y desde entonces se mantiene como una relación entre “sujeto” y “objeto”. Bloqueó, en consecuencia, toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas, ya que el paradigma implica que entre “sujeto” y “objeto” no puede haber sino una relación de exterioridad.<sup>29</sup>

Sin hacer ninguna aclaración relativa al significado que la palabra cultura tiene (o algunos términos próximos, como imaginario, representaciones, etc.) el discurso apuesta por la idea de asentar la cognición de la colonialidad como un hecho cultural porque, de algún modo, eso le permite referir a la relación colonial entre Occidente y las periferias globales, en general, y entre Europa y América, en particular, como un hecho de totalidad, esto es, en una aproximación hermenéutica (pues el problema de la totalidad sí tiene un lugar de reflexión<sup>30</sup> singular en el orden del discurso), como una experiencia que abarca cada una de las dimensiones del acontecer humano, de su existencia cotidiana, toda vez que implica “una integración [...] relativa del mundo, en el sentido de un fondo común de las significaciones en las que todos nos reconocemos y mediante las cuales nos comunicamos”.<sup>31</sup>

Para comprender esa ecuación es fundamental explorar no únicamente la manera en que se organizó la cultura en América y el resto de las Colonias, sino, además, la forma que adoptó ese mismo hecho en Europa, pues, como ya se venía observando en algunas intervenciones previas, el discurso voltea a ver a Europa ya no para tomarla por una entidad geosocial de antemano dada,

<sup>29</sup> Quijano, “Colonialidad y modernidad...”, 65.

<sup>30</sup> Véase Aníbal Quijano, “Líneas de investigación prioritarias para América Latina, en *VII Encuentro de historia y realidad económica y social del Ecuador y América Latina (memorias)* (Cuenca: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad de Cuenca, 1994), 95-104.

<sup>31</sup> Roland Forgues, “Aníbal Quijano. El tiempo de la agonía”, en *Perú, entre el desafío de la violencia y el sueño de lo posible* (Lima: Minerva, 1993), 288.



preexistente a la invención misma de América, a partir de la última década del siglo xv, sino, para colocarla sobre la mesa de discusiones como una entidad geosocial que ella misma comienza a producirse en paralelo a la producción de la americanidad.<sup>32</sup>

Insiste, por eso, en que:

aquellas identidades históricas coloniales —“indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”— y el complejo “raza”/“etnia” y sus consecuencias en el poder contemporáneo, son hechos que ocurrieron y ocurren en la cultura, en las relaciones intersubjetivas que forman la otra cara del poder, el otro fundamento del poder; y son igualmente originados y fundados en esa misma dimensión de la existencia social. Que están, sin duda, todo el tiempo asociados a, e implicados en, las relaciones sociales materiales, ante todo en las formas de explotación o relaciones de producción; que se modulan y se condicionan recíprocamente con estas relaciones; pero no son sus consecuencias, derivaciones, reflejos o superestructuras. Y no se identifican, ni se fundan, ni se agotan, en ellas.<sup>33</sup>

Visto el pasaje anterior desde la perspectiva de los efectos o las consecuencias que al interior de Europa tuvo la puesta en práctica de esa lógica, resalta que la conciencia de Europa, en el discurso, se fragmenta, o habría que decir, con mayor claridad, que Europa misma es fragmentada, pues pasa de ser vista como una suerte de continuidad de elementos constitutivos de una noción general de cultura (en donde la continuidad se presenta, sobre todo, como

<sup>32</sup> Es siguiendo esta precisión que, a lo largo de este texto, cuando se hace referencia a América y sus civilizaciones americanas en tiempos previos a los de su invención y producción, la mención en cuestión se hace como un puro recurso analógico centrado en la necesidad de espacializar, de situar espacialmente, a las civilizaciones que ya habitaban el continente hoy conocido como América antes de que éste fuese, de hecho, América. La misma precisión metodológica aplica para Europa y Occidente (no así para África y Asia, cuya identidad es anterior a la colonización de América y, de cierto modo, correlativa a la de Europa).

<sup>33</sup> Aníbal Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en *Aníbal Quijano...*, 91.

resultado de su fenomenología concreta situada en la geografía del viejo continente), a ser percibida en la complejidad de los actos de colonización que núcleos poblacionales específicos cometieron en contra de otras poblaciones al interior de la propia geografía europea, resultado de la construcción de los andamiajes estatales que le facilitaron colonizar al resto del mundo. Así pues, en los albores de la colonización de América lo que ocurre es un proceso de doble colonización:

En Europa implicó la derrota de unas culturas en favor de otras, cuyos portadores tomaron el control del proceso de formación de los Estados-nación. En el resto del mundo, implicó la colonización de sociedades y culturas en favor de aquellos Estados-nación. Ambos fenómenos ocurrieron en el mismo proceso, en el mismo movimiento histórico. De otro modo, el carácter del mundo colonial americano, ibero o britano, no hubiera sido el mismo. Inclusive, difícilmente habría sido practicable la colonización perdurable de las sociedades no-europeas, y para comenzar, en América.<sup>34</sup>

Por otra parte, un rasgo notable de este proceder en la intelección de la cultura, en el marco más general de la perspectiva sobre la colonialidad, *lato sensu*, y la colonialidad del poder, *stricto sensu*, sin duda tiene que ver con el fuerte empuje que introduce el discurso en la necesidad de diferenciar y distanciar la comprensión de la vida económica respecto de la vida cultural, en el acontecer humano. Distinción y distanciamiento que, no sobra señalarlo, connota una fuerte proximidad, a su vez, por parte del discurso a las perspectivas de los estudios de la poscolonialidad y la subalternidad, en los que el análisis de la dimensión cultural de la vida le concede a ésta una autonomía relativa enorme, hasta el punto en el que los sucesos experimentados en la materialidad de las relaciones de producción y consumo o bien son escindidas o subordinadas a la cognición del complejo cultural, sobredetermi-

<sup>34</sup> Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’...”, 92.

nando a los actos productivos/consuntivos por los movimientos que se dan en la cultura.

¿De qué manera resolver esta situación?, ¿cómo transitar o conseguir una sociedad, en escala planetaria, que sea capaz de desarrollarse por fuera de esa lógica fundada por el colonialismo, y continuada, tras la descolonización del mundo, como colonialidad? ¿Qué hacer, pues, para descolonizar la producción cultural de las sociedades formalmente descolonizadas? Recurriendo, de nuevo, a una reflexión especulativa, el discurso parte del reconocimiento de que “fuera de occidente, virtualmente en todas las culturas conocidas, toda cosmovisión, todo imaginario, toda producción sistemática de conocimiento, están asociados a una perspectiva de totalidad”,<sup>35</sup> lo cual no significa otra cosa que cobrar conciencia de dos cosas. Primero, de que el modelo de relacionamiento establecido por Occidente a través de su expansión colonial es más bien la excepción y no la regla de cómo, históricamente, se han vinculado unas civilizaciones con otras, y en segundo lugar, de que, si esa es la excepción y no la regla, una posible superación de su vigencia tendría que partir de la necesidad básica de recuperar la presencia de la otredad, por cuanto sujetidad, para, así, fundar estructuras sociales edificadas sobre el pilar de la intersubjetividad, la comunicación no-jerárquica y no-unidireccional:

la alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones como base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. [...] La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o colectivamente en tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad...”, 69.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 69, 70.

Libertad creativa, libertad de elección, por lo tanto, son los prerequisites, los vectores por medio de los cuales el discurso piensa la realización de cualquier intento que pretenda descolonizar a la colonialidad, en general, y a la colonialidad del poder, en particular. Pero ello, es importante aclararlo, no necesariamente significa recusar de todo cuanto Occidente ha producido en el plano de las ideas, del saber y de la dimensión cultural de la vida. Rechazar esas aportaciones a la fundación de un saber y una cultura globales no es la respuesta.

Y es que, en efecto, al aterrizar las alternativas que prevé para los tiempos por venir, a la vuelta del siglo, lo primero que aparece en su discurrir es la explicitación de uno de sus principios de intelección de la realidad más potentes (aunque no por ello originales de su discurrir), que es la afirmación de la identidad como una construcción relacional, todo el tiempo implicada en el despliegue de un ejercicio de poder: “la identidad no es un atributo inmanente a los pueblos, grupos o individuos. Es siempre un modo y un momento de las relaciones entre esas categorías”.<sup>37</sup> Juicio que instantes después es por completo puesto en jaque al aseverar que:

por debajo de las identidades coloniales es inevitable encontrar identidades históricas específicas, diversas, sobre todo entre los “indios” [...] pero quizás también, en cierta medida, entre los “negros”, aunque en ese caso ha ocurrido, probablemente, una “etnificación” relativamente más homogénea, o que tiende en esa dirección, dados el desenraizamiento cultural tan prolongado.<sup>38</sup>

En ese sentido, lo que en el primer argumento da pie a pensar a la identidad justo en términos relacionales, como algo no dado, que no es sustancial ni trascendental en su originalidad, en el segundo enunciado se convierte en un retorno al argumento de que es en las sujetidades, en las culturas y las identidades indígenas y negras

<sup>37</sup> Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’...”, 98.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 98-99.

—resabios, ambas, de la historia antecolombina y sus principales herederas luego del hecho colonial— en donde es posible hallar esa suerte núcleos identitarios permanentes que únicamente se vieron interrumpidos por la intempestiva aparición de las identidades (éstas sí) históricamente performadas por el colonialismo. Así, mientras que a las primeras se les concede un estatuto ontológico trascendental, a las segundas se les reconoce una naturaleza histórica contingente. La referencia al desenraizamiento da cuenta de esa perspectiva, tanto como lo hace el poco atinado juicio en torno a la mayor homogeneidad lograda por las poblaciones negras (pensada a partir de su ser-negro), desconociendo por completo que la negritud no se vive como homogeneidad, al margen de las determinaciones y los condicionamientos sociales, políticos, culturales, históricos, económicos, etc., vigentes en un espacio-tiempo determinado, en sus múltiples escalas.

El porqué de esa ambivalencia del discurso sigue aún sin quedar claro del todo, Sin embargo, y al margen de las consideraciones anteriores, lo que es un hecho es que el diálogo que abre en esa tensión hunde algunas de sus raíces más largas en la necesaria reflexión que hace en torno de las victorias y los fracasos conseguidos por múltiples y diversos movimientos sociales alrededor del mundo, tanto al interior de los Estados-nacionales centrales como en las periferias globales por igual. Y es que, en efecto, si se mira con atención a la referencias y las críticas que hace sobre lo que sucedió a lo largo y ancho del planeta en el periodo que va del final de la Guerra Civil Europea (GCE) al final del siglo xx, los dos primeros elementos que aparecen a la mirada atenta son, por un lado, el carácter antisistémico que le confiere a las movilizaciones y las resistencias que se produjeron en esos años (particularmente en las décadas de los sesenta y setenta), y por el otro, la aguda decepción no tanto sobre los resultados cuanto de la fatalidad histórica en la que terminaron siendo engullidos todos esos esfuerzos. ¿Por qué?

Lo primero se debe, con certeza, a que el discurso observa que las resistencias y las movilizaciones de ese periodo no fueron de carácter puramente obrero, en estricto sentido, con base

en reivindicaciones del tipo que en los siglos anteriores se solían desprender de la relación conflictiva entre capital y trabajo, sino que, por lo contrario, y a diferencia de lo ocurrido en aquellas experiencias pasadas, lo de los años sesenta y setenta del siglo xx era de naturaleza antisistémica, porque si bien es verdad que la matriz de producción y consumo se halla en una posición privilegiada en la mayor parte de esos casos (si no es que en todas), en realidad, el móvil que las animaba era de una diversidad nunca antes vista hasta ese momento. Ello, en términos simples, le permite al discurso referir a la época como la de una revolución radical y antisistémica que lo es, sobre todo, por su fundamento cultural, esto es, por la centralidad que tuvieron en sus distintas expresiones alrededor del mundo las disputas por las relaciones intersubjetivas, sobredeterminando a las disputas estrictamente económicas, o productivas/consuntivas.

“Revolución cultural” porque ponía en cuestión no solamente las relaciones materiales de poder, sino también por fin, la colonización del imaginario y los supuestos, los fundamentos intersubjetivos de la racionalidad capitalista. Era, por primera vez, la revuelta de las gentes no sólo como trabajadores explotados, sino como portadoras de necesidades de liberación en cada una de las dimensiones de la existencia humana en sociedad. Fue, pues, no sólo la revuelta de obreros, campesinos y capas medias contra la explotación del trabajo y la distribución de su producto, por el cambio de su lugar en la sociedad y en el Estado. Fue al mismo tiempo, la revuelta de los jóvenes, de las mujeres, de los homosexuales, de los “negros”, de los “indios”, de los “mestizos”, de los “chicanos”, de los “newyoricans”, contra el “racismo-etnicismo”, contra el sexismo y el machismo, contra la represión sexual, contra el eurocentrismo, contra el imperialismo, contra la ética productivista y consumista, contra el autoritarismo en el Estado y en la vida cotidiana de la sociedad.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Aníbal Quijano, “La historia recién comienza”, en *Universidad y Sociedad*, núm. 6 (1996).

Y revolución radical y antisistémica porque los movimientos que la personificaron y la materializaron se guiaron al mismo tiempo por dos principios rectores: *a)* conseguir la autoproducción democrática de sus sociedades, y *b)* conquistar, como sentido común generalizado en cada imaginario colectivo nacional, la idea de que todas las colectividades tienen el derecho, autónomo y no subordinado a ninguna otra lógica, de producir y reafirmar con total autonomía su historia y el sentido que ésta debe tomar en cada caso.<sup>40</sup> Ambas reivindicaciones, en esa línea de ideas, aunque para el discurso son rastreables en innumerables movilizaciones y rebeliones populares desde los orígenes del capitalismo, acá, a diferencia de esas otras veces, lo que cambia es la centralidad de todos esos elementos que, en su perspectiva, no son explicables por lo que acontece en la dimensión económica de la vida y que durante esas dos décadas terminan por ser los móviles dominantes de la inconformidad popular.

Ahora bien, el segundo elemento de la ecuación original, el de la decepción por su fatalidad histórica, se explica, en gran medida, porque, para el discurso, si bien es cierto que concede que ésta fue una época de radicalidad antisistémica, también reafirma el diagnóstico que prescribe que los resultados obtenidos en cada caso lo mismo fueron neutralizados por el capital que engullidos por su lógica o, en última instancia, comandados de origen por sus necesidades. Así pues, se hace evidente que, aunque la centralidad de la cultura y las relaciones intersubjetivas fueron el fundamento de la radicalidad y la lógica antisistémica que se puso en acción en cada uno de los continentes de la Tierra, ni estos movimientos revolucionarios ni ninguna de las revoluciones anteriores, a lo largo de doscientos años:

consiguió desbordar, ni romper, mucho menos estallar, el patrón [sic] “sistema” de poder configurado en torno del capital. Lo que produjeron en cambio, y paradójicamente cuanto más exitosas fueron,

<sup>40</sup> Quijano, “La historia recién...”.

fue el desarrollo de las virtualidades inherentes a la naturaleza de este poder. En especial dos: 1) la universalización de la producción para el mercado y del mercado mismo, es decir de las relaciones sociales de mercado, como ejes materiales e intersubjetivos de la diaria [sic] de todas las poblaciones y en todos los espacios históricos; 2) la necesaria equivalencia de los actores en el mercado, como el único fundamento real y por tanto, el límite, de la equivalencia jurídica y política de las gentes, esto es, de la ciudadanía, del orden liberal en suma.<sup>41</sup>

¿Por qué? En ninguno de esos eventos se llegó a poner en cuestión la racionalidad del propio capitalismo. Más aún, cada uno de ellos, en esos doscientos años, en general, y en las décadas de los años sesenta y setenta del siglo xx, en particular, “transcurrió dentro de y como parte del desarrollo del capitalismo”.<sup>42</sup> De ahí que, si en última instancia, esos que fueron los más extendidos movimientos revolucionarios del siglo xx, los más radicales y antisistémicos, también, no hicieron otra cosa que radicalizar y alimentar la producción del “máximo desarrollo y la universalización del capitalismo”,<sup>43</sup> con todo y que su racionalidad se centró en la cultura, la opción que queda no será otra que recurrir a esas poblaciones que son, en cierto sentido, el extremo más alejado de la reproducción de esa racionalidad como horizonte utópico de emancipación del sistema global vigente: las colectividades en las que el desarraigo cultural aún no merma sus contenidos intersubjetivos propios.

### III

¿Qué significa la globalización, para el discurso, en términos de sus implicaciones en la dimensión cultural de la vida? Es claro

<sup>41</sup> Quijano, “La historia recién...”.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*



que, desde su perspectiva, la globalización en curso significa, en lo general, dos cosas: por un lado, es la evidencia empírica de que el mundo constituido a lo largo de quinientos años, desde la instauración de la colonización alrededor del mundo por Occidente, se halla en crisis (aproximadamente desde los años setenta del siglo xx, lo cual, en parte, indica que para el discurso la crisis global del sistema no es tanto una derivación de la crisis del modelo soviético cuanto su fundamento), y por el otro, un instante, en la larga marcha de la historia moderna y colonial, en el que el rasgo definitorio es la puesta en acción de un proceso de reconcentración del poder (de nuevo aparece el poder como potestad), de sus recursos materiales, de sus instrumentos de aplicación, de sus lógicas de control y dominio, etc., en las poblaciones blancas de Occidente.<sup>44</sup> Un tercer significado (derivación de los anteriores) es que la globalización, a pesar de ser abiertamente una contrarrevolución capitalista es, al mismo tiempo, un espacio de oportunidad y de fortalecimiento de los movimientos sociales de resistencia al curso de la historia bajo la sombra del capitalismo —específicamente en su versión neoliberal—.

Al ser las tres cosas de manera simultánea, lo que al discurso importa resaltar de ese proceso, en particular, para la comprensión de las modificaciones que éste imprime en el desdoblamiento de la vida cultural en América, es que en él es posible observar y experimentar de manera más inmediata y efectiva la principal tensión o problemática de la cultura en la región, la oposición entre dos tendencias: aquella orientada hacia la reoriginalización cultural y aquella con dirección hacia la absorción y represión de esa reoriginalización. Y es que, en efecto:

ese conflicto impregna nuestra más profunda experiencia histórica, porque no solamente subyace en la raíz de nuestros problemas de

<sup>44</sup> Véase Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia* (Caracas: Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, 2001), 25-60.

identidad, sino que atraviesa toda nuestra historia, desde el comienzo mismo de la constitución de América, como una tensión continua de la subjetividad, donde el carácter del imaginario y de los modos de conocer y de producir conocimiento es una cuestión siempre abierta.<sup>45</sup>

La globalización es, de hecho, una especie de fase de mayor cristalización de la lógica integrista y homogeneizante del capitalismo (liberado de sus demonios estatistas en Oriente) que no únicamente se alimenta de la necesidad de evitar que eventos de reoriginización cultural —como los llevados a cabo entre los años cuarenta y sesenta del siglo xx— vuelvan a experimentarse alrededor del mundo, sino que, además, tiene el propósito de des-nacionalizar a los Estados-nacionales periféricos y de des-democratizar a las sociedades recién democratizadas tras las sucesivas olas de descolonización global, valiéndose de la globalización de los conflictos, más allá de las fronteras político-administrativas estatales, e irrumpiendo en las posibilidades de articulación de las distintas movilizaciones sociales en planos regionales e internacionales. En ese sentido, la globalización es “la universalización de la civilización capitalista”,<sup>46</sup> pero esa universalización no es más que “la otra cara de la irrupción de la heterogeneidad de las experiencias culturales que existen en el mundo y que circulan en las mismas autopistas de la comunicación global”.<sup>47</sup>

Ahora bien, ¿quién es ese sujeto histórico del que habla cuando se refiere a un retorno a lo original de la cultura en América? Para ser un discurso que a menudo apela a la distinción entre lo blanco, lo mestizo, lo negro y lo indígena, la realidad de la cuestión es que, cuando se trata de analizar la cultura en la región, esas distinciones se diluyen, cuando no desaparecen o sólo se presentan si la temática específica del problema no es la cultura, sino la raza (tomada en y por sí misma), la política, la economía, etcétera.

<sup>45</sup> Anibal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Dispositivo*, vol. xxiv, núm. 51 (1999): 137.

<sup>46</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, cultura...”, 138.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 138-139.

En el ámbito de la cultura, de hecho, el discurso, en contadas ocasiones, llega a precisar lo distintivo de ese estrato medio que ubica entre lo blanco y lo no-blanco, esto es, los sectores mestizos. No hay, en el orden de su discurrir, por ejemplo, elementos que permitan discernir qué estratos de la población son aquéllos a los que denomina mestizos, y las problemáticas que se desprenden de ello, para la comprensión de la cultura en América, son varias. ¿Se es mestizo sólo por el color de la piel, a pesar de que el discurso constantemente arremete en contra del color de la piel de las personas como rasgo de clasificación, justo porque el colonialismo lo emplea de ese modo?, ¿de ser así, un individuo blanco se encuentra en la misma situación de alienación que aquella en la que se halla un no-blanco?, ¿cuál es el criterio para definir el grado de alienamiento de uno y otro?, ¿o es que, acaso, es la pertenencia o no a una comunidad indígena el hecho que define la posición de mestizaje o no de una persona?, ¿los indígenas no son mestizos sólo por ser indígenas?, y si un indígena es mestizo, ¿eso lo excluye de la alienación cultural?

La incapacidad del discurso de establecer, definir y precisar las escalas de clasificación o de agrupamiento social a partir de las cuales hace referencia a lo blanco y lo no-blanco, lo mestizo y lo no-mestizo, etc., es, en parte, el motivo por el cual hablar de reoriginalización de la cultura se vuelve un problema de proporciones mayúsculas en el orden de su enunciación. Y es que, sin duda, el tema de fondo con el establecimiento de esos criterios no es el de poner en cuestión o en tela de juicio si la cultura en América en efecto se halla bajo un cúmulo de constricciones que le impiden desenvolverse con libertad, a partir de sus propias necesidades.

Eso es un hecho que no está a discusión. El problema de raíz es, antes bien, que al no hacerlo, el discurso deja en la total indeterminación problemáticas fundamentales como aquella que tiene que ver con el discernimiento de la identidad alienada y de la no-alienada, situación que lleva a una discusión sobre una ética de la liberación en la que el tema elemental exige apostar por la visibilización de que, con independencia de si una sujeti-

dad, individual o colectiva, suscribe y afirma de manera militante el sustrato cultural enajenante y alienante, esa suscripción y esa afirmación no significan que la sujetidad en cuestión no esté alienada. Definir, por lo tanto, quién es el sujeto alienado y cuál es el contenido y la forma de su alienamiento es fundamental para definir, a su vez, el contenido y la forma de su liberación, a pesar de su identificación con aquéllo de lo que está alienado.

Dentro del marco del discurso, por ejemplo, las consideraciones anteriores adquieren un cariz particular en el momento en que el eje del debate que acerca de la colonización cultural en América se erige sobre las sujetidades de los indios y los negros que hace quinientos años constituyeron las primeras poblaciones colonizadas por Occidente alrededor del mundo. El problema ahí, siguiendo esta línea de ideas, es que no queda claro si considera que, en efecto, el ser indio y/o el ser negro (entendiendo que una y otra cosa son invenciones sociales) no implica que el portar cualquiera de las dos condiciones es excluyente del experimentar una vida dentro de un orden cultural nacional como el mexicano, para no ir más lejos. Así pues, la historia expresa “que es cruel con los vencidos suele ser también vengativa con los vencedores [pues] las consecuencias de esa colonización cultural no fueron solamente terribles para los ‘indios’ y para los ‘negros’. Ellos fueron, es verdad, obligados a la imitación, a la simulación de lo ajeno y a la vergüenza de lo propio”.<sup>48</sup>

Puestas así las cosas, los indios y los negros colonizados, es decir, aquellos que, por ponerlo de alguna manera, nacieron con anterioridad a las empresas coloniales de Occidente alrededor del planeta, por causa de la colonización fueron obligados a adoptar como suyo lo exógeno (la forma y el contenido) y a renunciar o suprimir lo endógeno (la forma y el fondo), aquello que ya existía con anterioridad a la colonización misma. Ese proceso, sin embargo, no significó el establecimiento de una relación de unidireccionalidad, toda vez que, desde el origen de su colonización, esas

<sup>48</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, cultura...”, 142.

poblaciones fueron capaces de subvertir las formas y los contenidos exógenos a su cultura para transformarlos en algo reconocible y expresivo de su identidad cultural. Al respecto, indica:

nadie pudo evitar que ellos aprendieran pronto a subvertir todo aquello que tenían que imitar, simular o venerar. La expresión artística de las sociedades coloniales da clara cuenta de esa continuada subversión de los patrones visuales y plásticos, de los temas, motivos e imágenes de ajeno origen, para poder expresar su propia experiencia subjetiva, si no ya la previa, original y autónoma, sí en cambio su nueva, dominada sí, colonizada sí, pero subvertida todo el tiempo, así convertida también en espacio y modo de resistencia. En breve, los dominados aprendieron, primero, a dar significado y sentido nuevos a los símbolos e imágenes ajenos y después a transformarlos y subvertirlos por la inclusión de los suyos propios en cuanto imagen o rito o patrón expresivo de ajeno origen. No era posible, finalmente, practicar los patrones impuestos sin subvertirlos, ni apropiárselos sin reoriginalizarlos. Eso hicieron.<sup>49</sup>

Este pasaje es de suma relevancia porque evidencia dos cosas. La primera es que, a pesar del hecho colonial, la cultura en América no es una mera imitación de lo exógeno a ella, instaurado por la colonización. Desde sus orígenes, la América colonial, en lo que respecta a su cultura, se experimenta a través de la subversión de las imposiciones (ya sea de poder o culturales), lo que termina produciendo formas y contenidos culturales reoriginalizados, esto es, en cierto sentido, originales y hasta cierto punto autónomos, pues la subversión es una reafirmación de voluntad de la identidad colonizada. Lo segundo es que lo original, el acto de reoriginalización que se da con la subversión, no se funda ni remite a una figura previa a la colonización, sino que se ancla y se erige sobre la identidad, la cultura, la política instaurada a partir del hecho colonial. Esto, en los hechos, se traduce en dos expresiones un

<sup>49</sup> Quijano, "Colonialidad del poder, cultura...", 142.

tanto sencillas, aunque no por ello simples: la cultura de las civilizaciones colonizadas en el continente, después de la colonización e invención de América es original, pero no por realizar un salto hacia atrás en el tiempo, hacia los instantes previos a la colonización, sino porque en su esencia, en los productos culturales performados por las poblaciones conquistadas, se expresa su resistencia, a través de su subversión.

La pregunta que surge aquí es, si toda producción cultural americana luego de la colonización es original y, por original, autónoma, ¿qué es entonces lo que se persigue con la descolonización de la cultura?, ¿es, acaso, la descolonización de la cultura el conseguir que ese proceso no sea referencial a ni relacional con la cultura occidental?, ¿qué significa descolonizar algo que desde su origen se expresa como subversión y originalidad?

¿Qué sucedió, por otro lado, con los colonizadores, en esta dinámica cultural colonial? Sobre los colonizadores originales, el discurso no ofrece muchas claves de lectura. Es como si el mestizaje sólo hubiese causado un trauma en el lado de la ecuación del colonizado, y no en el de los conquistadores. Sin embargo, sobre quienes sí ofrece un par de interpretaciones es de sus continuadores y herederos, entendiendo por ellos ya no a los sujetos que en efecto llegaron a América desde otras geografías, sino a aquellas personas que o se asentaron en la región o nacieron en ella. Sobre ellos afirma lo siguiente:

para los herederos y continuadores de los colonizadores sólo quedaron dos caminos: Uno, la repetición servil e imitativa de los modelos europeos. Y puesto que eso tenía que ser hecho desde la ausencia de todos los recursos materiales y subjetivos de la experiencia sociocultural europea, el resultado inevitable fue —sigue siendo— la mediocridad, incluso la banalidad, de todo lo que intentaron por su propia cuenta en esa perspectiva. Dos, para poder expresar sus propias experiencias, a su pesar no-europeas, para desarrollar su propio talento y sus recursos y facultades creativas, habría sido necesario aprender e imitar el trabajo de los dominados o, mejor, identificarse con ellos,

porque sólo en ellos podía encontrarse las fuentes y las perspectivas de algo distinto, original y propio frente a lo eurocéntrico. Ese segundo camino no pudo ser recorrido, en realidad, sino por las nuevas capas medias entre lo “europeo” y lo “indio” o lo “negro”, que se han formado social y culturalmente conforme se fue ampliando el espacio ganado por las luchas contra la colonialidad del poder. En la mayor parte de América Latina, esto no ha podido ocurrir claramente sino desde comienzos de este siglo, sin duda no por coincidencia, junto con la primera gran revolución social del siglo xx, la Revolución mexicana. Probablemente tampoco sea una coincidencia que, tanto en las artes plásticas, como en la música y la literatura, la gran renovación cultural latinoamericana, que ingresa en esa perspectiva, desde la década de los veinte, sea coetánea del descubrimiento de las artes plásticas y visuales africanas por la vanguardia artística europea, y de la irrupción de la música “negra” en el Caribe y en Estados Unidos, todo eso en el contexto de los primeros grandes conflictos sociales y políticos de alcance mundial.<sup>50</sup>

Tres rasgos de este pasaje son los que llaman la atención. Primero, a diferencia de lo que ocurre con las poblaciones no-blancas, los blancos de América optaron, en su constitución cultural, por imitar mediocre y servilmente los procesos, las dinámicas y las producciones culturales de los colonizadores occidentales. Ello, por supuesto, significó dejar de lado una alternativa a esa identificación con la identidad colonizadora: implicó rechazar la cultura inventada por los colonizados no-blancos. Siguiendo la línea argumentativa expresada hasta ahora, aceptar dicha proposición querría decir que, de nueva cuenta, a diferencia de lo ocurrido con las poblaciones no-blancas, los estratos blancos de la sociedad americana no produjeron una cultura original y auténtica. Es decir, por paradójico que parezca, aquellos que fungieron en América como los guardianes, continuadores y usufructuarios de la colonización occidental aparecen aquí, en el orden del discurso,

<sup>50</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, cultura...”, 142-143.

como las capas poblacionales real y verdaderamente colonizadas culturalmente, toda vez que no hay subversión ni reoriginalización en sus contenidos y formas culturales.

En segunda instancia (una nueva paradoja), para que esas capas de la sociedad en América se reafirmasen a sí mismas como autónomas y originales en la dimensión cultural de su vida cotidiana, tendrían que haber imitado y copiado, haberse apropiado —en toda la extensión de la palabra— de aquello que en los no-blancos era, de hecho, una producción cultural original. La liberación del servilismo y la mediocridad de las capas medias, de los mestizos, por lo tanto, habría significado poner en marcha un doble movimiento: *a*) la renuncia a su originalidad, toda vez que la imitación no se presenta como tal, y *b*) haber subalternizado, a su vez, a los no-blancos, por la vía de la expropiación de sus formas y contenidos.

En tercer lugar —y ésta es quizá la consecuencia más relevante del pasaje anterior— cualquiera que sea el caso, para los mestizos, lo que es un hecho es que el origen, la fuente de su identidad es, de hecho, la identidad no-blanca, la identidad y la cultura indígena (india) y negra, lo que por supuesto significa que, cualquier expresión, forma, contenido, figura, etc., cultural e identitaria que no provenga de ahí, que no extraiga su esencia de ahí, que no remita a aquélla o se enlace con ella es, de cierto modo, no-original. ¿no es, después de todo, esto a lo que se refiere el discurso cuando apunta que el único camino de liberación de los mestizos, para poder expresar sus propias experiencias, a su pesar no-europeas, para desarrollar su propio talento y sus recursos y facultades creativas, habría sido necesario aprender e imitar el trabajo de los dominados o, mejor, identificarse con ellos?, ¿y no es, en esa línea de ideas, lo mismo que el discurso recalca cuando asume que los dos más grandes movimientos de liberación cultural, de descolonización de la cultura y la identidad americanas, son aquéllos vividos, por un lado, a principios del siglo xx, cuando las masas indígenas irrumpen en las revoluciones de América, y por el otro, cuando las



expresiones artísticas realizadas en la región abrevieron de las propias de la negritud, aunque éstas proviniesen de Estados Unidos?

Ahora bien, es claro, por lo hasta ahora descrito, que la subversión es un elemento de vital importancia para realizar cualquier intento de autonomía y originalidad. Sin embargo, y después de las consideraciones ya delineadas, el discurso se muestra ambiguo respecto de cuándo la subversión es, en realidad, originalidad y autonomía y cuándo, pura subversión. Y es que, de acuerdo con él:

la subversión, sea de un patrón global de poder o solamente de sus patrones expresivos, de imágenes y símbolos, o de patrones de conocimiento y de producción del conocimiento, nunca produce por sí sola otros patrones alternativos, a menos de ser exitosa o continuada y duradera por un largo tiempo. Es sólo un paso en esa dirección. Es verdad que, sin subversión, no es posible que se produzca ninguna alternativa y mucho menos que ésta sea victoriosa y que se consolide como una nueva hegemonía. Pero, igualmente, con sólo la subversión, si no triunfa, es más probable que sus productos, propuestas y virtualidades, sean o puedan ser cooptados y asimilados dentro del patrón dominante, en tanto sean útiles y compatibles con los cambios y ajustes requeridos en él y, por supuesto, a costa de la adaptación de esos elementos a los fines y exigencias de tal patrón, es decir, pro-custeados, distorsionados, incluso desnaturalizados o degradados.<sup>51</sup>

¿Qué significa que una subversión sea exitosa?, ¿es el éxito sinónimo de duradero?, ¿cuánto tiempo debe durar esa subversión para ser considerada un caso de éxito?, y, sobre todo, ¿si la subversión es continuada, prolongada por un lapso temporal extenso, eso no quiere decir que durante todo ese tiempo (lo que dure la prolongación) la identidad que subvierte está igualmente enmarcada dentro de los límites de aquella cultura a la que subvierte?, ¿no significa eso que lo relacional nunca se pierde, pero al mismo tiempo la prolongada subversión de esa relacionalidad es lo que

<sup>51</sup> Quijano, "Colonialidad del poder, cultura...", 143.

permite al discurso confirmar casos de éxito que vayan más allá del puro subvertir? Es sintomático del discurso que para preguntas como éstas no ofrece respuesta. Sin embargo, lo que sí se aventura a afirmar es que:

si la subversión es radical y masiva y desemboca en una revolución, es decir, en una redistribución democrática de la autoridad y no en otra reconcentración del poder, todas las relaciones entre las vertientes, instituciones y elementos culturales podrán desarrollarse en la misma dirección y profundidad. Pero si esa subversión es derrotada, la más probable secuencia [sic] es una contrarrevolución y no sólo la preservación del orden hasta entonces vigente. En ese caso, si alguno de los elementos producidos por los dominados y la subversión aparecen como útiles al reajuste del poder, ellos serán totalmente expropiados de sus productores y serán devueltos a ellos como originales de sus dominadores. Esto es, mutados en instrumentos de dominación.<sup>52</sup>

Lo llamativo de ese juicio es que hace depender a la cultura del poder político y de su resolución democrática, es decir, de la participación y la representación política en el andamiaje gubernamental, lo cual, en última instancia, conduce a la reafirmación de la necesidad de una cultura de carácter nacional, pero no en los términos en los que lo nacional se desdobra en el presente, bajo la lógica colonial del poder, sino partiendo de la pluralidad de expresiones culturales reconocidas, participando con representación en su funcionamiento, en condiciones de horizontalidad. La apuesta es interesante, sin duda. Después de todo, ese elemento simbólico (el reconocimiento de la pluralidad en el marco de lo nacional) es uno de los principales ejes de acción política que en América ha conducido, cuando se llevó a cabo, a desubalternizar a las colectividades indígenas, y a darles visibilidad en los procedimientos y las dinámicas estatales y gubernamentales. El análisis hace aún más sentido si se toma en consideración que el control y

<sup>52</sup> Quijano, "Colonialidad del poder, cultura...", 143-144.

la dirección de la estructura estatal y su andamiaje gubernamental tienen la capacidad concentrada de restringir, coaccionar, prohibir, eliminar, censurar, reprimir, pero también alentar, favorecer, producir, reproducir, innovar, ampliar, etc., formas y contenidos culturales determinados. Sólo habría que subrayar que de ahí no se desprende, como consecuencia lógica y/o histórica, que la cultura sea una derivación del poder político y sus instituciones.

Para ponerlo en retrospectiva, el control del poder político, en la definición de la dimensión cultural de la vida cotidiana en América y de la consolidación de la hegemonía cultural europea y occidental en ese marco, significó, en el largo desdoblamiento de la colonización de las poblaciones de la región:

- a) La expropiación “a las poblaciones colonizadas —entre sus descubrimientos culturales— aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo”.<sup>53</sup>
- b) La represión “en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada. Algo equivalente ocurrió en África. Sin duda mucho menor fue la represión en el caso de Asia, en donde por lo tanto una parte importante de la historia y de la herencia intelectual, escrita, pudo ser preservada. Y fue eso, precisamente, lo que dio origen a la categoría de Oriente”.<sup>54</sup>
- c) El forzamiento “—también en medidas variables en cada caso— a los colonizados a aprender parcialmente la cul-

<sup>53</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, 118.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 118.

tura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa. Es este el caso de la religiosidad judeo-cristiana”.<sup>55</sup>

Si se los analiza con detenimiento, cada uno de los puntos mencionados arroja consecuencias importantes en el plano de la temporalidad y del alienamiento cultural y cognitivo. Así, por ejemplo, en el primer punto se observa que el despojo cultural no únicamente se ejecutó sobre las poblaciones existentes con anterioridad a la colonización, sino que, por lo contrario, después de la fundación del hecho colonial originario, esa desposesión se mantuvo como una práctica permanente, orientada hacia la mercantilización de la cultura americana. En el segundo punto, por su parte, lo que resulta llamativo de la afirmación, más allá del reiterado argumento en torno de las distinciones de la devastación entre América y Oriente (por lo demás, no abordada con mayor profundidad de la hasta aquí descrita), es que el discurso parece conceder al eurocentrismo la afirmación de que a las colectividades indígenas en efecto se las redujo a ser subculturas iletradas.

¿Cuáles son las implicaciones de esa concesión? Sin duda, es un hecho que la colonización de las sociedades indígenas tuvo como su principal consecuencia el hacer de ellas uno de los estratos poblacionales más explotados y pauperizados de entre el cúmulo de sectores que conforman a las sociedades nacionales americanas. Eso es innegable. Sin embargo, al margen de esa constatación de hechos, lo que resulta un tanto problemático de la afirmación hecha por el discurso tiene que ver, por un lado, con el supuesto de que la cultura y la producción intelectual, para ser tal, tiene que transitar, de algún modo, por la condición de letrados, cuando resulta que el ser letrados es, justo, apenas una forma de expresión cultural en medio de un universo mucho más amplio y diverso.

<sup>55</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, 118-119.

Ahora bien, ser consciente de esa singularidad, por lo demás, no significa aceptar intransigentemente que esa sea la naturaleza y el destino de esas comunidades, buscando coagularlas o congelarlas en el tiempo de tal manera que cualquier pretensión suya de acceder a las figuras culturales blancas tenga que calificarse como una suerte de traición al núcleo profundo de su identidad.

Por el otro lado, y derivado de las observaciones anteriores, otra cosa que también se vuelve problemática, y cada vez con más insistencia, tiene que ver con lo ambiguo que resulta su denuncia de la dominación colonial sobre las comunidades indígenas, en el sentido de que, a menudo, ésta termina por parecer un posicionamiento en el que éste suscribe la apreciación de que la relación entre los colonizados y los colonizadores fue, durante quinientos años de historia (y salvo contadas excepciones y momentos coyunturales, mayormente de crisis), una relación de unilateralidad, en donde los colonizados, al ser observados por el eurocentrismo como meros objetos de conocimiento y de cultura (en lugar de aceptar su subjetividad), en realidad terminaron siendo objetos de conocimiento y, sobre todo, de cultura. La reducción de las colectividades indígenas a comunidades campesinas e iletradas, despojadas de toda forma objetivada de expresión cultural e intelectual, por ejemplo, sería factible desde esa lectura, en la que lo relacional lo es sólo en términos unidireccionales, y no dialécticos. El problema de fondo es que ello entra en choque con la postura anterior a esa intervención, en la que se reconoce que la colonización siempre se dio acompañada de la resistencia por parte de los colonizados. Y si hay resistencia, se es subjetividad, no objeto. “En esa perspectiva las ‘razas’ no europeas, puesto que ‘inferiores’, no podían ser consideradas ‘sujetos’ de conocimiento, eran ‘objetos’ de conocimiento, además de objetos de explotación, dominación, discriminación”.<sup>56</sup> Si se admite la sentencia, además, teniendo en cuenta

<sup>56</sup> Aníbal Quijano, “Estado-nación, ciudadanía y democracia”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, sel. de Danilo Assis Clímaco (Buenos Aires: Clacso, 2014), 613.

que a esas civilizaciones se las despojó por completo y se les prohibió (exitosamente) producir expresiones objetivadas de su cultura y su intelecto, al final, lo que queda es la aceptación de que la vida humana es capaz de prescindir de la cultura, en absoluto, es decir, es capaz de aculturizarse,<sup>57</sup> de no-ser-cultural.

Si se lleva un paso más allá el análisis anterior, y se lo pone de frente al juicio que emite el discurso, en torno del reconocimiento de que el grueso de la producción cultural en estas sociedades se debe a que el capitalismo históricamente favoreció la reproducción de aquellas expresiones, figuras y contenidos que beneficiaban el sostenimiento de su lógica de acumulación de capital, lo primero que salta a la vista es que la situación en la que se encuentran las poblaciones indígenas (y, por extensión, las negras también) es de un avasallamiento y dominación total, en donde los espacios de resistencia, las fisuras, las inconsistencias y dinámicas similares y/o derivadas se antojan poco menos que imposibles. Es decir, el capitalismo, aquí sí, se presenta al discurso y es presentado por el discurso como un sistema totalizante, sin porosidades que permitan su supervivencia, dentro de los márgenes de su vigencia y funcionamiento.

Por eso, de hecho, el Estado es un elemento tan importante. Ya sea que se trate de la dimensión económica, política, cultural, educativa, jurídica, etc., de la vida en comunidad, su disputa es fundamental para terminar con todas y cada una de las dinámicas

<sup>57</sup> Entre toda su producción intelectual relativa a la perspectiva de la colonialidad, Quijano emplea esta categoría apenas en una única ocasión, haciendo referencia a las dinámicas de resistencia cultural de lo cholo, en el Perú del siglo xx: “lo ‘cholo’ implicó una primera perspectiva de reoriginalización cultural en el Perú y quizás en todo el mundo llamado ‘andino’, porque era la primera vez que se producía una re-estructuración de elementos culturales no simplemente como ‘aculturación’ o ‘transculturación’ o ‘mestizaje’ o ‘hibridación’, es decir, como algo de todos modos dependiente de otro patrón de estructuración, sino como un proceso que se va constituyendo como elemento nuevo e innovando lo previamente adquirido, cualquiera que fuera su procedencia, y con nuevos patrones de articulación, de desarrollo y de cambio”. Véase Quijano, “Colonialidad del poder, cultura...”, 144-145.

coloniales del patrón de poder global vigente justo porque es ahí en donde, para el discurso, los efectos más perniciosos del capitalismo pueden ser combatidos con efectividad, detenidos, revertidos e incluso sustituidos por alternativas sociales abiertamente anticapitalistas. El socialismo en un solo país —para ponerlo en una fórmula antigua proveniente de ciertas corrientes del marxismo occidental— es una posibilidad con todo el potencial necesario para llevarse a la práctica y tener éxito en su desdoblamiento nacional. No es casual ni azarosa, en este sentido, su insistencia en torno de la ciudadanía (el garantizar el reconocimiento de las subjetividades, en su participación política, económica, cultural, etc., en condiciones de horizontalidad) y de la democratización de las sociedades nacionales americanas (entendida como la desconcentración del control del poder —de toda forma de poder— y su socialización entre el conjunto de grupos sociales que constituyen una nación). Ahí, en esos dos rasgos, es donde el discurso coloca el grueso de sus apuestas por la ejecución de una política decolonial y la consecución de sociedades en verdad nacionales y democráticas, plurales y diversas o, en sus propios términos, heterogéneas.

Visto esto desde la perspectiva del análisis cultural, no obstante, las problemáticas y las preguntas sin respuesta comienzan a surgir. Y es que, en efecto, si se remite este estudio a la tipología de las formas de Estado en América (elaborada a partir del crisol de la colonialidad del poder), lo primero que aclara el discurso es que, en América (se excluye de aquí a Estados Unidos y Canadá) dos son las formas primordiales del Estado: *a*) aquella en la que la mayor parte de la población es racialmente blanca (Cono Sur: Argentina, Uruguay y Chile), y *b*) aquella en la que el grueso de la población es india, negra y mestiza.<sup>58</sup> Ahora bien, si se parte de ese criterio y se sigue la línea argumental hasta aquí expuesta, según la cual el ser un sujeto blanco es sinónimo de ser un continuador y heredero de la colonialidad en todas sus formas, y el ser no-blanco

<sup>58</sup> Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo...", 141-146.

significa ser, por antonomasia, una sujetidad colonizada, la más importante consecuencia lógica que se obtiene de dicha operación intelectual es que sólo en aquellas geografías en las que las poblaciones originarias (esto es, las autóctonas no-blancas) existiría la posibilidad de llevar a cabo una desalienación o descolonización cultural —toda vez que, de acuerdo con la fórmula general establecida por el discurso, el único camino, de dos posibles, para llegar a ese objetivo, por parte de los herederos y continuadores del colonialismo, era el imitar e identificarse con la producción cultural de los indígenas y negros.

Es por esa razón, con toda seguridad, que resulta fundamental desentrañar y exponer la historia de las poblaciones negras e indígenas de los Estados de mayoría blanca en América, para justificar, de esa manera, la existencia de una especie de núcleo identitario y cultural originario, de carácter indio y/o negro, que luego de un largo proceso de blanqueamiento poblacional fue exterminado (vía el favorecimiento de la inmigración europea y la reproducción ampliada y sistemática de ese estrato poblacional, aparejada con la eliminación de las civilizaciones autóctonas, anteriores al colonialismo), y al cual, en última instancia, habría que regresar o referir la producción cultural contemporánea para conseguir algún grado de reoriginalización. De otra manera no se comprende, cómo, para el discurso, es posible conseguir esa reoriginalización de la cual parte para pensar el desalienamiento cultural, intelectual y existencial en América si la población que resultó del proceso colonial en geografías como las del Cono Sur fue esencialmente blanca.

Al respecto, en un pasaje sobre la composición poblacional del Estado-nación argentino, por ejemplo, el discurso sostiene:

a fines del xix la población de Buenos Aires estaba formada en más de un 80% por migrantes de origen europeo. Tardaron, por eso probablemente, en considerarse con identidad nacional y cultural propias diferentes de la europea, mientras rechazaban explícitamente



la identidad asociada a la herencia histórica latinoamericana y, en particular, cualquier parentesco con la población india.<sup>59</sup>

¿No significa, acaso, esa última parte del pasaje justo que la herencia cultural americana tiene su anclaje específico, histórico-concreto, de hecho, en la cultura propia de las colectividades indígenas habitantes de la región?, ¿y no implica ello que la identidad americana y su cultura es tal sólo a condición de que se establezca ese parentesco con las sociedades indígenas y negras de su historia? ¿Cómo interpretar, además, la distinción que establece el discurso (quizá no de manera explícita) en la que es claro que el ser negro implica ser sujeto de un mayor grado de asimilación e identificación identitaria y cultural con América, a diferencia del ser blanco, para quien se requiere una continuidad de varias centurias para aceptar como tal esa identidad, y con la reserva expresa de que la misma no sea tan próxima a la historia indígena y negra de América?

Una forma de percibir la problemática anterior en el amplio espectro de sus tensiones es observando que, cuando delinea las trayectorias generales seguidas por el Estado-nación y la cultura en América, los casos de las naciones con población mayoritariamente blanca son presentados como casos de homogenización colonial (lo que lleva a preguntar si los estratos blancos de Argentina, Chile y Uruguay son o no son americanos, habida cuenta de que la homogenización colonial visibilizada por el discurso es en contra de las minorías —numéricas— de comunidades indígenas y negras en sus territorios); mientras que en los Estados-nacionales de mayoría mestiza, indígena y negra, lo que ocurre es un proceso de real democratización, nacionalización y descolonización de las relaciones de poder y culturales entre sus componentes. El discurso lo pone así:

La colonialidad del poder aún ejerce su dominio, en la mayor parte de América Latina, en contra de la democracia, la ciudadanía, la nación

<sup>59</sup> Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo...", 142-143.

y el Estado-nación moderno. Actualmente se puede distinguir cuatro trayectorias históricas y líneas ideológicas [...]: [1] un limitado pero real proceso de descolonización/democratización a través de revoluciones radicales como en México y en Bolivia, después de las derrotas de Haití y de Tupac Amaru. En México, el proceso de descolonización del poder empezó a verse paulatinamente limitado desde los 60 hasta entrar finalmente en un período de crisis al final de los 70. En Bolivia la revolución fue derrotada en 1965. [2] un limitado pero real proceso de homogeneización colonial (racial), como en el Cono Sur (Chile, Uruguay, Argentina), por medio de un genocidio masivo de la población aborígen. Una variante de esa línea es Colombia, en donde la población original fue cuasi exterminada durante la colonia y reemplazada con los negros. [3] un siempre frustrado intento de homogeneización cultural a través del genocidio cultural de los indios, negros y mestizos, como en México, Perú, Ecuador, Guatemala-Centro América y Bolivia. [4] la imposición de una ideología de “democracia racial” que enmascara la verdadera discriminación y la dominación colonial de los negros, como en Brasil, Colombia y Venezuela. Difícilmente alguien puede reconocer con seriedad una verdadera ciudadanía de la población de origen africano en esos países, aunque las tensiones y conflictos raciales no son tan violentos y explícitos como en Sudáfrica o en el sur de los Estados Unidos.<sup>60</sup>

Y la pregunta obligada es: ¿existe como horizonte histórico, político, cultural, etc., la idea de una descolonización ahí en donde la población es mayoritariamente blanca o en donde los referentes indígenas y/o negros son inexistentes o no se tiene conocimiento de ellos? Más aún, ¿son idénticas las consecuencias que de ello se extraen si se toma como referente a las poblaciones indígenas (autóctonas) y no a las negras (exógenas a la masa continental americana, presentes en la región sólo a partir de su tráfico transatlántico)? ¿Cambian en algo estas consideraciones si, en lugar de partir de una identidad nacional (la nación argentina, la na-

<sup>60</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, 148-149.

ción mexicana, la nación cubana) se desdobra al análisis en diferentes escalas espaciales al interior de los límites imaginarios del Estado-nacional moderno?

Las preguntas parecen superfluas, sin embargo, son bastante pertinentes, toda vez que, de acuerdo con su análisis de la globalización, la forma nacional del Estado (el Estado-nación moderno) es, de hecho, una excepción en las formas de dominación del capital, en el capitalismo, a lo largo y ancho del mundo. Quizá de ahí provienen sus reiteraciones sobre la necesidad de contar con sociedades, en América, que en verdad transiten por un proceso de nacionalización, de tal suerte que con ello se logre construir Estados-nacionales auténticos, representativos, diversos, plurales, en fin: heterogéneos. Así pues, política y culturalmente, la globalización es el espacio-tiempo en el cual se realizan las siguientes tendencias:

[a] la formación de un Bloque Imperial Mundial integrado por los modernos estados-nación del “centro” del sistema mundial; [b] la pugna por la hegemonía regional entre los estados nacional-dependientes asociados o en conflicto con el Bloque Imperial en las regiones más conflictivas, como en el Medio Oriente (Israel en un lado, Siria, Irak en el otro), en América del Sur (Brasil, Chile, Argentina), en Asia (India, Pakistán, en un extremo y China y Corea del Sur en el otro), y en África de modo más fluido en tanto que no parecen haber aún regiones diferenciadas de modo análogo a las anteriores, con excepción de África del Sur; [c] la erosión continua del espacio nacional-democrático, o en otros términos la continua des-democratización y des-nacionalización de todos los estados nacional-dependientes donde no se llegó a la consolidación del moderno estado-nación; [d] la gradual conversión de los estados menos nacionales y democráticos en centros locales de administración y control del capital financiero mundial y del bloque imperial.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, globalización...”, 21-65.

¿Qué significa esto? Dos cosas son relevantes del pasaje anterior. Lo primero es que las sociedades americanas son ubicadas por el discurso en dos subconjuntos que hacen parte de una misma tendencia global: *a)* de un lado, los Estados americanos que en verdad llegaron a constituirse como Estados-nacionales modernos, y *b)* del otro, los Estados americanos que nunca culminaron tal proceso. Entre los primeros se encuentran, sobre todo, los del agrupamiento del Cono Sur y población mayoritariamente blanca (Argentina, Chile, Uruguay). Mientras que entre los segundos lo están el resto, cuya constitución poblacional es, sobre todo, mestiza, indígena y negra (México, Brasil, Bolivia...). La importancia de este punto es, que, por oposición a lo acontecido con anterioridad, en donde la crítica central del discurso al eurocentrismo —en lo concerniente a la reflexión sobre las estructuras estatales— era aquella que ponía en tela de juicio la afirmación eurocentrista de que los Estados americanos con mayoría indígena, negra o mestiza no constituían, en realidad, verdaderos Estados-nacionales modernos, por oposición a lo que sucedía en Estados Unidos y en el Cono Sur, en donde la sociedad es, sobre todo, blanca. Hay, por lo tanto, una especie de inversión de las premisas del discurso, en la que se concede y se otorga al eurocentrismo la adherencia a sus premisas.

Esto lo expresa de la siguiente manera:

si se toma América Latina, no se podría en rigor admitir como modernos estados-nación plenamente constituidos y afirmados a los estados/sociedades del área llamada “andina” o de Brasil, por ejemplo, a menos que se admita como nacionales sociedades y Estados explícitamente fundados en la colonialidad de las relaciones de poder. Uruguay y Chile avanzaron algo más en la constitución de modernos Estados-nación, pero a costa del exterminio genocida de las poblaciones aborígenes.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, globalización...”, 21-65.

Ese pero, en el que se reconoce que la condición de posibilidad de tal triunfo (excepcional en América) es, en apariencia, lo que hace toda la diferencia y el rasgo que distancia al discurso de los postulados eurocentristas al respecto. Sin embargo, al final, la consecuencia es la misma (y admitida de igual modo): aunque tuvieron que recurrir al genocidio de las poblaciones negras e indígenas (lo mestizo es ambiguo,<sup>63</sup> en tanto no se define quiénes lo integran), los Estados blancos de América llegaron a cristalizar su experiencia histórica como verdaderas sociedades nacionales, como Estados-nacionales en toda la extensión del término.

El segundo significado importante desprendido del pasaje anterior es que, si al final resulta cierto que los Estados-nacionales blancos fueron los triunfantes en el proceso de constitución de su carácter nacional, ¿eso quiere decir que ahí no opera la colonialidad del poder como el vector conducente del sentido histórico de esas poblaciones, como el eje a partir del cual se articulan la totalidad de las dimensiones de la vida cotidiana de sus sujetos individuales y colectivos? Después de todo, ¿no es el propio discurso el encargado de reiterar una y otra vez que ahí en donde opera la colonialidad del poder no es posible hablar de una sociedad ni democrática ni nacional?, ¿significa ello que, como Argentina,

<sup>63</sup> Hasta aquí, la única aproximación a una definición de lo mestizo es ofrecida por Quijano a través de la referencia al sexo: “los invisibilizados eran la abrumadora mayoría de la población de América Latina tomada en su conjunto, y su universo subjetivo, sus modos de relación con el universo, demasiado densos y activos como para ser simplemente ignorados. Y, por otra parte, al mismo tiempo que la promiscuidad y permisividad sexual de los cristianos católicos no cesaba de producir y de reproducir una creciente población de ‘mestizos’ —de la cual una proporción muy importante formó, desde fines del siglo XVIII en especial, los rangos de los dominantes—, las relaciones intersubjetivas (‘culturales’) entre dominantes y dominados fueron produciendo un nuevo universo intersubjetivo considerado igualmente ‘mestizo’, y en consecuencia ambiguo e indeciso, excepto, sin duda, en los extremos de ambas partes del poder”. Véase Aníbal Quijano, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, en *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, coord. de Oliver Kozlarek (Buenos Aires: Biblos, 2007), 141-142.

Chile y Uruguay sí son sociedades nacionales (erigidas sobre los cadáveres del genocidio indígena y negro), ahí la colonialidad del poder no existe, no es una relación social vigente?

Las preguntas, otra vez, no son azarosas: si en esas sociedades la colonialidad del poder se encuentra, para todos sus efectos, ausente, eso quiere decir que ahí, la sociedad nacional es en efecto democrática, dado que el principal factor de jerarquización, diferenciación y agrupamiento social es inexistente. El caso es, no obstante, que el discurso también reconoce (inclusive lo plasma de manera explícita en sus tipologías del moderno Estado-nación en América) que en casos como los de Chile, Argentina y Uruguay la redistribución del poder y de la producción y el consumo materiales se vio mermada por la instauración de regímenes oligárquicos (o similares y/o derivados). ¿Cuál es, entonces, la relación entre clase y raza, en esos casos en los que la primera es, de hecho, el vector que organiza a la población? Y, sobre todo, ¿en dónde quedan, en esa situación, la historia y la memoria en la definición del presente de esas sociedades?

Una cosa es segura, cualquiera que sea el caso, para el discurso

la descolonización es el piso necesario de toda revolución social profunda. Inclusive para un enérgico desarrollo del capitalismo en estos países se requeriría de esa revolución/descolonización, como lo demuestra el destino de esta región en la economía mundial y los inútiles e inconducentes proyectos y discursos actuales de “integración” de mercados, sea en el Pacto Andino o en el Mercosur.<sup>64</sup>

Y, en América, eso se traduce en revivir, actualizar y poner de plena vigencia “otro linaje histórico de la democracia, sin duda más universal y más profundo: la comunidad como estructura de autoridad, esto es, el control directo e inmediato de la autoridad colectiva por los pobladores de un espacio social determinado”.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, globalización...”, 21-65.

<sup>65</sup> *Loc. cit.*

## MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD

## I

Aunque visto en retrospectiva y, sobre todo, al ser una apuesta gnoseológica que coloca en el centro del debate la cuestión colonial, el discurso decolonial en ciernes parece apuntar todo el tiempo al reconocimiento de las colectividades y los individuos indígenas como el sujeto histórico por excelencia, en cada uno de sus específicos momentos de enunciación; la realidad es que, salvo pequeños destellos presentes en los primeros instantes de exploración sobre las formas organizativas de las comunidades indígenas de Perú, éste no suele recurrir a esas formas sociales en particular para arriesgar respuestas que le permitan afirmar la posibilidad de una modernidad alternativa con vocación universal (entendiendo lo universal no en el sentido en que lo hace el eurocentrismo).

Es, de hecho, hacia sus últimas intervenciones enunciativas, alrededor del tránsito del siglo xx al xxi, pero con mayor insistencia en las proximidades del final de la primera década de éste, que en verdad recentra su mirar en las formas sociales indígenas para hacer de ellas el asidero intelectual y práctico a partir del cual le es posible matizar la extensión y la recurrencia de sus intervenciones alrededor del diagnóstico sobre la genealogía de la colonialidad (aunque sin nunca abandonarlo) para concentrar ahora sus esfuerzos en la elaboración de alternativas al orden de cosas imperante en América.

Y, la verdad sea dicha, es que tal viraje no es para nada inesperado dado el contexto político que América transitaba en esos años, en especial en lo concerniente a la organización política de las colectividades indígenas a lo largo y ancho de la región. En ese sentido, por ejemplo, la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en México, a principios de 1994, ocupa en el orden de su discurrir una suerte de posición disruptiva, sin duda, que al final es lo que hace que comience a decantarse por el análisis de las implicaciones que tal levantamiento indígena tiene

en la historia de larga duración de la colonialidad del poder en México y América.<sup>66</sup> Pero no sólo, pues, además, ese mismo evento es lo que lo arrastra por el sendero de identificar paralelismos, analogías, similitudes, etc., entre lo que el levantamiento zapatista significaba para la descolonización efectiva y real del poder, de la cultura y del saber, en México, y el impacto que éste llegase a tener en la multiplicidad y la diversidad de imaginarios propios del resto de colectividades indígenas habitando América.

Es en esa línea de ideas, asimismo, que los casos de las presidencias de Alejandro Toledo, en Perú, y Lucio Gutiérrez, en Ecuador, a principios del siglo, y sumadas a la trayectoria política (en ese entonces ya en franco ascenso) de Evo Morales, en Bolivia, más allá de las profundas e insalvables diferencias que existían entre los tres personajes, en términos de su biografía personal, intelectual, ideológica y política, así como sus plataformas políticas y proyectos de gobierno, al discurso se le presentaban como los primeros síntomas de la crisis de los patrones históricos de la colonialidad del poder en América que, además, tenían en la figura del indígena con carrera en la política y posiciones gubernamentales en el andamiaje estatal la respuesta, la personificación y la materialización más claras, de lo que ya desde entonces vaticinaba que sería, con grandes probabilidades de éxito, la respuesta antisistémica desde la cual provendría, en los años por venir, el arrastre hegemónico de las formas de vida indígenas en la dirección y el control del Estado, el gobierno y la política americana.

Los casos de esos tres personajes, además, venían a representar algo así como la otra cara de la moneda de lo que en México implicaba el alzamiento del EZLN, de tal suerte que, colocando a ambos registros uno a un costado del otro, en suma, observaba, ya desde el primer lustro del siglo XXI, que aquello que en esos cuatro casos era apenas perceptible, y aún muy complejo y denso (política e históricamente) como para ser desentrañado y dimensionado

<sup>66</sup> Véase Aníbal Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina”, *Tareas*, núm. 119 (2005): 31-61.



en toda su magnitud sobre la marcha, o a apenas unos años de distancia de sus irrupciones, en realidad no por novedoso y aun intelectualmente inasible, daba cuenta de que en el lado oculto de la historia, en los subsuelos de la política y la cultura americanas, se hallaba en germen una fuerza revolucionaria con todo el potencial para hacer de la descolonización del poder, del saber y la cultura, su principal eje de acción, completando así lo que en otros contextos pasados y presentes no había sido posible.

Y es que, en efecto, ¿qué tienen en común, después de todo, Morales, Toledo y Gutiérrez? Para el discurso, así, en la pura abstracción, en realidad casi nada.

son, por supuesto, actores políticos de primer plano en sus respectivos países, pero el primero es un economista, el segundo es un militar y el tercero es un trabajador agrícola y sindicalista, y como al mismo tiempo corresponden a muy distintas opciones y representaciones políticas —Gutiérrez tiene un genérico discurso nacional-popular, Morales se presenta como socialista y antimperialista, mientras que Toledo se adhiere al capitalismo neoliberal y probablemente es el principal aliado de George W. Bush en América del Sur— allí parecería terminar toda comunidad entre ellos. Sin embargo, si se fotografieran juntos la respuesta sería, visiblemente obvia: los tres tienen rasgos faciales acentuadamente “indios” o, si se quiere, de “cholos” o de “mestizos aindiados”, un dato “racial”.<sup>67</sup>

¿Y qué tiene ello que ver con el levantamiento del EZLN en México? De nuevo, en abstracto, prácticamente nada, pero comparten el dato no menor de que, al igual que las tres personalidades políticas en cuestión, los integrantes individuales del EZLN también se caracterizan por tener rasgos fenotípicos propios de sociedades indígenas, esto es, les es común el mismo dato racial. ¿Qué significa esto? Un rasgo que es una obviedad en la manera de abor-

<sup>67</sup> Aníbal Quijano, “Notas sobre ‘raza’ y democracia en los países andinos”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. ix, núm. 1 (2003): 53.

dar la cuestión indígena, por parte del discurso, en este específico momento de enunciación, es que a lo indígena lo toma por una abstracción a partir de la cual comparaciones como las anteriores (entre las tres figuras de la política officiosa americana, y entre ellas y el zapatismo en México) no únicamente se hacen posibles, sino que, además, dan cuenta de que el ser indígena, al margen de todas las demás determinaciones que atraviesen a dicha subjetividad, en espacios-tiempos definidos, es, en y por sí mismo, una identidad antisistémica, una suerte de exterioridad o de excepción a la regla que, en el acto de irrumpir y/o de moverse (no necesariamente de manera intempestiva) en las mismas estructuras en las que lo hacen los no-indígenas, ahí, su sola condición lo hace ser ya, de facto, un sujeto descolonizador del poder, el saber y la cultura en el seno mismo de las estructuras estatales modernas y sus andamiajes gubernamentales respectivos.

Por eso, en el ejemplo de Morales, Toledo y Gutiérrez, a pesar de las agudas diferencias que distancian a cada uno de los demás, el solo hecho de ser indígenas ya los hace copartícipes de la misma trayectoria y sentidos históricos: reflejos, por igual, de la misma crisis, y en esa medida, respuestas, en cada caso, idénticas para cada uno de los contextos en los que habitan. Son, después de todo, indígenas que, en las sociedades en las que desempeñan sus labores y en las cuales viven su cotidianidad, lograron hacerse presentes en espacios, en instituciones, procesos y dinámicas (políticas, económicas, culturales, sociales, históricas, etc.), que a lo largo del tiempo le fueron prohibidos, justo, a las colectividades indígenas, de los cuales ellas fueron expulsadas, proscritas, pues su uso, su control, su dominación, su administración, le fue reservada, a partir de la lógica de la colonialidad, a los sujetos no-indígenas, en general, y a las poblaciones blancas, en particular.

La relevancia del dato racial compartido por los tres personajes en cuestión, en ese sentido, es que lo racial, en y por sí mismo, es “un dato pleno de significación”.<sup>68</sup>

<sup>68</sup> Quijano, “Notas sobre ‘raza’...”, 53.

En efecto, si se tratara de, por ejemplo, Francisco Morales Bermúdez, Jorge Rodríguez Lara y Hugo Banzer, la obvia respuesta sería que los tres fueron dictadores militares, en Perú, Ecuador y Bolivia, respectivamente. O si de Alan García, Rodrigo Borja y Gonzalo Sánchez de Losada, la correspondiente respuesta sería, probablemente, que son expresidentes “socialdemócratas” de los mismos países. Es decir, en ninguno de estos ejemplos lo obvio apunta a que son “blancos” o “no-indios”, no implica “raza” / “color”. De ese modo, tal obviedad se carga de un sentido que no se hace patente en seguida y que requiere ser indagado. Allí podría residir una de las claves, quizás la que permitiría salir del laberinto de la democracia en los países andinos.<sup>69</sup>

La significación, pues, es que en cada caso se trata de un indígena, y lo indígena, por ser tal, sin tomar en consideración el cúmulo de contradicciones que se encuentran implicadas en la sujetidad, la identidad y la subjetividad, es, de suyo, una reacción en clave de exterioridad a las tendencias y los sentidos dominantes de la colonialidad, vía la resolución del nudo problemático al que el discurso, históricamente, constantemente, ha apelado como la respuesta más radical, más inmediata, potente y revolucionaria de desestructuración de la lógica colonial: la democracia, en su ejercicio a través de la ciudadanía plena y la consecución de la representación de la multiplicidad y la diversidad social dentro de esa totalidad que es el Estado-nación moderno.

Ecuador, Perú, Bolivia, y México, salvando las respectivas diferencias entre cada caso, son tributarios de dos rasgos comunes: *a*) sus sociedades nacionales son, del conjunto que conforma América, las que cuentan con el mayor número de colectividades indígenas dentro de los límites político-administrativos de cada Estado-nación, y *b*) sus sociedades nacionales son, asimismo, los cuatro mayores ejemplos de esfuerzos descolonizadores de los que se tenga memoria en América, pues en cada una de ellas se desarrollaron movimientos revolucionarios, con posterioridad a la

<sup>69</sup> Quijano, “Notas sobre ‘raza’...”, 53.

independización formal de sus Estados, respecto de sus metrópolis europeas; y en cada caso, esas revoluciones, potenciadas por la participación de sus poblaciones indígenas, fueron derrotadas, restituyendo en todo su esplendor la vigencia y la operación de la lógica colonial dominante.

En 1952 se produjo en Bolivia la más radical revolución de toda la historia latinoamericana, y las nuevas relaciones de poder afectaron fuertemente la colonialidad del sistema de dominación. Pero esa revolución fue tempranamente contenida y derrotada por sucesivos golpes militares entre 1964 y 1973, apoyados política y materialmente por el principal Estado imperialista, Estados Unidos. Por eso, aunque cambiada y debilitada, la colonialidad del patrón de poder pudo sostenerse y continuar. En Perú, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, durante el proceso de urbanización de la sociedad y de la migración rural-urbana, una masa creciente de “indios” se re-identificaron como “cholos” y se convirtieron en los más activos agentes del cambio social y político en dirección a la democratización de la sociedad y la nacionalización del Estado. Desde fines de los 50 del siglo xx lograron desmontar la servidumbre en el campo y comenzaron a conquistar alguna representación política, aunque parcial y no sistemática, en el Estado [...]. En Ecuador, desde fines de los 60, una dictadura militar estimuló la modernización capitalista del patrón de poder, pero sin alterar la clasificación “racial” de la población. Debido a eso, desde la derrota de los movimientos “campesinos” por la tierra durante los 70 y 80 del siglo xx, la población dominada decidió asumir su identidad “racial”, organizarse como “indígena” en todo el país y desafiar las bases mismas del patrón de poder.<sup>70</sup>

Ahora bien, al recurrir a tales experiencias históricas, el discurso extrae dos consecuencias importantes de cada una, en términos de sus implicaciones para pensar la cultura y sus reconfiguraciones en el presente de América, en clave decolonial. La primera de ellas es

<sup>70</sup> Quijano, “Notas sobre ‘raza’...”, 55-56.

que, en efecto, son las movilizaciones de las identidades indígenas las que, de alguna manera, fueron y siguen siendo aún hoy, en el tiempo-espacio presente, las portadoras del espíritu y la potencia descolonizadora del poder, el saber y la cultura en la región. Sus fracasos o sus derrotas son, por eso, la prueba de la revitalización de la lógica colonial en el continente, y sus victorias, aunque parciales, el más claro ejemplo de que aspirar a un mundo descolonizado no sólo formalmente, sino de la racionalidad colonial en su raíz, no es una quimera intelectual ni, mucho menos, una utopía en el burdo sentido de la palabra. Y, en segundo lugar, extrae una perspectiva que aquí es, de hecho, particular del discurso, toda vez que procura distanciarse de la que, desde su posición enunciativa, es la tendencia dominante en el abordaje, la problematización y la intelección del movimiento indígena: aquella postura que “se refiere al tema de la identidad, aunque más bien como una demostración de la infinitud del discurso sobre la cultura, la multiculturalidad, la hibridez cultural, etc., en fin, de la siempre creciente familia de términos que envuelven la cuestión de la identidad para mantenerla lejos de la cuestión del poder”.<sup>71</sup>

Ambas consecuencias son, por supuesto, de suma importancia por méritos propios. Sin embargo, por lo que respecta a la segunda de ellas, lo interesante y lo realmente fundamental que hay que observar es que, sin profundizar más en el tema, hace una declaración de principios respecto de las distancias que separan a su propuesta de análisis de aquellas que, en aquel contexto, eran dominantes tanto en los estudios poscoloniales cuanto en los estudios culturales, dos apuestas gnoseológicas que, si bien es verdad que en América son producto de una genealogía bastante compleja y produjeron una historia de contactos, aportaciones, apropiaciones, intercambios, etc., con otras formas discursivas, acá, en el discurso decolonial aparecen colocadas al margen e incluso en situaciones de abierta divergencia y oposición con el enunciar del discurso decolonial.

<sup>71</sup> Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones...”, 32.

Así pues, el nervio más profundo de esa segunda consecuencia es en realidad una crítica a las posturas políticas, las perspectivas teóricas y las formaciones discursivas que en América históricamente se han centrado en hacer de la identidad una cuestión de política de la identidad, sin llegar nunca (o en la minoría de casos) a enmarcar el problema identitario en América y de América dentro de los límites mucho más amplios —y a su juicio más importantes— de los problemas del poder, del control del aparato de Estado, de su dirección, de la participación en el andamiaje gubernamental que le es privativo, de la representación y la participación en uno y en otro en condiciones de horizontalidad con las capas poblacionales no-indígenas. De ahí que la cuestión de la interculturalidad, entendida —como lo hace— a partir de lo que “significaría un cambio del mundo dirigido por ellos [por los indígenas] para todos los demás habitantes de este mundo”,<sup>72</sup> comience, transite y se agote, por necesidad, en el replanteamiento de la relación del actual movimiento indígena con el Estado-nación moderno, y con la democracia, pero no en la pura abstracción, sino en el campo de significación de la colonialidad del poder, del actual y aún vigente patrón de poder que domina en el mundo desde hace quinientos años.

¿Qué es, entonces, lo indígena, ese ser, esa esencia en la cual se concentran las mejores expectativas de cambio de la realidad capitalista contemporánea?, ¿quién es ese sujeto histórico, en apariencia tan fácilmente reconocible, pero cuya nominación, la categoría con la que se lo nombra, en realidad apunta a una diversidad y una multiplicidad de significados y caracterizaciones? En las pocas ocasiones en las que el discurso se atreve a ofrecer una categorización de lo indígena y del indígena mismo en cuanto sujeto histórico-social concreto, éste parte de esclarecer que lo que se mienta con el término de indígena en efecto no es unívoco, pero no por ello deja de ser posible delimitar, por lo menos, dos acepciones. Por un lado, “los que hoy se autoidentifican como

<sup>72</sup> Quijano, “Notas sobre ‘raza’ y democracia...”, 56.

‘indígenas’ en vez de ‘indios’;”<sup>73</sup> y por el otro, “aquéllos otros que admiten ahora identificarlos como ‘indígenas’, ‘nativos’, ‘aborígenes’ u ‘originarios’”.<sup>74</sup> En ambos casos, no obstante, la sujetidad a la que se refiere es exactamente la misma “si se trata del lugar de su nacimiento o, incluso para una inmensa mayoría, si se trata de la ‘antigüedad’ —de lo ‘aborigen’, pues— parcial o total, de su linaje familiar. Esto es, desde esa perspectiva todos y cada uno de cualquiera de ambos lados caben, exactamente, bajo los mismos calificativos identificatorios”.<sup>75</sup>

¿Cuál es el propósito, en ese caso, de precisar la distinción entre unos y otros, si al final terminan siendo una y la misma cosa de acuerdo con un criterio de sucesión biológica? La distinción entre unos y otros está dada por la relación que en cada caso se sostiene con lo no-indígena, en general y con lo europeo en particular. La precisión realizada, así, pierde todo carácter de absurda arbitrariedad y en realidad se presenta en toda su dimensión, en toda la extensión de sus consecuencias, toda vez que hace aparecer a lo indígena frente a la mirada del observador contemporáneo como una identidad, una subjetividad y una sujetidad cuya naturaleza es, de hecho, relacional (en relación): en tensión, contradicción y conflicto con ese otro elemento de la ecuación que es el europeo (acá entendido por completo como un sinónimo de blanco).

En América, por eso, las cuestiones referidas al debate de lo ‘indígena’ no pueden ser indagadas, ni debatidas, sino en relación con la colonialidad [sic] del patrón de poder que nos habita, y desde esa perspectiva, pues fuera de ella no tendrían sentido. Es decir, la cuestión de lo “indígena” en América y en particular en América Latina, es una cuestión de la colonialidad del patrón de poder vigente, al mismo título que las categorías “indio”, “negro”, “mestizo”, “blanco”.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones...”, 32.

<sup>74</sup> *Loc. cit.*

<sup>75</sup> *Loc. cit.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, 34-35.

La idea de fondo en tal juicio es reconocer que si lo indígena no significa lo mismo en las diferentes geografías y tiempos históricos que coexisten en la realidad social contemporánea, entonces, su identificación y problematización en América, por oposición a lo que pudiese ocurrir o no en otras latitudes, en otras comunidades o sociedades nacionales, tiene que darse a partir del reconocimiento de que aquí, en este espacio-tiempo específico, el ser-indígena conjuga de manera simultánea el ser-europeo, el ser-blanco, de tal suerte que, por fuera de esa relación, debatir cualquier cuestión sobre el movimiento indígena en América (inclusive en países como Bolivia, Perú, Ecuador y México, con grandes estratos poblacionales indígenas), pierde su sentido y reduce al absurdo la cuestión, a una mera abstracción. En ese sentido, para el discurso:

no es complicado entender que, en todos los contextos donde el control inmediato del poder local no lo tienen los “blancos” ni lo “europeo”, el término “indígena” no tiene la misma significación, ergo tampoco las mismas implicaciones. Así, en el sudeste de Asia, en India, Indonesia, Filipinas, en los países situados en la antigua Indochina, quienes son identificados como “indígenas” y han terminado aceptando tal identificación, así como quienes los identifican de ese modo, no mientan para nada ninguna referencia con lo “europeo”, con lo “blanco”, en suma, con el colonialismo europeo. [...] Tales poblaciones son oprimidas, discriminadas, despojadas de sus recursos, sobre todo ahora en tiempos de la “globalización”, por los otros grupos no “blancos”, ni “europeos” (por lo mismo, tan “nativos”, “aborígenes” u “originarios” como los otros) que en esos países tienen hoy el control inmediato del poder, aunque sin duda asociados a la burguesía “global” cuya hegemonía corresponde a los “europeos” y “blancos”.<sup>77</sup>

La afirmación no es menor. Si se la toma al pie de la letra, no muy en el fondo, esa distinción que en otras ocasiones aparecía

<sup>77</sup> Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones...”, 35.



en la confrontación entre el carácter particular de América en el funcionamiento del capitalismo y la modernidad, respecto de las otras áreas periféricas de la economía-mundo (África y Asia), conduce a pensar que, en efecto, la colonialidad del poder existe sólo ahí en donde el fenotipo blanco (el color de la piel) es de hecho el elemento dominante en una sociedad. Sólo así se comprende que al abordar la experiencia colonial de Asia observe en ella que ahí la colonialidad del poder tiene lugar apenas en la dimensión de las relaciones internacionales entre las sociedades periféricas y las centrales, y no ocurre así en lo que respecta al funcionamiento y las dinámicas propias del interior de una sociedad nacional, delimitada por los estrictos, pero abstractos, márgenes jurídico-administrativos de la estructura estatal.

Los cruces con los abordajes del colonialismo interno, fructíferos y fervientes alrededor de los años sesenta del siglo xx, por ejemplo, son aquí bastante explícitos, a pesar de que en reiteradas ocasiones el discurso se encargó de aclarar que la denominación de colonialidad (en lugar de colonialismo) se debía, justo, a la necesidad de diferenciar lo que aquellos discursos ponían de relieve en sus intervenciones y lo que él consideraba que era una dimensión por completo diferente del colonialismo. Al respecto, una de las razones por las cuales acá tampoco aparecen referencias explícitas a las discusiones del colonialismo interno, aunque implícitamente el problema de fondo en ambas perspectivas sea compartido, es que, cuando explora los casos asiáticos, parte del reconocimiento de que en esas geografías ni lo indígena significa lo mismo que en América ni sus reivindicaciones son las mismas que en esta región porque son grupos poblaciones pertenecientes al mismo estrato originario, endógeno (o no exótico) aborígenes los que se encargan de explotarlos, de dominarlos y someterlos al arbitrio de sus intereses.

Así pues, algo que comienza a quedar claro ya desde esta intervención analítica es que la categoría de colonialidad, la lógica del funcionamiento y la vigencia del fenómeno como tal, así como los términos empleados para designarla, no son extrapolables a otras

relaciones sociales, económicas, políticas, culturales, históricas, que no sean las de las relaciones de explotación, dominación y conflicto entre lo estrictamente blanco/europeo y lo estrictamente no-blanco/no-europeo, en su relacionalidad por cuanto indígena. Hablar de o referir a relaciones de coloniaje entre miembros de una misma agrupación o categoría social, en ese sentido, se vuelve una imposibilidad, más aún hacerlo de colonialidad en esas mismas coordenadas, o en actos de extrapolación de la noción de colonialidad a grupos o categorías sociales en los que uno de los elementos que componen la ecuación no es distinguible como blanco/europeo, al margen de que no sean grupos o categorías idénticas: la explotación de un indígena por parte de un mestizo, por ejemplo, no estaría fundada, en esta línea de ideas, en la lógica de la colonialidad del poder, pues, en los hechos, para el discurso, uno y otro son tan aborígenes, originarios o nativos como el que más.<sup>78</sup>

Si se la piensa con más detenimiento, además, tal afirmación también conduce a replantear lo que el colonialismo en sí mismo significaría, en una lectura histórica de larga duración, pues si la problemática indígena y, por lo tanto, la de lo colonial, no es cognoscible en términos de colonialidad del poder entre colectividades indígenas entre sí, por qué, entonces, a lo largo de sus intervenciones y momentos enunciativos el discurso procura esclarecer una y otra vez las distancias que separan a las relaciones y las dinámicas de coloniaje anteriores a la americanidad y las que se sucedieron después de ella. Allá, en ese remoto pasado de las interacciones entre Europa (la Europa por analogía geográfica en un tiempo en el que ella misma aún no es inventada), Oriente Medio, Asia y África (también por analogías geográficas), la idea del colonialismo sí es aplicable (aunque su fundamento y propósitos, de acuerdo con la lectura del discurso decolonial, sean distintos a los del colonialismo clásico después de la americanidad):

<sup>78</sup> Véase Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación* (México: Siglo XXI, 1969).

la esclavitud en América no es una prolongación de las esclavitudes previas, que fueron muy heterogéneas. La esclavitud entre los aztecas era un asunto de guerra y ritual, no de explotación. La explotación en el Mediterráneo, la llamada explotación clásica, no tenía el mismo propósito que en América. La de aquí fue deliberada e intencionalmente organizada para producir mercaderías para el mercado mundial. La servidumbre no es una prolongación de la servidumbre del medioevo del Centro Norte de Europa. La de aquí fue deliberadamente constituida para producir mercaderías para el mercado mundial.<sup>79</sup>

Y, sin embargo, en el tiempo-espacio presente, ni una ni la otra son fenómenos y relaciones inteligibles como coloniales entre identidades indígenas, ya sea que así se asuman ellas, con independencia de una denominación excéntrica o por apropiación del nombre impuesto.

Ahora bien, si la particularidad del problema indígena en América es que éste es impensable sin referirse a la relación de las poblaciones aborígenes con las europeas, ¿de qué va, entonces, la solución a la colonialidad? De acuerdo con el discurso:

para ser resuelto requería, simultáneamente, ya que por su naturaleza el cambio en una de las dimensiones implicaba el de cada una de las otras: 1) la descolonización de las relaciones políticas dentro del Estado; 2) la subversión radical de las condiciones de explotación y el término de la servidumbre; 3) y como condición y punto de partida, la descolonización de las relaciones de dominación social, la expurgación de “raza” como la forma universal y básica de clasificación social.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> Aníbal Quijano, “El fracaso del moderno Estado-nación”, en Irene León (ed.), *La otra América en debate: aportes del I Foro Social Américas* (Quito: Foro Social Américas, 2006), 68.

<sup>80</sup> Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones...”, 38-39.

Después de todo, en los poco más o menos doscientos años que les llevó a las sociedades americanas construir sus propios Estados-nacionales, luego de sus respectivas gestas de independencia formal respecto de sus metrópolis, las identidades nacionales que emergieron de ese largo andar fueron establecidas por las minorías blancas/europeas que se dieron una nueva identidad (la mexicana, la peruana, la boliviana, la ecuatoriana, etc.), motivo por el cual las identidades indígenas nunca estuvieron representadas en esas nuevas nacionalidades.

El problema que emerge acá, no obstante la anotación anterior, es que ahora las ambigüedades siempre presentes en lo concerniente a la determinación de lo mestizo se hacen patentes de nuevo, pero en esta ocasión a través de la reiterada denuncia de la asimilación, la europeización y el blanqueamiento al que se sometieron las colectividades indígenas ahí en donde la respuesta a la nacionalización de la sociedad no fue el exterminio, como en Chile, Uruguay, Argentina.

Y lo cierto es que es un problema no porque el reconocimiento, la visibilización y la denuncia sistemática de las perniciosas consecuencias que tuvieron las políticas asimilacionistas y las violentas dinámicas a partir de las cuales éstas fueron llevadas a cabo en América, a lo largo de dos siglos de vida formalmente independiente de estas sociedades no sea en verdad necesario para trabajar una memoria, un saber y una identidad descolonizada. Lo es, antes bien, porque el recurso al que se apela es al de la “des-indianización”.<sup>81</sup> Desindianización (o desindigenización), en este sentido, que resulta problemática porque en el recurso que se hace de ella desaparece el carácter relacional de lo indígena, en el que tanto énfasis pone el discurso para pensar las alternativas culturales en América, y es sustituido por un esencialismo identitario en el que el problema de raíz no es tanto ni en primera instancia la denuncia de la imposición, del sometimiento y el paternalismo a través de los cuales se consiguió en mayor o en menor medida, de

<sup>81</sup> Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones...”, 42.

acuerdo con la geografía de la que se trate, la asimilación de las colectividades indígenas a las no-indígenas, sino que es, por lo contrario, el rechazo a la posibilidad del abandono de la identidad indígena en absoluto, de su reconfiguración, de su relaboración, de su cambio, su transformación, su mutación, de manera plena, autónoma e independiente. Es decir, porque la denuncia, más que dirigirse a las formas de su realización, se dirige al contenido mismo y a la propia idea del cambio.

Así, por ejemplo, sobre el problema de la imposición, reconoce que:

el asimilacionismo cultural es la política que se ha procurado sostener desde el Estado, a través del sistema institucionalizado de educación pública. La estrategia, por lo tanto, ha consistido y consiste en una “asimilación” de los “indios” en la cultura de los dominadores, que suele ser también mentada como la “cultura nacional”, a través de la educación escolar formal, sobre todo, pero también por el trabajo de instituciones religiosas y militares. Por eso, en todos estos países, el sistema educacional pasó a ocupar un lugar central en las relaciones entre “indio” y no “indio”. La educación escolar fue inclusive mistificada y mitificada en ambas partes, y no hay duda de que, en países como México o Perú, más en el primero después de la “Revolución mexicana”, de todos modos, en ambos más que en los demás países, fue un mecanismo de des-indianización subjetiva, cultural si se quiere, de una parte, no desdeñable de la población “india”. Un elemento importante en dicha estrategia ha sido también la apropiación de las conquistas culturales de las sociedades que fueron conquistadas, destruidas y sus poblaciones colonizadas, transmitido como orgullo de lo “inca”, de lo “azteca”, “maya”, etc., en una palabra, de lo “indio” anterior a la colonización.<sup>82</sup>

Allí se encuentra presente, por lo tanto, la denuncia a las formas de experimentación y realización del cambio identitario, vistas en

<sup>82</sup> Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones...”, 42.

toda su magnitud como dinámicas que se valen de la violencia, de la sujeción, de la explotación, la jerarquización y la imposición. El problema de fondo, sin embargo, no es ese. La discusión está en el otro extremo de la ecuación entre el contenido y la forma, en lo que desindianizar significa en y por sí mismo, con independencia de la manera en que se lleve a cabo. ¿Qué significa, pues, desindianizar a una población?, ¿qué significa el que lo indígena deje de ser indígena?

Partiendo del estudio de una experiencia histórica propia de Perú, el discurso toma a las dinámicas de cholificación de la sociedad (esto es, a lo cholo) para ejemplificar y explicar lo que significa ese dejar de ser indígena. De acuerdo con su lectura del fenómeno en cuestión:

en el Perú fue donde, sin duda, el proceso fue más temprano, más rápido y más abarcador. Eso implicó la des-indianización de la identidad y de la autoidentificación de una parte mayor de la población “india”, su traslado a las ciudades, a actividades vinculadas al salario y al mercado, e inclusive en el mundo rural, mucho más que a las campesinas del período precedente. Ese específico proceso de des-indianización fue denominado de “cholificación”. [...] Fueron ellos los que formaron el nuevo contingente de asalariados industriales y comerciales urbanos, levantaron un nuevo movimiento sindical, cuya gravitación en el debate político nacional fue muy importante hasta la crisis de mediados de la década de 1970, y conquistaron decisiones legislativas que les permitían negociar con algunas ventajas la venta de su fuerza de trabajo. Fueron ellos los que poblaron el aparato estatal de educación en todos los niveles, obligando al Estado a su rápida ampliación. Ellos poblaron las universidades estatales formando un nuevo y más amplio movimiento de estudiantes universitarios, con consecuencias profundas para el país, comenzando por la ampliación brusca de nuevas capas medias, que se reclutaban precisamente en esa población. Ellos, más que nadie, poblaron las “barriadas” peruanas, que han llegado a albergar más del 70 por ciento de la población

urbana del Perú y que han llegado a significar la experiencia social, cultural y simbólica central del último medio siglo xx peruano.<sup>83</sup>

Las consecuencias que se desprenden de dicha lectura, como se observa, son múltiples, son diversas y de enorme trascendencia para desentrañar los nervios profundos de la lectura de la cultura que hace el discurso decolonial en este momento de enunciación. Así pues, en primer lugar, el rasgo que más llama la atención de la problematización propuesta en torno de lo cholo en el Perú es que lo indígena deja de ser tal en el momento en que se integra a la masa salarial urbana, es decir, cuando el indígena transita del campo a la ciudad, cuando se integra, además, en las actividades comerciales de la urbe, cambiando, con ello, de régimen de percepciones, para entrar en los circuitos del salario, y cuando, derivado de esa incorporación, las poblaciones indígenas en vías de dejar de serlo encuentran canales de colaboración y organización colectiva como las ofrecidas por el sindicalismo. En seguida, el indígena deja de ser indígena, también, cuando su incorporación a las instituciones del Estado le permiten el acceso a los canales educativos de ese Estado y lo llevan de su condición de explotación a ensanchar las capas propias de las clases sociales medias. De ahí, en tercer lugar, el veredicto:

durante medio siglo, la población que se des-indianizó, se apropió de e hizo positiva la derogatoria identificación como “chola” y/o como “mestiza”, no ha hecho sino aumentar en proporciones y en presencia e influencia en todos los ámbitos de la sociedad peruana, incluido por cierto el mundo rural donde habitan, minoritariamente, los que son aún identificados como “indios”, aunque no es seguro que ellos acepten ya esa identificación. Y es improbable que la población “chola” regrese a la identificación como “india”.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones...”, 46-47.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 47-48.

Nótese, al respecto de los dos pasajes anteriores, que no deja de ser problemático lo que el discurso en realidad está implicando en el análisis de la desindianización: lo indígena aparece aquí como una identidad unívoca, cuyo sentido se mienta, además, de manera unidireccional, pues lo indígena, para ser tal, tiene que ser, necesariamente, lo indígena definido por la relación de éste con lo no-indígena en el marco de la colonialidad del poder. Esto es, la prerrogativa que el discurso sí reconoce y valida en otras geografías de la periferia, en las que la identidad indígena llega a serlo por fuera de la colonialidad del poder, acá es una opción que desde el origen aparece cancelada, lo cual sólo significa que la resemantización o resignificación de lo que significa el ser indígena es una imposibilidad histórica, epistemológica y ontológica en América. De esa apostura (velada y oculta por el rebuscamiento argumental a partir del cual es expuesta la idea misma) da cuenta la frase con la cual cierra el segundo pasaje aquí citado: la condición y la identidad del indígena es esa suerte de sustancia o esencia de la que, si se sale o abandona, no se regresa jamás.

Fuera de toda consideración queda, pues, el cuestionar la posibilidad de la permanencia de la identidad indígena aún en los casos en los que se experimentan las condiciones enlistadas con anterioridad para caracterizar a las dinámicas de desindianización. Más aún, lo que queda de fondo es el reconocimiento de que la desindianización es el resultado de la participación de las colectividades y las individualidades indígenas de las dinámicas de la vida moderna en las urbes, en las instituciones del Estado-nación moderno y de su economía moderna. El riesgo que se corre con aceptar acríticamente tal postura es, por lo tanto, que las poblaciones indígenas quedan atrapadas en sus usos y costumbres (y cuanto más próximas a los usos y costumbres antecoloniales o inmediatamente posteriores a la colonización de América mejor), impedidas de toda posibilidad de apropiarse de aquello que la modernidad eurocentrista y el capitalismo moderno han producido y que en los hechos les beneficia para el desarrollo y continuidad de sus dinámicas sociales, políticas, culturales, económicas, históricas, etc., propias.



¿No es, acaso, eso lo que se pone de manifiesto cuando se condena la apropiación que hicieron las poblaciones cholas de la denominación cholo? ¿Y no es, en esa misma línea de ideas, el problema que se halla en las profundidades de la larga marcha de la apropiación del nombre de América (nuestra América) por parte de aquellas sociedades que, conscientes de que el nombre fue fundado e inventado por el hecho colonial originario, no por ello renuncian a él, sino que antes bien, se le apropian para representar con él, por él y a través suyo la identidad que en el tiempo-espacio vigente reivindican como suya? ¿O es que sólo la vuelta, el eterno retorno a los nombres y las identidades antecoloniales son en y por sí mismas decoloniales?, de ser así, ¿en dónde deja dicha apreciación a aquellas comunidades (incluidas las indígenas) que, sin dejar de observar el trauma de la colonización como tal, y a los productos que de ella emergieron (como los nombres y las identidades contemporáneas) como las marcas de una especie de pecado original, deciden apropiarse del nombre, la identidad y la historia no como algo exógeno a lo que hayan de asimilarse o ante lo cual tengan que mimetizarse, sino como el reconocimiento de un estar-situado que no es, de hecho, inteligible salvo por el recurso a la intelección del hecho colonial en cuestión y sus efectos en el tiempo-espacio?, ¿les deja en la condición de simples identidades alienadas, enajenadas de su verdadera y real identidad, originaria, nativa, aborígen? ¿Por qué, además, habría que pensar a la identidad indígena como algo de lo que se sale, y que una vez estando fuera de ella, únicamente la idea del retorno hace sentido, cuestiona la enajenación y el alienamiento, pero es, aun así, una imposibilidad ontológica?

Habitar la contradicción, la dualidad o la multiplicidad, la diversidad intrínseca a toda unidad en apariencia delimitada y bien definida es, en ese sentido, uno de los rasgos más característicos del discurso decolonial naciente. Y la cuestión es que las dificultades que esa percepción de la singularidad identitaria acarrea se hacen cada vez más visibles, costosas y pesadas, como un lastre, en la medida en que las ambigüedades que inundan su reticencia a abordar

las determinaciones (que no las delimitaciones) del mestizaje se hacen cada vez más grandes y densas y cobran mayor presencia. ¿Qué hacer, por ejemplo, respecto de esas segundas, terceras o cuartas generaciones de un linaje familiar indígena que al alejarse cada una de ellas más del origen de esa identidad nativa no por imposición, sino por voluntad, no por enajenación ni alienamiento, sino por convicción de principios aceptan el distanciamiento y transmutan sus formas culturales, sus contenidos identitarios con aquéllos que no son propiamente indígenas?, ¿cómo resolver, por otro lado, la misma situación cuando fue la generación originaria, primera, la que por la violencia y la imposición fue sometida a la reconfiguración de sus formas y contenidos culturales e identitarios, pero las siguientes ya no?

Sintomático de estas problemáticas es que, aunado a lo anterior, el discurso tiende a abrir líneas de resolución por la vía de la determinación de lo mestizo, del mestizaje cultural e identitario a partir, justo, de la reproducción biológica de un linaje familiar en cuestión, indicando que cuando se produce una cruce de razas (esa invención de la modernidad que no tiene ningún sustento biológico, pero de la que se vale el discurso para definir a una raza mestiza), por ejemplo, entre un indígena y un blanco/europeo, el resultado de dicha mixtura es un individuo mestizo. ¿De ahí habría que derivar la aceptación de que la depuración del linaje racial originario, el dato racial nativo, en cuestión, es directamente proporcional a la progresión conseguida en la reproducción de esa línea familiar a partir de cruces entre individuos mestizos, como en los siglos del colonialismo clásico pretendió impulsar la compresión europeísta de las castas y, en el presente, lo hace la ingeniería genética, a través del mapeo del genoma humano y de la identificación de los conjuntos de genes originales de cada raza? Dicha sea la verdad, el discurso no llega a tanto, y ni siquiera parece acercarse a tales conjeturas (sería la negación absoluta de todo cuanto ha discurrido hasta este momento de enunciación). Sin embargo, el primer peldaño de tal arquitectónica sí se halla presente en sus intervenciones, y en este específico punto de partida sobre el mestizaje, en particular.

Si se piensa, esta toma de posición en un recorrido más amplio por las bases epistemológicas de su propio discurrir, además, lo primero que salta a la vista es que el binarismo, la lógica de las dicotomías mutuamente excluyentes a las que tanto critica con insistencia para denunciar la racionalidad de la modernidad y sus efectos de colonialidad en el mundo, a lo largo de la historia, se halla, de hecho, presente en esta misma problematización, entre lo mestizo y lo indígena.

Ahora bien, sostener la tesis contraria, por otro lado, no quiere decir que cualquiera que hoy decida declararse un indígena aymara, nahua, mapuche o maya, sólo por el hecho de hacerlo, en efecto pase a ser parte de esa identidad. Partir de principios así, en el contexto presente, ha conducido desde diferentes registros intelectuales y culturales a militar en favor de políticas de la diferencia y de la identidad que, a través de la mercantilización neoliberal, sostienen que si se es parte, por ejemplo, de un rito chamánico en algún pueblo mágico de México, como entre los wixárika, de manera constante, permanente, sistemática, a lo largo de un periodo determinado de tiempo, en alguna medida, el consumidor de esas experiencias llega a identificarse como parte de la cosmovisión, la identidad y la cultura wixárika. Algo similar ocurre, más a menudo y con mayor profusión, en la adopción del lenguaje para sustituir términos que se perciben como modernos por otros un tanto más originarios de América. Llamarle Pachamama al medio-en-torno, así, se ha convertido en una práctica constante que, se supone, apunta a la reivindicación de la sujetividad de la madre Tierra en su multiplicidad de ecosistemas, aunque en la vida cotidiana del consumidor de esa política del lenguaje no haga otra cosa que negar material y simbólicamente el nervio de esa postura ontológica.<sup>85</sup>

Si se les presta atención, en ambos extremos de la relación lo que se halla es, de hecho, el mismo principio de intelección,

<sup>85</sup> Véase Johannes Neurath, “Ser más que uno”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 828 (2017): 34-41.

en cualquiera de los dos casos de raigambre colonial: lo indígena, tanto en la postura del discurso decolonial cuanto en el reverso de esa posición, relativa a la puesta en juego de una suerte de asimilación inversa, esto es, en la supuesta conversión de lo mestizo o lo blanco en parte de las identidades indígenas contemporáneas, se presenta como una exterioridad a una modernidad entendida como una totalidad que es, en y por sí misma, “un proyecto imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistemicida y depredador compulsivo de la naturaleza”<sup>86</sup> que no únicamente tiene todo el potencial para desindianizar a toda aquella individualidad o colectividad que sea absorbida (por la fuerza) o que se deje seducir (por voluntad) por su lógica, sino que, además, sólo tiene como alternativa a todos sus perniciosos efectos en la realidad contemporánea a las epistemologías y las ontologías del comunitarismo indígena. De tal suerte que, en el primer caso, lo que se presenta es la apuesta por el arrojarse-fuera de la modernidad, mientras que en el segundo argumento lo hace la apuesta por la integración en una forma social que se presupone exterior al orden de cosas vigente.

Al respecto, sobre esta problemática, el discurso comienza a mostrar signos de variación en el orden de su discurrir. Y es que si bien es verdad que el tema de la nacionalización del Estado-nación moderno se mantiene presente entre sus principales núcleos de discusión, también lo es que la centralidad de lo comunitario, de las autonomías regionales y las colectividades sociales existiendo al margen del Estado, sin el Estado e incluso en contra del Estado-nación moderno, empieza a ser cada vez más evidente. Un ejemplo de lo anterior es que, con anterioridad a este específico momento de enunciación, las referencias al carácter plurinacional del Estado son nulas, pero acá —cuando, además, el ejercicio historiográfico del discurso se desplaza hacia la narración de las continuidades presentes entre las diversas etapas o fases de organi-

<sup>86</sup> Santiago Castro-Gómez, *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2019), 11.

zación de las poblaciones indígenas en las geografías andinas—,<sup>87</sup> la problematización sobre esa forma particular del Estado es recurrente, presentándola como una alternativa viable para resolver los problemas de la democracia, la ciudadanía y la representación, ya no a través de la exigencia de la nacionalización del andamiaje estatal, sino por medio de su reorganización a partir de los principios de la multiplicidad, la diversidad y la pluralidad de naciones cohabitando el mismo espacio territorial.

Lo comunitario y su trascendencia, así, emerge en el orden del discurso desde el instante en el que éste concede que la globalización y la neoliberalización de la vida cotidiana en América no hicieron más que producir:

el debilitamiento del estado, su visible des-nacionalización e inclusive su re-privatización en muchos países de la región, procesos todos que cortan, precisamente, las conquistas de las poblaciones de origen o de identidad ‘india’, educación y salubridad públicas, servicios urbanos, producción y protección de empleo asalariado, no solamente han dejado a sectores amplios de los dominados y explotados de América Latina sin referencia de apelación para sus demandas y necesidades, ahora mayores y más premiosas que nunca antes en los últimos doscientos años. [...] Por eso, después de más de tres décadas de esos procesos, sectores crecientes de la población popular de América Latina y dentro de ellos los ‘indios’, han aprendido o están rápidamente aprendiendo que tienen que encontrar maneras no sólo de no vivir del Estado, sino de vivir sin o contra el Estado.<sup>88</sup>

En última instancia, si las concesiones del discurso con la posibilidad autonomista y comunitarista son tan elevadas, a pesar de su profunda lealtad a velar por el análisis de la nacionalización de las estructuras estatales en América, a partir de su diversidad, ello se debe, en gran medida, a que es ese fracaso en y del Estado-nación

<sup>87</sup> Aníbal Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones...”, 31-62.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 49-50.

moderno lo que históricamente (o por lo menos en las últimas dos décadas del siglo xx y las primeras dos del xxi) ha conducido a las colectividades indígenas a articularse, a reivindicar el control de la autoridad pública dentro de los márgenes territoriales de sus respectivas comunidades, a partir de sus dinámicas y procesos políticos privativos y, sobre todo, a que en América se extienda un movimiento, un espíritu de reidentificación de las poblaciones indígenas con su identidad indígena originaria. En ese sentido, aunque para el discurso es claro que “la ‘comunidad indígena’ fue una creación de las autoridades coloniales en el siglo xvi [fungiendo de] sede y refugio de las poblaciones ‘indias’ no inmediatamente servilizadas”,<sup>89</sup> su utilidad y su aceptación como alternativa por parte de éste, en el análisis del movimiento indígena contemporáneo, es que en él se evidencia un acto de resistencia en el que es posible rastrear las que quizá son las mejores experiencias históricas en América del ejercicio efectivo de la democracia y la representación para sociedades que la larga marcha del colonialismo y la colonialidad siempre mantuvieron al margen.

Sin duda por eso, ante todo, a despecho de su origen colonial, la “comunidad indígena” provee ahora a las poblaciones de campesinos y de desocupados, informales, de origen “indio” y luego a profesionales e intelectuales del mismo origen, de las banderas ideológicas anticoloniales tanto respecto del problema nacional, como de la democracia.<sup>90</sup>

Aunque no queda del todo claro que así sea, un rasgo que llama la atención es que el discurso, por primera vez, se atreve a abandonar, a relegar o mantener en suspensión, de cuando en cuando, al lenguaje de la decolonialidad, a las sujetidades pensadas en términos de razas y a los colores de piel asociados a ellas para leer la realidad americana posterior al primer lustro del siglo xxi

<sup>89</sup> Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones...”, 51.

<sup>90</sup> *Loc. cit.*

y zanjar responsabilidades sobre la crisis en sujetidades concretas. En esa línea de ideas, por ejemplo, es que se inscriben sus intervenciones en las que procede a diagnosticar la situación por la que atraviesan las sociedades americanas luego de poco más o menos tres décadas de auge neoliberal en todo el continente. Ahí, sin ir tan lejos, los sujetos sociales, políticos, históricos, culturales, etc., que predominan no son ya los blancos/europeos, por un lado, y los no-blancos/no-europeos, por el otro, sino que, por lo contrario, son las burguesías (sin determinaciones raciales) y las capas medias y trabajadoras las que hacen acto de presencia como los actores centrales del relato armado por el discurso.

Es en ese sentido, de hecho, que al hacer el balance de la región el discurso se refiere a los “grupos burgueses”, la “burguesía nacional”, la “burguesía local”, la “burguesía compradora” o la “burguesía financiera globalizada”, para identificar a los sujetos históricos alrededor de los cuales gravita el destino de América, de una parte, y a los “trabajadores”, los “trabajadores del campo”, la “fuerza de trabajo”, los “trabajadores desempleados”, los “trabajadores urbanos”, los “trabajadores rurales”, los “trabajadores informales” o a los “trabajadores latinoamericanos”, en general, de la otra, para caracterizar la situación de América, desde principios de los ochenta del siglo xx hasta ya avanzada la primera década del siglo xxi.<sup>91</sup> Más aún, son intervenciones discursivas en las que, por primera vez desde que el corpus teórico de la colonialidad del poder se cristalizó en su lectura de la realidad global, que el discurso no regresa fielmente sobre sus pasos y sobre la definición y descripción de la perspectiva de la colonialidad del poder para dar cuenta de la enorme cantidad y la complejidad de los problemas por los que atraviesa América: yendo desde “la continuada y creciente polarización social de la población”<sup>92</sup> hasta “la creciente

<sup>91</sup> Aníbal Quijano, “El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 10, núm. 1 (2004): 75-97.

<sup>92</sup> Quijano, “El laberinto de América...”, 76.

ocupación militar del territorio latinoamericano por las fuerzas armadas de Estados Unidos”,<sup>93</sup> pasando por:

la reprivatización social del Estado, [...] la recolonización del control de los recursos de producción y de capital en su conjunto, [...] la expansión de la resistencia popular y la deslegitimación del neoliberalismo, [...] la acentuación de la inestabilidad política, pero aun con el voto como mecanismo de alternancia de gobiernos [y] un proceso de nueva subjetivación social o constitución de nuevos sujetos sociales.<sup>94</sup>

Y es que, si bien es cierto que el dato podría parecer fútil, o sin mayor significado y trascendencia alguna que el puro recurso a un lenguaje que en un contexto específico y para un problema en particular (con fuerte tintes economicistas), como lo es el estudio del neoliberalismo, resultaba más pertinente que el hasta ahora desarrollado desde la perspectiva de la decolonialidad del poder, la realidad es que, en verdad, el cambio supone todo lo contrario. Después de todo, si hay un rasgo que a lo largo de su genealogía decolonial caracteriza al discurso, ese es el esfuerzo permanente de renunciar al análisis de la relación capital/trabajo como la determinante o la hegemónica en cualquier explicación sobre el tiempo-espacio presente de América, sustituyendo tanto al crisol mismo como al lenguaje que lo posibilita por una transcripción ambos a la perspectiva y el lenguaje decolonial. La genealogía del propio discurso comienza así: por el embate directo en contra de aquella visión y de aquel lenguaje de extracciones marxistas. Y es tan sólida la posición que al respecto adopta en esa tarea que las referencias a uno y otro, a lo largo de casi veinte años, son mínimas, incluso nulas en aquellas intervenciones en las que la explicación de la matriz económica era la cuestión central. Por eso, ahora que se presenta esta suerte de retorno a ambos recursos

<sup>93</sup> Quijano, “El laberinto de América...”, 79.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 76-78.



el gesto se siente justo como eso, como un retorno a la negación que posibilitó la genealogía decolonial en primera instancia.

Más aún, un rasgo interesante en esta manera de replantear los problemas de la región es que en el uso que hace del lenguaje marxista, partiendo de algunos de sus puntos de apoyo intelectivos más sólidos, busca explicar, justificar y legitimar su mayor afinidad por alternativas indígenas en las que esas coordenadas de lectura, en particular, resultan no ser tan comunes en el seno de dichas colectividades ni para comprender la realidad en la que existen ni para zanjarle alternativas liberadoras. Es decir, el discurso, acá, traduce el código de lectura de la realidad de las comunidades indígenas a un código que, en los orígenes de su genealogía, se le presentaba como la negación del saber indígena, de su política, de su cultura e identidad, prácticamente en los mismos términos en los que lo era (lo es) el capitalismo neoliberal. Pero no sólo, pues de ello hace parte, también, la posición que adopta el discurso respecto de la triada de tendencias y sentidos históricos que, a la vuelta del siglo, en la primera década del siglo XXI, se da en el contexto americano: a) “la propuesta de un capitalismo nacional”,<sup>95</sup> b) la defensa de “la plena legitimidad y la necesidad de la continuación del neoliberalismo”,<sup>96</sup> y c) la de un:

heterogéneo universo [de movimientos caracterizados por su] desconfianza en la experiencia y en las propuestas del socialismo realmente existente, su virtual ruptura con la experiencia estaliniana y el estalinismo de tales socialistas [que comienzan a ser vistos] por muchos de sus críticos, y aún por sus propios actores, como una prolongación de un indeterminado y aún no discutido anarquismo.<sup>97</sup>

En esa línea de ideas, pues, a la primera tendencia correspondrían las experiencias históricas recientes de los ejemplos de la

<sup>95</sup> Quijano, “El laberinto de América...”, 82.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 84.

Venezuela presidida por Hugo Chávez Frías; la del Brasil bajo el mandato de Luiz Inacio da Silva; la de la Argentina en el gobierno de Néstor Kirchner; la de Bolivia presidida por Evo Morales; el Uruguay del Frente Amplio e, inclusive, el México del Partido Acción Nacional, no por la postura de este bloque político en particular, sino por el desplazamiento del priismo hacia ese campo ideológico.<sup>98</sup> En la segunda vertiente, por su parte, se hallarían las fuerzas políticas de diversos países, buscando recobrar el lugar que, desde su perspectiva, les fue usurpado por el progresismo americano. Y en el tercer lugar, estaría incluida una multiplicidad y una diversidad de movimientos, de la cual se desprende que éste sea percibido como una tendencia amorfa en la que el único rasgo definible y empíricamente comprobable sería su exigencia encaminada a la consecución de una vida sin poder alguno.

Ahora bien, sobre el primer caso, la crítica o el balance que hace el discurso de los regímenes políticos de capitalismo nacional es importante porque permite comprender, en este momento de enunciación, un sutil, pero no por ello banal, desplazamiento sobre la viabilidad y la aceptación de la realización de un capitalismo nacional, democrático en América a manera de respuesta frente a la crisis por la que atraviesa la región, pero que impera en el resto del mundo. Y es que, en efecto, si a lo largo de su genealogía una de las críticas a las que más intervenciones le dedicó es aquella que tiene que ver con la crítica y la negación de todo capitalismo de Estado, con rasgos nacionalistas, como respuesta a la crisis (por ser una derivación igual de aberrante que el estalinismo o el socialismo realmente existente), acá, por lo contrario, la posibilidad de constituir un capitalismo nacional que además sea democrático se presenta en todo orden de ideas factible, apenas con el inconveniente de que dicho experimento chocaría con los

<sup>98</sup> Sobre el caso de México, la historia reciente de esta nación terminará por demostrar que en este país la tendencia y el sentido históricos dominantes fueron exactamente los opuestos a aquél señalado por Quijano. Y lo que es más certero del caso es que esa contrariedad fue impulsada por la fuerza política en la que Quijano contemplaba la realización del progresismo de corte nacional.

intereses (evidentemente) de la burguesía (en sus escalas planetaria, regional y local).

¿Qué entiende, pues, por democracia y/o sus derivaciones (democrático) en este momento de su discurrir? La respuesta no es clara, porque por lo general remite a las ideas que de una y otras ofreció a lo largo de su historia como discurso decolonial (a pesar de que el cambio de significado y de implicaciones presente respecto de esos otros desarrollos es patente). Sin embargo, dos cosas quedan claras. La primera es que

el cambio histórico necesario para lograrlo sería tan profundo que implica en realidad una revolución. Y tampoco parecen estar a la vista, en el corto plazo, las condiciones y las fuerzas sociales y políticas que pudieran llevar a cabo un proceso de ese carácter y de esa orientación.<sup>99</sup>

Y la segunda es que “las únicas fuerzas sociales y políticas que están en curso de constitución, si se desarrollan y se hacen efectivamente fuertes como para disputar el control del poder en esta sociedad, probablemente se orientarían más a la producción democrática de una sociedad democrática”.<sup>100</sup>

En este sentido, es notable que la idea de conseguir una democratización del capitalismo en sus unidades nacionales es asimilada con la idea misma de la revolución. Y lo es, no tanto y no sobre todo porque la presencia de las unidades nacionales como unidades de estudio en y por sí mismas se mantengan inalteradas, sino, antes bien, porque ya la sola idea de hacer de cualquier escala de realización del capitalismo una unidad democrática en sí misma es una antinomia que obvia por completo que la democracia, entendida como redistribución de los recursos de producción, del ingreso y de la participación de las personas que conforman una colectividad en la vida productiva, sin poner en cuestión la forma

<sup>99</sup> Quijano, “El laberinto de América...”, 94.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 94-95.

en la que se realiza el valor en el capitalismo, sólo es concebible, justo, dentro de los márgenes de reproducción del valor abstracto que moviliza a la concentración, centralización y acumulación de capital.

En eso, las terceras vías, la socialdemocracia y el progresismo americano son apuestas idénticas, pues si bien es verdad que en cada caso se llega a conseguir una mayor movilización social de los estratos sociales que componen a una determinada colectividad, no lo es menos que el costo que se paga (que se pagó y se sigue pagando) al decantarse por tales opciones va desde el ofrecer respiros de izquierda al sistema cuando éste atraviesa por periodos de contracción o recesión hasta el reactivarlo y el prolongar su existencia cuando la lógica de su funcionamiento alcanza nuevos límites de agotamiento, pasando, sin duda, por los senderos de la agudización de la subordinación y la dependencia estructurales, aunque en la dimensión de la política (en la diplomacia, por ejemplo) se gane un mayor grado de autonomía relativa.

Del segundo punto, sobre fuerzas sociales y políticas que están en curso de constitución, por su parte, lo que es rescatable es que la división entre materialidad e idealidad (entre la idea y la materia), siempre presente en el discurso cuando se trata de avanzar sobre la elucubración de alternativas al capitalismo moderno, adquiere una nueva consistencia (que ya se observaba como destellos en ocasiones anteriores). Y lo es, también, por dos razones. En primera instancia, porque, de nueva cuenta, dando muestras de una total distorsión de las premisas que sostienen al discurso crítico de Marx, afirma que toda crítica a las formas en que se organiza y realiza la producción de la vida material son, *per se*, críticas eurocentristas: incapaces de pensar a la realidad material como el producto de la subjetividad humana, de la conciencia del mundo y de la voluntad de hacer de la humanidad.<sup>101</sup> Así pues, la conciencia social en esas críticas, afirma, “no produce la existen-

<sup>101</sup> Véase Aníbal Quijano, “‘Solidaridad’ y capitalismo colonial/moderno”, *Otra Economía*, vol. II, núm. 2 (2008): 12-16.

cia social. Pero puede servir para cambiarla”,<sup>102</sup> lo cual, desde su perspectiva, constituye una *contradictio in terminis*, toda vez que, si se entiende que la conciencia social no crea realidad alguna, se sigue de ahí que aquello que no es capaz de crear la realidad sí lo sea para cambiarla (pues todo cambio supone la creación de alguna novedad o alternativa).

No hace falta ir más allá de esa aseveración para poner aún más de manifiesto el profundo subjetivismo que embriaga al discurso decolonial, colocando a la conciencia por encima y por enfrente de las relaciones materiales de los individuos tanto en la producción de las formas sociales de la vida cuanto en el cambio de éstas.

Llama la atención que, de acuerdo con este diagnóstico, si de algo da cuenta la tendencia cada vez más creciente del capitalismo a reducir la proporción de las relaciones salariales alrededor del mundo, respecto de las otras formas de control y explotación del trabajo, es de la evidencia de su propio colapso, producto de una lógica de acumulación, concentración y centralización de capital que no hizo otra cosa que minar los fundamentos mismos de funcionamiento del sistema en todas sus escalas, sin llegar a comprender en profundidad que, incluso antes de la Guerra Civil Europea (GCE), tiempo-espacio en el que el discurso sitúa a dicha tendencia decreciente de las relaciones salariales, esa trayectoria era ya observable y necesaria para la supervivencia de la economía-mundo. Es decir, el discurso no alcanza a asir la idea de que no es la primacía cuantitativa de las relaciones salariales la que hace del capitalismo lo que es, sino que lo es su centralidad (aunque se dé en una magnitud relativamente menor a otras, como la pequeña producción mercantil, las actividades de subsistencia o la percepción de rentas).

Y es que, en efecto, aunque históricamente la tendencia de las masas poblacionales se ha orientado por la integración al sistema como masas proletarizadas (asalariadas) porque ello significa

<sup>102</sup> Quijano, “‘Solidaridad’ y capitalismo...”, 14.

percibir mayores ingresos, la tendencia de sentido contrario, de los empleadores por reducir permanente y sistemáticamente los sueldos y salarios al mínimo ha sido, de hecho, la dominante. De ahí que, si el discurso tuviese razón, “sería difícil explicar por qué, luego de cuatrocientos o quinientos años, la proporción de trabajadores proletarios no es más alta de lo que es”.<sup>103</sup> Pero no sólo eso, pues, además, sería igual de difícil explicar, desde una lectura histórica de larga duración que no se centre en los ciclos inmediatos de las coyunturas económicas, por qué el resultado de esa disputa entre las dos presiones opuestas es el de “un lento aunque firme incremento, una tendencia secular que se acerca a su asíntota”.<sup>104</sup>

Todos estos datos y consideraciones, en consecuencia, no serían relevantes (más allá de la exposición de una sistemática incompreensión por parte del discurso del funcionamiento del capitalismo en cuanto totalidad social: el único universal abstracto-concreto en la historia de la humanidad), si de ello el discurso no extrajese la consecuencia de que es ahí, en ese intersticio creado por la reaparición de formas no salariales de control y explotación del trabajo en el capitalismo, en donde se hallan algunos de los basamentos más importantes y firmes con los que contará la humanidad, en los tiempos por venir, para hacer viables y efectivas formas de intercambio no-capitalistas, inventadas, generadas y movilizadas a partir de la pura voluntad subjetiva, de modo deliberado y diseñado, como:

- a) organización de la producción, del intercambio o distribución, y reproducción;
- b) asociada[s] a la comunidad como estructura de autoridad colectiva;
- c) a la igualdad social de los individuos dentro de la diversidad y de la heterogeneidad de identidades individuales y colectivas;
- d) por consecuencia, a la horizontalidad de las relaciones entre los individuos de todas las identidades, comenzando con las

<sup>103</sup> Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Trad. de Carlos Daniel Schroeder (México: Siglo XXI, 2006), 56.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 56.

diferencias entre los sexos y las sexualidades; e) a relaciones de uso y de reproducción con los otros seres vivos; y f) en fin, a una cultura de corresponsabilidad en la existencia del universo.<sup>105</sup>

Quizá valdría la pena hacer notar que, aunque en estos términos no se presentan de manera explícita conceptos propios de un juicio de valor falso, superficial u oportunista, en otras palabras, concepciones moralinas, no por eso deja de ser clara la intención del discurso de presentar a esa supuesta tendencia dominante de la desalarización de las masas trabajadoras como el velo que oculta formas de dominación, de control y de explotación de la vida cotidiana de las personas más perversas, más deleznable o moralmente reprobables, como lo son la esclavitud y la servidumbre —en pleno crecimiento en el contexto actual debido a que el capitalismo “ya no produce ni producirá más empleos ni más salario”—,<sup>106</sup> evidenciando, a su vez, que “los deseos y las necesidades de poder y de lucro de los controladores de este poder son cada vez más ilimitados y perversos”.<sup>107</sup> De ahí proviene, de hecho, su reiterada insistencia por clasificar a la globalización como una contrarrevolución planetaria cuyo rasgo primordiales la reapropiación de todas las victorias hasta entonces conseguidas por las masas trabajadoras.

¿Por qué calificar, no obstante, de contrarrevolución, de reapropiación y de reprivatización a esta fase del capitalismo, partiendo del entendido de que éste ya no produce ni producirá trabajo asalariado, si, hasta aquí, para el discurso, la historia del capitalismo moderno es un *continuum* de quinientos años en los que nunca se llegó a conseguir la plena realización de una revolución anticapitalista, o la sucesiva fundación de una sociedad (en cualquier escala) no-capitalista? La pregunta parece tramposa, pero en realidad apunta a mostrar que si para el discurso el tiempo-espacio presente tiene la forma de una contrarrevolución capitalista

<sup>105</sup> Aníbal Quijano, “‘Solidaridad’ y capitalismo colonial...”, 15.

<sup>106</sup> Aníbal Quijano, “Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo”, *Estudios Latinoamericanos*, núm. 25 (2010): 28.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 29.

global, eso sólo hace sentido y cobra ese significado si, a su vez, del lado opuesto de la ecuación, en la cara oculta de la moneda, todos los procesos y las dinámicas que propició la acumulación, concentración y centralización del capital, hasta principios de los años sesenta del siglo xx (como el ensanchamiento de los estratos asalariados y proletarizados), fueron, en verdad, desplazamientos o movimientos de revolucionamiento de las condiciones de vida de las personas, conquistas que ahora están al borde de su extinción.<sup>108</sup>

Pero ¿revolucionamiento en qué sentido? No, por supuesto, en el que es posible hallar, por ejemplo, en las tesis sobre la gran transformación, en las que las disputas por los derechos laborales, a pesar de ser enfrentamientos dentro del marco y de los límites del capitalismo y de sus reglas de operación y vigencia, suponen enclaves de resistencia, puntos de apoyo y de defensa de la sociedad frente al capital.<sup>109</sup> No hace falta ir más allá en este argumento para apreciar que el paralelismo no es con esas tesis, sino con algunas recepciones del discurso crítico de Marx (y con el discutir de Marx mismo, en ciertos pasajes de su obra), respecto de la apreciación de que la lógica de funcionamiento del capitalismo también pone en juego, además de todas sus perniciosas consecuencias, el desarrollo y el desdoblamiento de la sociedad, de sus fuerzas productivas y de sus capacidades de liberación de la explotación.

En donde ese rumbo ya no se sigue, sin embargo, es en el aterrizaje del análisis en la primacía que confiere el discurso a las

<sup>108</sup> A esta idea Quijano la acompaña con un interesante desplazamiento discursivo del colonialismo como relación social fundamental en la escala internacional, por la recuperación del imperialismo como eje central de las formas de relacionamiento entre los centros y las periferias. Recuérdese, después de todo, que ya desde el comienzo de su genealogía, cuando trataba de distinguir a la colonialidad del colonialismo y el imperialismo, este último término fue abandonado por completo en cada intervención y discusión abierta por su discurrir. Véase Quijano, "Des/colonialidad del poder...", 27-30.

<sup>109</sup> Véase Karl Polanyi, *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Trad. de Graciela Chailloux Laffita y Fausto José Trejo (México: FCE, 2017).



sujetidades indígenas, toda vez que, desde su perspectiva, éstas son las colectividades a las que les corresponde la propiedad originaria de la diversidad de recursos de los que dispone el planeta, esto es, habida cuenta de que ellas son las propietarias de las condiciones de posibilidad de la vida misma, no únicamente de la suya, sino de la del resto de comunidades (no-indígenas) y de la totalidad de la multiplicidad de formas de vida que cohabitan el planeta Tierra. Pero también, en gran medida, debido a que, al gozar de esa condición, y debido a sus saberes más originarios (no alienados o subsumidos por el eurocentrismo), abrevan de un tiempo mítico, anterior al colonialismo y a la expansión del capitalismo alrededor del mundo; son las sujetidades mejor preparadas para resguardar la supervivencia de esos recursos, para racionalizar su uso no de conformidad con una razón/racionalidad instrumental, sino, antes bien, persiguiendo un sentido histórico de liberación universal para toda la humanidad.<sup>110</sup>

En efecto, de acuerdo con el discurso:

a las luchas de los dominados y explotados del mundo industrial/urbano, por resistir al neoliberalismo globalizado [...] se suman ahora, en primer término, las luchas de los “indígenas” de todo el mundo [...] en defensa de sus recursos de sobrevivencia, que son precisamente los mal llamados “recursos naturales” desde la perspectiva eurocéntrica de “explotación de la naturaleza” (el agua, las florestas y el oxígeno, los demás seres vivos, las plantas alimenticias y medicinales, en fin, todo lo que los “indígenas” han usado, producido y reproducido por miles de años, y todos los materiales que permiten la producción de la existencia social). Por eso ahora los “indígenas” y, de modo creciente, todos los demás sectores de la población mundial, comenzando por la comunidad científica mundial y los intelectuales y profesionales de las capas medias, así como los trabajadores de todo el mundo industrial/urbano, están descubriendo que, dadas las tendencias des-

<sup>110</sup> Véase Aníbal Quijano, “Otro horizonte de sentido histórico”, *América Latina en Movimiento*, vol. xxxiii, núm. 441 (2009): 2-5.

tructivas del capitalismo actual, esos recursos de sobrevivencia de los “indígenas” son nada menos que recursos de la defensa de la vida misma en el planeta y que son, precisamente, los que el capitalismo colonial/moderno está llevando a la destrucción total.<sup>111</sup>

Ahora bien, discusiones relativas a las experiencias históricas de las que se tiene conocimiento, sobre las prácticas predatorias de las que también son capaces las colectividades indígenas, antes y después de la colonización de América, aparte, lo importante de ese aterrizaje argumental, que busca cerrar el círculo del nudo problemático en torno de las tendencias imperantes y las alternativas en el continente, es que, de nueva cuenta, lo indígena aparece sustancializado, convertido en una suerte de entidad espectral transhistórica en la que ese anclaje a un tiempo-espacio y un saber míticos le condenan a permanecer, a no mutar en absoluto, en el presente, pues de abandonar esas prácticas de uso y de reproducción milenarias, esto es, de dejar de ser indígenas, se corre el riesgo de que no únicamente su supervivencia en la era de la barbarie civilizatoria se extinga, sino que, además, con ella se iría la existencia del resto de la vida orgánica en planeta en su conjunto.<sup>112</sup>

## II

Tal y como es posible corroborar, a lo largo de las notas y consideraciones anteriores, en los distintos pasajes e intervenciones, en este específico momento de enunciación, dos de las nociones a las que más recurre son las de la crisis de sentido histórico y las del cambio de sentido histórico, dentro del marco de la crisis general de la colonial/modernidad.<sup>113</sup> ¿Qué significan una y otra?, ¿cuál es la importancia que tienen para pensar alternativas al orden de

<sup>111</sup> Quijano, “Des/colonialidad del poder...”, 29.

<sup>112</sup> Véase Quijano, “Otro horizonte de sentido histórico...”, 2-5.

<sup>113</sup> Hasta antes de este momento, la modernidad era pensada como modernidad/colonialidad. Sin embargo, desde que las subjetividades indígenas ocupan una

cosas vigente?, ¿por qué se vuelven tan importantes y recurrentes en las intervenciones del discurso? Quizá valdría la pena intentar arrojar alguna luz sobre ellas a partir de un par de ejemplos ofrecidos por Quijano para explicar una y otra noción.

Así pues, en una de sus intervenciones más importantes (aunque a menudo menos referenciadas por los estudios decoloniales), éste expresa:

¿Qué quiero decir con el problema del horizonte de sentido y de su crisis? Permítanme sugerir algo que parece banal. [...] ¿Qué había en el Norte a comienzos del siglo XVI? Si ustedes ubican su mapa geohistórico, geopolítico, geocultural, con toda seguridad van a encontrar que, en el primer tercio del siglo XVI, lo que llamamos hoy el Norte, no es que estuviera vacío de poblaciones, pero no era el asiento del poder y de la riqueza. Por el contrario, todo lo que tenía poder, todo lo que tenía riqueza, todo lo que tenía gran productividad, la sede de todo lo que después hemos aprendido con el nombre de las “altas culturas”, anteriores a ese momento, era el Sur. ¿Qué pasó después [...]? Una rápida, radical y violenta redistribución del poder, es decir, del control, no sólo de los recursos de producción de riqueza, sino, en primer término, de la configuración de las relaciones sociales y, como una poderosa forma de control de las relaciones sociales, una nueva intersubjetividad, un nuevo horizonte histórico de sentido.<sup>114</sup>

El pasaje es extenso, pero es excelso al cumplir el propósito de visibilizar dos problemáticas escondidas en el orden de su enunciación. Pero antes de pasar a su análisis, es importante observar, en estas palabras, que lo que se halla de fondo son dos términos de una misma operación intelectual: por un lado, desnormalizar lo que en el tiempo-espacio presente se cree saber de cierto y dado, de una vez y para siempre; y por el otro, la necesidad de hacer

---

posición hegemónica en el orden del discurso, cuando se trata de buscar alternativas, la denominación pasó a ser colonial/modernidad.

<sup>114</sup> Aníbal Quijano, “La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado”, *Revista Casa de las Américas*, núm. 250-260 (2010): 6-7.

transitar a América por el sendero de la invención de la historia, es decir, de la invención de un nuevo sentido común, de una nueva perspectiva sobre lo que las cosas fueron, han sido, son y tendrían que ser. En ambos términos, además, un elemento que es de suma importancia para despejar a la ecuación y resolver la tensión que une (al mismo tiempo que distancia) a uno y otro es el del reconocimiento de que, en los dos casos en cuestión, el momento de fundación de esos sentidos, la génesis de su naturalización como historia dada no tuvo otra condición de posibilidad que no fuese la de la pura arbitrariedad inventiva de algún sujeto histórico en particular. Invención de la nada que, a pesar de ello, logró revestirse de un velo de certidumbre y veracidad incuestionados e incuestionables.

Hay, en consecuencia, un genuino interés en poner sobre la mesa de discusiones un trabajo de la memoria histórica en el que se conjuguen y operen simultáneamente el olvido, el recuerdo y la invención. Es decir, no se trata de una falsificación de la historia, de dar por hecho aquello que en los hechos no existió o fue una imposibilidad histórica, sino de reconocer cierta indeterminación ontológica del ser-humano, su condición siempre irrenunciable de devenir algo distinto de lo que es y de lo que fue por nada más que su pura arbitrariedad.

Y es que, en efecto, piénsese, sin ir más lejos, en el ejemplo que ofrece el discurso sobre la división del mundo en norte y sur globales: un acto tan arbitrario, que de una marca en la arena, realizada por un colonizador europeo en América, se instauró como sentido común sobre la naturaleza humana en esas dos geografías. ¿No es, acaso, el reclamo profundo de esa anécdota el exigir al presente que con la misma arbitrariedad invierta los términos de referencia, o los cambie, los anule, los borre de la historia de la humanidad, etcétera? Sí lo es. Y si bien es verdad que es más plausible que la división del planeta entre norte y sur respondiese más a una dinámica sociológica determinada por la mayor potencia bélica y el eurocentramiento de la riqueza capitalista —asimilando ambas ideas: lo que en los hechos ocurría con la noción

misma de Norte—, antes que haber sido consecuencia de un acto individual en una isla de América (algo que el discurso sí reconoce, cuando afirma que toda división geográfica es un producto del poder, y no a la inversa), el punto importante sobre el que hace gravitar la discusión es que así como ese acto individual es un destello de voluntarismo, así también lo deben ser las apuestas que en adelante se piensen para superar el orden de cosas vigentes en el capitalismo moderno.

Ahora bien, respecto de la otra problemática puesta en perspectiva en el pasaje anterior, habría que señalar, en primera instancia, lo que esconde aquella denuncia del sentido común naturalizado sobre la idea de la conquista de América, debatiéndola a partir del presupuesto de la invención de dicha identidad. Acá, por supuesto, es importante hacer notar que el discurso decolonial en ciernes no es el primero (ni la apuesta más auténtica u original) en poner de relieve la tesis sobre la intención. A mediados del siglo xx, desde la historiología, por ejemplo, esa misma idea fue elaborada —con mayor detenimiento y precisiones históricas de las que jamás empleó el discurso decolonial—, para sacar a la luz que, en la conciencia de Europa (por analogía geográfica), la entidad geosocial que con posterioridad fue hecha América lo mismo se presentó ante ella como una exterioridad a la noción de mundo que se tenía que como una parte integrante de ese mundo, de pleno derecho, pero de naturaleza distinta; posiciones, ambas, que tuvieron que ser depuradas y llevadas a síntesis por medio de la reelaboración de esa propia conciencia y las imágenes y la memoria de la que ella se valía para realizar el mundo de la vida.<sup>115</sup> Más aún, tan profundo fue el cuestionamiento al saber vigente en ese momento de la historia y la conciencia europea, derivado de ese encuentro, que las tesis sobre el primer descubrimiento de América por parte del imperio chino, alrededor de

<sup>115</sup> Véase Edmundo O’Gorman, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (México: FCE, 1984).

1423,<sup>116</sup> si bien son plausibles, en el entendido de que no hay indicios históricos que lleven a pensar que dicha empresa no fuese posible (tanto por proximidad geográfica de ambas masas continentales, como por desarrollos tecnológicos navales o espíritus emprendedores en la población china), no alcanzan a explicar por qué, entonces, si ya se tenía conocimiento colectivo (o medianamente socializado entre la población) de la existencia de esa entidad, la ruptura gnoseológica del mundo de la vida, de la existencia misma en cuanto tal, fue tan amplia y tan profunda cuando las primeras exploraciones peninsulares llegan a tierras de América (por analogía geográfica). Después de todo, incluso si los navegantes peninsulares (lusitanos, genoveses, florentinos, castellanos, etc.) tenían conocimiento y estaban en posesión de parte o de la totalidad de los trabajos de chinos de cartografía de la masa continental americana (siendo impulsados por ese conocimiento previo a la navegación del Océano Atlántico con conocimiento de causa y de los resultados esperados), ese hecho, por y en sí mismo, no alcanza a agotar la transformación tan radical que se dio en el pensamiento y la ciencia europeos en el transcurso y posterior a la invención de la americanidad.<sup>117</sup>

En este sentido, volviendo al discurso decolonial, la idea que persigue, con la puesta en juego del trabajo de la memoria, es un principio gnoseológico que se parece mucho a la conclusión del discurso historiográfico: si América fue inventada de la nada una vez, ésta puede volver a ser inventada, o reinventada, en todo caso, a partir de una arbitrariedad originaria similar a la de su primera (y hasta ahora única) invención. Pero, más aún, si esto es válido para ella, también lo es para el resto de las identidades geosociales que habitan el planeta, de donde se sigue la apuesta

<sup>116</sup> Véase Enrique Dussel, “La China (1421-1800) (razones para cuestionar el eurocentrismo)”, en 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del “Mito de la modernidad”* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2008).

<sup>117</sup> Véase Edmundo O’Gorman, “América”, en *Historiología: teoría y práctica*. Selec. de Álvaro Matute (México: FCE, 2009), 115-154.

por hacer lo mismo con la identidad occidental, en general, y la europea, en particular.

Ahora bien, ¿en dónde está el problema, la falla, el error velado con dicha concepción? No está, por supuesto, en la afirmación relativa a la arbitrariedad de la invención histórica. Pero sí se enconde, no obstante lo anterior, en la lectura más de fondo y panorámica de las premisas que hasta acá ha venido sosteniendo de manera reiterada y sistemática el discurso para hacer de las sujetidades indígenas el sujeto político revolucionario, “anticapitalista y anticolonialidad del poder”<sup>118</sup> por antonomasia. Y es que, en efecto, si aquí, en el pasaje anterior, América es una invención de la colonialidad que emerge sólo después del hecho colonial (inexistente con anterioridad, por lo tanto), ¿por qué, entonces, el discurso vuelve una y otra vez sobre el argumento de la necesidad política de reconocer a las colectividades indígenas contemporáneas como una continuidad de aquellas poblaciones que no eran, por ningún motivo y en ningún sentido, identidades americanas? Todas las nociones que en el orden de su discurrir apelan a las ideas de origen, de originalidad y reoriginalización cultural, por un lado, y las que remiten al reconocimiento de la renuncia a esas identidad, a la asimilación o mestización, por el otro, abrevan de ese juicio que hace de lo indígena una continuidad de aquellas identidades, gradándolas, de acuerdo con la fidelidad con la que reproduzcan sus saberes y prácticas culturales, en una grilla de mayor o menor originalidad cultural india. ¿Por qué no considerar a esas poblaciones, por lo contrario, como mestizas ellas mismas, aun siendo indígenas? Proceder de tal manera, sin ir tan lejos, ayudaría a problematizar de otra manera la originalidad cultural y la identidad.

Es decir, el tema de fondo, por lo tanto, no es, *per se*, el anclaje de la memoria de ninguna identidad contemporánea en esas otras identidades arcaicas (arcaico no en sentido lineal del tiempo ni pretendiendo expresar un significado de atraso o de barbarie con

<sup>118</sup> Quijano, “La crisis del horizonte...”, 13.

la expresión). Todo sujeto histórico, individual y colectivo, por igual, es sujeto de esa indeterminación ontológica que lo hace capaz de trabajar mnemotécnicamente su propio ser, de conformidad con los puntos de anclaje históricos que elige para dar razón de ser, para legitimar, justificar, explicar o direccionar, etc., su presente. Sin duda, la discusión que se busca resaltar acá, en el orden del discurso decolonial, es la relación que establece entre lo indígena, las identidades antecoloniales, y lo mestizo en América. Y es que, en efecto, mientras que por un lado exige la reinención de la americanidad como otra identidad (una identidad en potencia), por el otro, no obstante, condena a las sujetidades indígenas no únicamente a seguir siendo lo que son y lo que han sido a lo largo de quinientos años de historia colonial, sino que, además, las aprisiona en la exigencia de ser las identidades históricas herederas del pasado antecolonial de América (el pasado no americano de América), y erigiendo sobre ese *continuum* transhistórico la responsabilidad de ser los guardianes de un saber anterior a la colonial/modernidad y al capitalismo, esto es, un saber y un ser (una epistemología y una ontología), *ex ante*, anticapitalista, anticolonial y antimodernidad. La única alternativa, de hecho y de derecho, de encontrar un afuera del patrón de poder vigente, de una alternativa al orden de cosas imperante.

Puestas así las cosas, es imposible no tener la impresión de que el verdadero reto de la invención y la amenaza del vacío identitario es en realidad para los mestizos no-indígenas (pues lo indígena es producto del mestizaje), pues a diferencia de los mestizos indígenas, ellos no tienen una fuente original a la cual asir su memoria: anclarla en el recuerdo de las culturas y las civilizaciones antecoloniales sólo implicaría usurpar un origen que no les corresponde, apropiarse de un pasado que no es el suyo, ni por derecho ni por tradición o continuación sanguínea. Resulta irónico, pero al suscribir la idea de que son las movilizaciones indígenas, sus propuestas y alternativas, la vía más radical y revolucionaria de eliminar al patrón de poder colonial/moderno, y al apelar a que los no-indígenas observen en esa situación, en sus dinámicas y



fundamentos, los puntos de anclaje para replicar esas experiencias y generalizarlas por fuera de la cotidianidad de la vida en las comunidades indígenas, el discurso apela, en el fondo, en sus propios términos y de acuerdo con la lógica de su discurrir, a la puesta en marcha de un efecto de recolonización, de despojo y de apropiación. Hay como una suerte de imposibilidad de pensar formas sociales no capitalistas y no coloniales sin tener que remitir a las condiciones de posibilidad de esas alternativas a la experiencia indígena.

La discusión, además, se vuelve un tanto más densa e indescifrable si a lo anterior se agregan las dos posturas adoptadas por el discurso, a lo largo de su genealogía, en torno de las formas de modernidad practicadas por las civilizaciones antecoloniales, en el sentido de que: *a*) hacia los orígenes de su discurrir, la imagen imperante que éste reproduce sobre aquellas es que en ellas ya se encontraban vigentes los fundamentos de una racionalidad histórica (racionalidad liberadora, no instrumental) contraria a toda dominación, a toda explotación y jerarquización de los miembros de la colectividad, y *b*) mientras que acá, en este otro momento de enunciación, las desigualdades, las jerarquías, la dominación, la explotación y el colonialismo son tan antiguos como la historia misma de la especie humana (de alrededor de doscientos mil años). En el primer momento, permea, pues, una suerte de idealización y romantización abstracta de las civilizaciones antecoloniales (rasgo que sirve al discurso para justificar y legitimar sus estudios sobre formas concretas de anticapitalismo, que habría que recuperar y actualizar al contexto imperante). En el segundo, por su parte, la conclusión se hace más ambigua: si esos rasgos también imperaban ahí, en el pasado antecolonial, ¿por qué su identidad-en-*continuum* resulta ser una experiencia histórica liberadora, guardiana de un saber ancestral en el que se encuentran codificadas muchas de las respuestas al capitalismo y a la colonial/modernidad?

Cualquiera que sea la respuesta a esa interrogante, una cosa es segura: para el discurso, si el sentido histórico dominante (aquel

que sostiene la naturalidad de las ideas sobre la conquista de América o sobre las distinciones entre el norte y el sur globales) se halla en crisis y, a la vez, un nuevo sentido histórico comienza a emerger, ambas tendencias son empíricamente verificables en las sociedades americanas —particularmente en aquellas de constitución población con mayorías indígenas— al poner de manifiesto que, entre mediados del siglo xx y la primera década del siglo xxi, las capas medias de la sociedad, los mestizos no-indígenas, pasaron del rechazo a la identificación de identidades y a su plena admisión, es decir, de la segregación de lo indígena como otredad a su integración como parte del orgullo nacional y de los contenidos constitutivos y constituyentes de la cultura y la identidad nacional. Y ese paso, de acuerdo con la lógica del discurso, “del ‘no hay nada en común entre nosotros’ al ‘todo eso somos nosotros’, tiene una dimensión democrática”.<sup>119</sup>

La sentencia es interesante porque da por hecho que la apropiación cultural que ejercen los mestizos no-indígenas sobre y alrededor de los contenidos culturales de los mestizos indígenas es una forma de democratización de las relaciones de poder y de desmoronamiento de las profundas divisiones y amplias distancias que se abren entre una identidad y otra, sin llegar a problematizar el tema más amplio del indigenismo y las políticas de nacionalización de la cultura y la identidad en las sociedades excoloniales. Pero lo es aún más porque obvia por completo que, en el periodo de tiempo en el cual delimita el tránsito de una posición a la otra, de la segregación a la identificación, la lógica de reproducción de la valorización del valor en el capitalismo atravesó por una suerte de mutación que lo llevó a privilegiar las políticas de la diferencia y la reivindicación de la subjetividad de la persona no únicamente como una válvula de escape que cumplía con el explícito propósito de despolitizar lo político,<sup>120</sup> de anestesiar el conflicto y

<sup>119</sup> Aníbal Quijano, “Reabrir cuestiones que parecían resueltas: una conversación con Aníbal Quijano”. *Hueso Húmero*, núm. 51 (2008): 9.

<sup>120</sup> Véase Slavoj Žižek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales: re-*

privilegiar la tolerancia y la comunión de intereses, sino, además, que tenía el objetivo de hacer pasar al propio sistema como un proyecto civilizatorio que a diferencia de todos los demás ensayos de su tipo, no tenía vocación totalizante.

Así pues, el juicio esgrimido por el discurso decolonial, en este sentido, refrenda una idea que ya destellaba, aunque con debilidad, en otras de sus intervenciones en el pasado: el problema de la sujetividad y de la identidad es reducido a un problema de subjetivación. Por eso, si el discurso observa que entre mediados del siglo XIX y principios del XX las relaciones intersubjetivas entre lo indígena y lo no-indígena mutaron, hasta cierto punto se reconciliaron y armonizaron en puntos de contacto específicos (se hicieron verdaderamente intersubjetivas), la trampa en la que cae el discurso es doble pues, por un lado, da por sentado el carácter revolucionario de esa dinámica, empujada sistemáticamente por el capitalismo para sobrevivir a las críticas totalizantes de su vocación totalizante; y por el otro lado ata a lo indígena a identidades antecoloniales, encarcelándolas en sus formas contemporáneas, pues lo no-indígena precisa de su existencia, de su presencia y reconocimiento en cuanto tales para ser lo que es y para salir de la lógica del capital, esto es, requiere de la reafirmación coagulada y sustancializada de su cultura e identidad porque es ahí en donde se concentran las alternativas en potencia y la potencia de las alternativas al capitalismo contemporáneo.

Dicho lo anterior, quizá no estaría de más hacer notar que a lo largo de su discurrir, el discurso se mueve en dos planos de análisis que no siempre confluyen o se concretan en una síntesis coherente de ideas. Y es que, por un lado, en la mayor parte de sus intervenciones, éste rescata ejemplos particulares de las experiencias que el movimiento indígena en América vive en su día a día resistiendo al embate del capitalismo neoliberal en el continente, colocando la mirada, sobre todo, en las prácticas que se llevan a

---

*flexiones sobre el multiculturalismo*. Trad. de Moira Irigoyen (Buenos Aires: Paidós, 1998), 137-188.

cabo en su interior para disputar la representación, la participación, el control y la dirección del poder político en los andamiajes gubernamentales de las estructuras estatales americanas. Sin embargo, por el otro, al momento de dar cuenta o razón de por qué ello resulta así, cuáles son los fundamentos de la movilización de lo indígena en América, cuáles los elementos que la sostienen y por qué funciona de tal forma la movilización y la organización observada en cuestión, el discurso se desplaza hacia otro registro como forma de resistencia al embate neoliberal.

En esa línea de ideas es que, por ejemplo, al explicar por qué en América se originó y avanza con tanta potencia la crítica más radical y revolucionaria al eurocentrismo, arguye:

lo que está ocurriendo es que están reapareciendo nuevas racionalidades, de las que fueron colonizadas, están incluso produciéndose otras nuevas. Probablemente lo que tendremos en el futuro no es tanto una racionalidad común a todos, decretada por algún Dios, sino varias racionalidades, o sea varios modos de producir sentido y explicar que, sin embargo, tengan una esfera común, por eso de comunicar. Hablamos de algo nuevo, donde la gente pueda comunicarse, aprender los unos de los otros y optar incluso por salir de una identidad cultural a otra, o tener varias identidades plurales. Muchos de nosotros tenemos varias identidades plurales, no una.<sup>121</sup>

Es decir, mientras que las movilizaciones indígenas, sus formas de organización y de participación política, cultural, económica, histórica y social, en toda la extensión de la palabra, el discurso en verdad las capta y las presenta como formas materiales de la lucha y la disputa por el poder, en todas sus formas —pues el poder, aquí, ya es tan totalizante como lo es en las críticas que desde diversos registros intelectuales se le esgrimieron a la analítica de la

<sup>121</sup> Aníbal Quijano, “América Latina: hacia un nuevo sentido histórico”, en *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Coord. de Irene León (Quito: FEDAEPS, 2010), 65.

microfísica del poder—, al momento de establecer cuáles son las condiciones de posibilidad de dichas experiencias y de los triunfos que se van zanjando frente a las estructuras y las dinámicas hegemónicas, la mayor parte de esa materialidad queda reducida a una explicación en la que el núcleo de la lucha está dado, en primera instancia, por las capacidades de comunicación entre identidades múltiples y diversas desplegadas por aquellos que no son indígenas, y en seguida, por la firme convicción de que esos procesos de intersubjetividad son consecuencia de la imposición de una idea antijerárquica, no rígida e igualitaria, de interpelaciones culturales hasta hace poco tiempo por completo distanciadas, configuradas en un régimen de *apartheid*.

Cómo, desde esa visión, se alcanza a sortear el problema que supone la presencia permanente de lógicas de apropiación cultural como las llevadas a cabo durante el auge del indigenismo en los procesos de construcción de las identidades nacionales americanas, eso es algo que no queda del todo claro. Pero lo que sí es un hecho es que aquí el discurso hace gravitar su propuesta teórica de las alternativas alrededor de la inmaterialidad del trabajo cognitivo y de su colectivización. Es así que, si lo indígena es resistencia y es alternativa para el resto de la humanidad, lo es porque, a pesar de ser la subjetividad indígena la más dominada y violentada por el patrón de poder colonial/moderno, al ser una identidad anclada en un tiempo anterior a la colonial/modernidad y al capitalismo, capaz de mantener ese espíritu vigente en el presente, reactualizándolo, es ella misma una exterioridad, a la cual las identidades no-indígenas son capaces de acceder, a condición de que establezcan un vínculo comunicacional con ellas y se asimilen, de algún modo, al universo semántico que estructura su campo expresivo.<sup>122</sup> El ser indígena, en ese sentido, presenta un excedente ontológico con el que el resto de las poblaciones del mundo no

<sup>122</sup> Véase Adán Pando Moreno y Gabriela Arévalo Guízar, “América Latina: globalización y nacionalismo. Diálogo con Aníbal Quijano”, *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, núm. 2 (2006): 119-133.

cuenta: su estar-situado-en-exterioridad le permite no ser parte de las prácticas de subjetivación a las que el resto de la población mundial es sometida en la reproducción del capitalismo.

Es esta la razón de que a lo largo de la exposición presentada en este texto de la genealogía del discurso decolonial, éste sea caracterizado por su idealismo, su subjetivismo y su voluntarismo, pues el dominio de las ideas (del saber) por encima de las condiciones materiales que sustentan las bases epistemológicas y ontológicas de ese saber,<sup>123</sup> la reafirmación de la subjetividad individual en masa y la fortaleza de la voluntad para querer salir y buscar salir del orden de cosas imperante, impuesto por el patrón de poder colonial/moderno desde hace quinientos años, a los que tanto recurre para subrayar la necesidad del cambio y la viabilidad del mismo, su potencialidad en tanto construcción histórica, son los tres principios que cierran un tipo de racionamiento circular en el que el eje de articulación de toda la arquitectónica su erige sobre el imperativo de buscar como referentes y modelo a una subjetividad que, de alguna manera, no haya sido tocada por la racionalidad de la subjetivación colonial/moderna capitalista. En América, no hace falta subrayarlo, para el discurso, esa subjetividad intocada (pero no por ello dejando de ser la más oprimida, explotada o vejada), es la subjetividad del indígena.

Es así que hace sentido para el discurso, en consecuencia, que si los objetivos de la violencia capitalista, de sus ejercicios de control, de explotación y de control ya no comienzan, transitan y se agotan en objetivos materiales (el trabajo), sino que ahora lo son el control, la dominación y la explotación de la subjetividad, del saber y de las ideas de las que se valen las personas que existen en su interior, es decir, que si “el cambio de la base misma del capital no es más la compra y venta de la fuerza de trabajo, sino el control

<sup>123</sup> Véase Jaime Ríos, “Aníbal Quijano: diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina”, *Sociológica*, núm. 1 (2009): 19-41.

de nuestra subjetividad, el control de nuestras mentalidades”,<sup>124</sup> el primer punto de partida de toda resistencia, su primera y más elemental apoyatura, sea, justo, el de la disputa por las prácticas de subjetivación (que en teoría llevarían, en un segundo momento, a una disputa por la materialidad). En parte eso explica por qué la actual crisis por la que atraviesa toda la humanidad para el discurso no es una crisis civilizatoria, sino una crisis de sentido: de un campo de significaciones.

Aunque no es este el espacio para ahondar en ello, la consecuencia más importante que se extrae de este posicionamiento por parte del discurso decolonial es, por supuesto, que, a pesar de ser una narrativa que constantemente pone el acento sobre la dominación, el control, el conflicto y la explotación —hasta el punto en el que parece que en verdad no hay fisuras dentro de ese régimen para la contingencia—, el cambio de patrón de poder global, el desmoronamiento del capitalismo contemporáneo y la superación de la colonial/modernidad, siempre se presentan como empresas que son alcanzables desde un marco de movilización que sí, sin duda es confrontativa y que sí, sin duda disputa y pone en tensión a las dinámicas sociales en curso, pero que en todos los casos es siempre de carácter pacífico, es siempre transitiva: la violencia (ni siquiera la violencia revolucionaria) brilla en cada caso por su ausencia; tanto como cualquier posibilidad de pensar a las víctimas del patrón de poder colonial desde la otra posición, desde la de sujetidades que, al liberarse de ese ejercicio de poder en particular, también están ellas fundando un nuevo patrón. Es decir, la liberación de la colonialidad se presenta en el orden del discurso decolonial como el fin de la historia del poder, de cualquier poder y, por extensión, de la violencia. En ese sentido, los sujetos liberados de la colonialidad del poder no se presentan como sujetos-de-poder o sujetos-de-violencia (agentes ejerciendo uno y/u otra) en un marco histórico poscolonialidad del poder.

<sup>124</sup> Quijano, “América Latina: hacia un nuevo sentido...”, 58.

### III

Hacia sus últimas intervenciones, una de las camisas de fuerza epistemológicas de las que el discurso ya nunca más fue capaz de librarse fue, sin duda, aquella en la que éste suscribía la idea de que el sentido de la historia, su realización en la cotidianidad, está dado por el voluntarismo subjetivista y el dominio de la idea, del saber, en su conducción. De ello dan cuenta, por ejemplo, las múltiples referencias de las que éste se vale para mostrar, inclusive, que si las movilizaciones indígenas contemporáneas, en América, a diferencia de todas las demás movilizaciones (de cualquier tipo) en la historia del continente, tienen un carácter auténticamente revolucionario y radical, ello se debe a que ellas tienen un origen que no es intelectual, sino práctico. En ese sentido, sin ir más lejos, sostiene:

ese movimiento de la sociedad incluso produce lo que podríamos llamar un discurso social, que no tiene origen intelectual o teórico, no es obra de nosotros los visionarios, sino proviene de la necesidad de sobrevivencia, como cuando la población llamada indígena de todo el mundo dice el agua, la floresta, el oxígeno no pueden ser vendidos, no son mercadería, no son negocio, es la primera vez en 500 años, especialmente en los últimos 200, que aparece un movimiento en la sociedad que dice no al mercado, no a la mercadería, no al lucro.<sup>125</sup>

Ahora bien, pasajes como el anterior, de cierto modo, en realidad parecen apuntar en la dirección contraria a lo señalado sobre el idealismo, el voluntarismo y el subjetivismo, habida cuenta de que ahí se reconoce expresamente que lo novedoso del movimiento se ancla en sus orígenes prácticos, antes que en los mentales. Y aunque eso es cierto, el problema de fondo es, no obstante la anterior consideración que, si se la observa con detenimiento, lo primero que sale a la luz es que en ese juicio va implicada la aceptación de

<sup>125</sup> Ríos, "Aníbal Quijano: Diálogo...", 29.



que existen dimensiones diferenciadas y diferenciales que constituirían, en cada caso, el ámbito de exclusividad de la práctica, por un lado, y el de las ideas y el conocimiento, por el otro; cada una actuando, operando en la realidad con independencia de la otra, hasta el punto de que una y otra producen, en los hechos, formas revolucionarias, organizaciones y movilizaciones colectivas de distinto carácter. Lo segundo que llama la atención es, enseguida, que al hacer la división entre las movilizaciones que tienen su origen en la práctica y las que lo tienen de forma intelectual y en la teoría, las primeras son adjudicadas a las comunidades indígenas, mientras que las segundas son identificadas con los no-indígenas; suscribiendo, de alguna manera, que en el caso de las primeras no existen procesos de sistematización intelectual de las condiciones de vida de quienes forman parte de una colectividad indígena, como si ahí, en esas geografías, la carga fuerte de la experiencia cotidiana fuese la de la gregariedad, la de la no proyección intelectual de las alternativas y la representación de las problemáticas. Finalmente, si ese pasaje se lee de manera aislada, seguro que la idea general que se obtiene del mismo es la de que, a pesar o al margen de las dos precisiones anteriores, la vocación idealista del discurso no se confirma, sino que, por lo contrario, se reafirma su explícito materialismo. El detalle está, sin embargo, en que, puesto a contraluz de esos otros fragmentos e intervenciones, lo que se verifica es que acá la práctica está reconocida como motor revolucionario, de cambio, en las condiciones imperantes de la vida, únicamente porque la idea, el conocimiento, el saber indígena en y por sí mismo es concebido como una exterioridad a la idea, el conocimiento y el saber que domina las prácticas de subjetivación dentro del patrón de poder de la colonial/modernidad.

No hace falta ir más allá para observar que el discurso, a pesar de sus insistencias sobre el carácter histórico y no-natural de la crisis actual y del patrón de poder colonial, les confiere a las identidades indígenas un estatuto ontológico en el que su historia, sus historias, múltiples, diversas, heterogéneas, conflictivas, etc., quedan, en cierto sentido, suspendidas, toda vez que lo identitario

en ellas está dado y es definido por la originalidad de un tiempo, un saber y una cultura míticas, anteriores a la historia misma de la colonialidad, y que en ellos se expresa a través de la referencia a la herencia de usos y costumbres, de saberes no-colonizados (y por lo tanto no modernizados). Y es que, en efecto, si la identidad de lo indígena hoy es inteligible para el discurso y supone una alternativa al orden de cosas imperante, ello se debe a su anclaje en un origen que es anterior al propio origen del cual son producto (como el resto de la humanidad): el hecho colonial, y si ello es así, eso significa que los poco más de quinientos años de historia que han transcurrido desde ese instante hasta ahora lo han hecho al margen de ellas, esto es, la historia les es ajena, pues los cambios, las mutaciones, las reorganizaciones, los olvidos, los abandonos, las modificaciones que las contradicciones históricas producen no son determinantes de algo que es definido por su origen, y no por el orden de relaciones y de referencialidades mutuas, siempre distintas, que en cada contexto se juegan en lo social.

De ahí se sigue, entonces, que la cultura, la identidad, la política y la historia de las colectividades indígenas es, no muy en el fondo, un proceso de puro autorreferenciamiento (a la manera en que el discurso acusa de solipsista a la racionalidad cartesiana), pues para ser lo que son, las comunidades indígenas no necesitan referir sus historias particulares a la multiplicidad y la diversidad de relaciones sociales que constituyen, por ejemplo, a las sociedades nacionales de América.<sup>126</sup> Más aún, el discurso, recurriendo a la misma estrategia de identificación unitaria que acusa en el eurocentrismo (por haber reducido la diversidad de identidades antecoloniales a las categorías de indios y/o similares y derivados), da por sentado que lo indígena no es conflictivo al interior de su multiplicidad y diversidad: es como si en la heterogeneidad de estas comunidades todas compartiesen los mismos intereses y las mismas motivaciones de su ser y estar en este mundo. El conflicto, así,

<sup>126</sup> Véase Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (México: Akal, 2015).

es reducido a la oposición que sostienen con lo no-indígena, por ser eso otro, esos otros, una amenaza constante a su existencia, invisibilizando las agudas contradicciones (muchas provenientes de tiempos-espacios remotos) que se desdoblan en el relacionamiento de una comunidad o un conjunto de comunidades con otras.

Algo similar ocurre en el entendimiento que tiene el discurso sobre la oposición al eurocentrismo que suponen los saberes ancestrales de los indígenas. ¿De qué manera? Si los saberes indígenas, por ser lo que son, representan un espacio de exterioridad al saber hegemónico de la colonial/modernidad, eso quiere decir: a) que en cada caso el saber es un absoluto, una unidad cerrada sobre y alrededor de sí, capaz, en su caso, de permanecer prácticamente intocada por los productos gnoseológicos de ese otro saber que les es externo, y b) que el saber, al ser absoluto, incluso si llega a permear en la esfera privativa del otro, no deja de ser una unidad indivisible, un material o una sustancia susceptible de sufrir apropiaciones, modificaciones, transformaciones, adecuaciones, correcciones, etc., por parte de aquellos sujetos, individuales y/o colectivos que llegan a servirse de él para sus propósitos.

De tal suerte que, en el caso contrario, el de los no-indígenas, la posibilidad de que ciertas coordenadas o sustratos de la racionalidad moderna sean despojados de su forma eurocentrista y sean apropiados en América para servir a los intereses, los objetivos y las motivaciones de sus civilizaciones terminan siendo una aspiración poco menos que realista. La posibilidad, pues, de que en América los mestizos indígenas y los mestizos no-indígenas se sirvan de algunos puntos de apoyo de la racionalidad moderna, de sus supuestos, ideas y principios epistémicos más radicales, igualitarios y liberadores, para combatir las jerarquías, la explotación, la dominación y los ejercicios de poder del capitalismo moderno queda, *de facto*, cancelada, so pena de que al intentar recurrir a dicha estrategia, las sujetidades aún no permeadas en gran medida por la colonial/modernidad terminen, a partir de un conjunto de buenas intenciones, haciéndole el juego al eurocentrismo, toda vez que la racionalidad moderna es ella misma colonial, y no hay

en ella idea, propuesta, principio, supuesto epistemológico o gnosológico que no lo sea.<sup>127</sup>

Ahora bien, esto no quiere decir, por supuesto, que el eurocentrismo, el llegar a América y asentarse en las conciencias de los americanos y las americanas, por ese solo acto deje de ser eurocentrismo puro y duro, da tal suerte que la lucha por la emancipación respecto de éste tendría que enfocarse en el enemigo externo antes que en erigir un nuevo antagonico, pero esta vez en el interior. Si ello fuese así, la idea misma de la alienación, en todas sus dimensiones (epistémica, ideológica, cultural, económica, política, histórica, etc.), pierde todo su sentido y valor explicativo en los fenómenos de explotación, de dominación y de control de unos sujetos por otros. De lo que se trata, antes bien, es de observar la profunda dificultad que plantea el dar por sentada la naturaleza inmutable, inconmensurable y totalizante del eurocentrismo, como si éste nunca se modificase, como si nunca entrase en tensión con otras matrices epistémicas o como si nunca llegase a presentar fracturas. No es, en consecuencia, desconocer que el proceso colonial y sus dinámicas en efecto definen los términos de la discusión sobre la dominación, la explotación, el control, el ejercicio de poder, etc., de unos sujetos sobre otros, es decir, definen el marco común de entendimiento empleado por las poblaciones colonizadas para dar cuenta de sus condiciones de vida (bien sea para negarla, resistirla, combatirla y cambiarla o para aceptarla, asimilarse a ella

<sup>127</sup> Sobre este tema, Santiago Castro Gómez, al preguntarse por la posibilidad de pensar a las identidades culturales como particularidades puras, esto es, “como fenómenos que se constituyen sólo en relación consigo mismas, con su propia tradición ancestral y que existen con total independencia de sus relaciones con el exterior”, responde: “las identidades sociales no son esenciales, es decir, que no se constituyen solo en relación consigo mismas, con su propia tradición cultural, ni remiten tampoco a un origen (*Ursprung*), a un espacio ancestral ‘propio’ que ofrecería, de una vez para siempre y sin relación con una exterioridad, los significados acerca de lo que un grupo ‘es’”. Véase Castro-Gómez, *El tonto y los canallas...*, 67.

y reafirmarla), yendo desde las representaciones hasta las instituciones y las formas de organización social, pasando por los símbolos, las palabras, las imágenes, las ideologías, etcétera. Es, por lo contrario, reconocer que, justo porque ese marco de intelección es compartido y se encuentra vigente en el tiempo-espacio presente, nunca actúa de manera totalizante en la existencia de aquellos sujetos a los que es impuesto por esos otros sujetos en condición de dominantes o de dirigentes en cuanto tal es, y que en su desdoblamiento, ese marco compartido nunca es el mismo en tiempo y espacio, sino todo lo contrario: se modifica constantemente, se adecua, se adapta, cede a los reclamos y las exigencias de las capas mayoritarias de la población para seguir siendo hegemónico.<sup>128</sup>

Si se apela, por ejemplo, a los recursos semiológicos que emplea el discurso para explicar constantemente la importancia de comprender a la cultura como un sistema de significaciones en el que la descolonización se juega en el nivel de los cambios de significado del universo de significantes en el que se habita, lo anterior queda aún más claro, pues justo esa relación y el hecho de que ningún significante es autónomo y autorreferencial, sino que es un elemento inestable, siempre en tensión y disputa, lo que las pretensiones de exterioridad a ese marco abren una falsa salida al problema de la identidad y de la intersubjetividad, en todas sus escalas y dimensiones de realización en la vida social. Las identidades sociales, pues, al igual que todo significante, no tienen una esencia original a la que sea posible regresar cuando se abren distancias entre ella y el sujeto que la habita (o que es habitado por ella), en una suerte de gradación determinada por el tiempo que media entre el origen y el presente desde el cual se observa a ese origen. La falla del discurso acá, además, es doble, pues a la anulación del carácter relacional de lo social le superpone su aprehensión y entera inteligibilidad como fenómenos pura y

<sup>128</sup> Véase Adolfo Gilly, *Historia a contrapelo: una constelación* (México: Era, 2016).

estrictamente intelectuales: la dimensión cultural de la vida es inmaterial, por eso la descolonización cultural, la más perversa experiencia de alienación histórica de la que tenga registro y conciencia la humanidad, atraviesa por la producción de conocimiento, de saber autónomo, es decir, por la emancipación respecto del eurocentrismo, y no de prácticas materiales concretas.

#### IV

¿De qué manera explicar la alienación cultural vigente sin hacerla emerger, transitar y agotarse en el plano de las ideas, del intelecto, del conocimiento, del saber, esto es, sin recurrir a explicaciones, por un lado, de corte etnocentrista, y por el otro, con pretensiones de racionalización de la propia cultura a partir de supuestos en los que ésta aparece desprendida de toda necesidad material de la existencia efectiva, cotidiana, de los sujetos individuales y colectivos, únicamente con el propósito de refrendar su comprensión como el producto de una decisión voluntariosa? Por principio de cuentas, habría que hacer notar que, cuando el discurso deriva su concepción de cultura de la idea de que éste es un cúmulo de significaciones presentes en la cotidianidad de los individuos y las colectividades, y que en última instancia se materializan en objetos, bienes o servicios de consumo (como la pintura, la literatura y la música), el apelar al reconocimiento de un universo semiótico, en general, es de hecho un acierto en su definición de la cultura.

Sin embargo, a esa caracterización habría que hacer la precisión elemental de que ese cúmulo de significaciones a las que se refiere no se sitúa primordialmente en el plano de la abstracción gnoseológica, esto es, no tienen en el plano de las ideas su más pura y originaria dimensión de dominio o de realización: no es en las palabras y su significado intrínseco, pues, en donde la dimensión cultural de la vida y de la socialidad humana tiene su más concreta expresión y realización, sino que lo es, por lo contrario, en el plano de la materialidad de la vida. Y es que, en efecto,

“el mundo de la vida es [...] un universo de signos”,<sup>129</sup> pero uno en el que la actividad práctica de los sujetos sociales, individuales y colectivos, “se revela como un constante cifrar y descifrar significaciones; actividad inmersa en el campo de eficacia de un código cuya historia nos hace al mismo tiempo que nosotros la hacemos”.<sup>130</sup> Actividad práctica dialéctica, por lo tanto, debido a que el sujeto hacedor es él, al mismo tiempo, objeto de su hacer, sujeto hecho por aquello que en el flujo temporal de la vida ha hecho, en cada uno de sus puntos de sucesión.

Cuando el discurso decolonial se plantea el análisis de la cultura como uno de los ejes de la vida cotidiana que también está colonizado, su planteamiento básico sobre el significado de cultura redundante en despojar a la categoría de las imágenes que en ella fueron impresas por cierto tipo de elaboraciones marxistas, a lo largo de dos siglos, que terminaron por hacer de la cultura una superestructura o una coestructura de los procesos productivos y consuntivos de la cotidianidad humana, pero no en cualquier sentido, sino en uno en el que lo superestructural o lo coestructural es accesorio, banal o intrascendente, hasta cierto punto, en la realización general de la existencia humana. El discurso, entonces, al desplazar la discusión de la cultura de aquellas concepciones a una en donde adquiere un carácter más central y determinante de la ontología del ser social, logra poner en cuestión ese sentido común dominante (tanto en el utilitarismo burgués cuanto, en el socialismo realmente existente, versión deformada del discurso crítico de Marx).

El problema es, no obstante lo anterior, que al emprender dicho recentramiento de la discusión sobre la cultura, éste no rompe con la dicotomía y la mutua exclusión de lo material y lo ideal, lo físico y lo meta-físico, dominante en la tradición del pensamiento filosófico (y sobre todo de filosofía política) de Occidente. Por lo

<sup>129</sup> Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad* (México: Era, 2018), 99.

<sup>130</sup> *Loc. cit.*

contrario, con su definición de cultura, esa separación se acentúa aún más, excluyendo por completo toda pretensión de pensar a la civilización material, al mismo tiempo, como cultura material. Cultura y materialidad, así, permanecen en el discurso en una relación de exterioridad, aunque a menudo se las postula, a la una y a la otra, como en una relación de interdependencia lo suficientemente densa para pensar, siquiera, en su escisión. La cultura, en general, y cada forma cultural, en lo singular; sin embargo, siempre, en todo momento, guarda un vínculo de interioridad respecto de la producción del cúmulo de objetos que el ser humano produce y consume.

¿Qué explica que, aunque la pretensión del discurso es colocar en un lugar privilegiado al análisis de la cultura para dar cuenta de los efectos más perniciosos de la colonialidad del poder y del saber, a pesar de ello, éste termina por reivindicar la visión opuesta de ella? En una exploración inicial de los supuestos epistemológicos en los que se basa el discurso para edificar la totalidad de su arquitectónica analítica sobre la cultura, lo primero que se observa es que la insistente oposición entre lo metafísico y lo racional —entre lo mítico que adjudica a las poblaciones indígenas de América y lo racional que postula como rasgo característico de la modernidad eurocentrada— pasa por alto el reconocimiento de que si las formas concretas de la producción y del consumo, en sus diferencias cualitativas históricas (y no en el manido sentido de la diversidad de oferta, al interior de los márgenes del capitalismo), incluyendo en ellas al capitalismo moderno, son, todas ellas, indicativas de una específica elección histórica, política, ética, económica, etc., esa especificidad responde a una suerte de necesidad meta-física, a una especie de imperativo que en apariencia parece ser apenas accesorio de aquello que se considera funcional y útil para los propósitos de la reproducción material de la vida, pero que en realidad opera como una precondition de posibilidad de realización material de la producción y el consumo en cuestión. Es decir, da por hecho que existe procesos técnicos



de producción “en estado estrictamente puro”,<sup>131</sup> cuando el desarrollo de las fuerzas productivas de las diferentes civilizaciones materiales ensayadas por el ser humano a lo largo de su historia en realidad dan cuenta de que “todo proceso de trabajo está siempre mercado por una cierta peculiaridad en su realización concreta, misma que penetra y se integra orgánicamente en su estructura instrumental y sin la cual pierde su grado óptimo de productividad”.<sup>132</sup> De manera que, aún después del desencantamiento del mundo, el universo instrumental y la materialidad en la cual habitan los sujetos sociales, individuales y colectivos, está marcada por una elección y un compromiso que operan a partir de una racionalidad encantada. Es, de hecho, esa decisión meta-funcional, meta-física, meta-utilitaria hecha por cada civilización material la que le concede su forma específica en cada caso: es allí en donde lo concreto de las diferencias cualitativas de la experiencia humana en el mundo se afirman, en donde se otorgan a sí mismas su identidad o mismidad.<sup>133</sup>

Es necesario insistir en que:

esta dimensión preconditionante del cumplimiento de funciones vitales del ser humano es una instancia que determina las tomas de decisión constitutivas de su comportamiento efectivo y no un simple reflejo o manifestación de otras instancias que fuesen las decisivas. La historia de los sujetos humanos sigue un camino y no otro como resultado de una sucesión de actos de elección tomados en una serie de situaciones concretas en las que la dimensión cultural parece gravitar de manera determinante.<sup>134</sup>

Vistas estas consideraciones en toda su radicalidad, llevan al análisis a desprender toda noción de cultura, en primer lugar, de ese lugar común que la tiene por una manifestación metafísica que,

<sup>131</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura* (México: FCE, 2010), 21.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 21-22.

<sup>134</sup> *Loc. cit.*

en última instancia, resultaría ser el producto del cultivo sistemático de cualidades espirituales o intelectuales extraordinarias (alta cultura) o de la vulgarización y colectivización del consumo de determinadas expresiones artísticas (baja cultura o cultura popular). Pero además, conducen a poner en perspectiva: *a)* que lo fundamental de la reproducción humana, aunque comienza por la reproducción orgánica de la vida, no transita y se agota ahí, en esa dimensión, sino en la reafirmación de una determinada forma de satisfacer esas necesidades y reproducir esa vida orgánica o natural de la especie humana; *b)* que es justo porque en la producción y en el consumo humanos tiene un rol más determinante la producción y el consumo de la forma, por encima de la sustancia, que las posibilidades y las experiencias performáticas por experimentar e históricamente ensayadas, respectivamente, constituyen un universo tan diverso y, hasta cierto grado, inagotable, y *c)* que es en la producción y en el consumo en general en donde se realiza y toma su concreción cualitativa un nivel de la existencia humana semiótico, significativo y, por lo tanto, identitario.<sup>135</sup>

La producción, así, implica la apuesta por un devenir determinado, por la realización de un específico proyecto de identidad, que sólo en el consumo se hace efectivo. En el plano temporal de la vida, ello se asume como un constante reiterar la identidad al mismo tiempo que como un permanente devenir de esa mismidad en una identidad diferente, sin dejar de ser ella misma:

en cada uno de los procesos de reproducción individual el sujeto, en tanto que productor de objetos concretos, intenta siempre modificar la forma en que viven los otros individuos sociales —aquellos que consumen sus productos en calidad de bienes—, y el “mismo” sujeto, en tanto que consumidor de objetos concretos, está siempre dejándose modificar en su modo de vida por los productores de los mismos. Todos los individuos sociales, y no sólo el sujeto social global, están en un proceso permanente de “hacerse” a sí mismos, intentando “ha-

<sup>135</sup> Echeverría, *Definición de...*, 45-69.

cer” a los otros y dejándose “hacer” por ellos. Todos intervienen, los unos en la existencia de los otros, en un juego cruzado de reciprocidades; todos se transforman entre sí tanto directamente, uno a uno, como indirectamente, a través de la transformación del conjunto de ellos. [...] En la fase productiva sucede como si el sujeto humano intentara “decir algo” a ese “otro” que será él mismo en el futuro “inscribiéndolo” en el producto útil: intención que se cumpliría en la fase consuntiva cuando él mismo, deviniendo otro”, “lee” dicho mensaje en el útil producido. Para un ser cuya condición fundamental es la libertad, que produce y consume objetos cuya forma está en cuestión, hacerlo implica necesariamente producir y consumir significaciones. Es el carácter “político” del animal humano lo que hace de él, inmediatamente, un ser “semiótico”.<sup>136</sup>

Ahora bien, en esta dinámica, la función comunicativa centrada en el proceso intersubjetivo, en los contactos lingüísticos y sus expresiones no queda anulada, y por supuesto reconocer la dimensión material de la cultura no implica, por ningún motivo, intentar suprimirla, o relegarla a un segundo nivel de importancia (después de todo, ¿no es, acaso, la capacidad de expresarse a través de la lengua uno de los rasgos que mejor distinguen y que más determinan al sujeto social, al humano, de entre la bastedad de seres con los que comparte su naturaleza animal?). En toda forma cultural, por lo contrario, ese nivel comunicativo siempre está en tensión y en constante confrontación con aquel de la comunicación material, la semiosis realizada por medio del campo instrumental que sustenta sus capacidades de producción y sus necesidades de consumo, buscando sobreponerse, y viceversa. Si acá aparece así (parece estarlo), como relegada a un segundo plano de importancia, ello se debe, en gran medida, a que se trata de mostrar que la realización de toda forma cultural, de toda civilización material, no comienza, transita y se agota, ni en primera ni en última instancia, como constantemente señala el discurso

<sup>136</sup> Echeverría, *Definición de...*, 74-75.

decolonial, apelando a una suerte de voluntad de saber autónoma y soberana, fundadora de una *performance* comunicativa en la que basta la interpelación cognitiva de los actores en juego para resignificar la realidad en la que viven.

En ese sentido, aunque es verdad que la comunicación o semiología lingüística es de hecho la forma dominante para el conjunto de la especie humana en lo que atañe a la producción y el consumo de significaciones, no lo es menos que si “la forma del objeto es la que hace que el consumidor lo perciba como el satisfactor apropiado para una determinada necesidad suya, y la misma forma del objeto es la que, simultáneamente, hace que el productor tenga por realizable que su intención (*‘purport’*) de transformar al consumidor”,<sup>137</sup> al ser todos los objetos producidos y consumidos por el humano objetos con una determinada forma, es en la producción (a la vez proyección) y en el consumo (a la vez realización) de esas formas en donde el sentido de la totalidad social, de la civilización material en cuestión, halla las posibilidades de reiteración o transformación de las formas vigentes de ésta.

No está de más señalar que quizás esto es, en parte, lo que con insistencia lleva a tantos y tantas a proponer un retorno, una mimesis o una apropiación abierta de las formas de producción y de consumo de las subjetidades indígenas como una de las mejores salidas posibles al capitalismo contemporáneo (el *abyayalismo*); dinámica que, por lo demás, en el tiempo-espacio presente, ha conducido a la mercantilización de artesanías en masa, a partir del discurso de que, con independencia de si los productos mercantilizados provienen de los circuitos de producción de esas comunidades o no, el objetivo final sigue siendo el reconocimiento de sus formas culturales y la posibilidad de que aquellos y aquellas que las consumen se adentren en un nuevo campo de significaciones, propiamente reivindicativo de las culturas originarias de América. Se omite, sin embargo, en ese proceder, que “el núcleo esencial de la idea de una individualidad concreta se encuentra

<sup>137</sup> Echeverría, *Definición de...*, 91.

en el concepto de reciprocidad”,<sup>138</sup> esto es, en la inmersión del sujeto social en un “proceso en que él, con su estar ahí y actuar, se encuentra ‘haciendo’ a los otros, alterando su existencia, y en que, al mismo tiempo, se encuentra también dejándose hacer por ellos, asumiendo de un modo u otro los intentos de cambiarlo que provienen de ellos”.<sup>139</sup> De ahí que la profusión de la oferta de productos culturales de origen indígena (con independencia de si su manufactura se corrió a cargo de los miembros de la comunidad o de si, por lo contrario, lo hizo a cargo de su producción en serie en el seno de alguna corporación transnacional) no sea más que una falsa identificación y reconocimiento de la diversidad y la multiplicidades de identidades que entran en contacto en los circuitos comerciales capitalistas, pues no existe en esa dinámica específica la puesta en juego de compromisos y reciprocidades históricas.

Si se lleva a sus últimas consecuencias, esta consideración conduce a contemplar el problema de la identidad (de la mismidad de un sujeto social colectivo tomado como la configuración unitaria que fundan los múltiples compromisos individuales contenidos por su forma) en una de sus expresiones más radicales, que tiene que ver, justo, con la captación del fundamento material de la misma en lo referente a su trato con el medio-en-torno, por un lado, y con el resto de las colectividades u otras identidades sociales, por el otro, es decir, el problema de la otredad, en toda la extensión de la palabra. Y es que, en efecto, si se las mira a través del crisol de las necesidades de consumo y las capacidades de producción que en cada identidad se despliegan, por ejemplo, en el momento de la colonización, lo primero que surge a la vista es que la decisión civilizatoria tomada por las culturas occidentales que conquistaron a las americanas, sustentada sobre la idea de una escasez absoluta a la cual se debían enfrentar colectivamente en las formas más agresivas y devastadoras de los recursos naturales, buscando la permanente acumulación de su excedente para garantizar su

<sup>138</sup> Echeverría, *Definición de...*, 111.

<sup>139</sup> *Loc. cit.*

supervivencia, entró en una relación de exclusión total respecto de la decisión civilizatoria seguida por las culturas antecoloniales esencialmente debido a que, a diferencia del productivismo de aquéllas, el practicado por éstas no se centraba exclusivamente en la acumulación incesante de excedentes, sino que, por lo contrario, el mundo de la riqueza de su medio-en-torno estaba dado por el delicado equilibrio de ese sistema complementario entre las capacidades de producción y las necesidades de consumo, en el cual la escasez es sólo tal en la medida en que se vive la ausencia de aquello que es estrictamente necesario para la ratificación de la identidad en la que históricamente se devino.

Es decir, en otras palabras, que en ambos casos se verifica la elección de un determinado productivismo en la relación de lo humano, del sujeto social, con su medio-en-torno. Sin embargo, la forma de ese productivismo es distinta en cada caso, pues es la primera, la practicada por las culturas occidentales, la que ensimismada en la reiteración de la productividad y la acumulación de excedentes en y por sí mismos, la que las lleva a subordinar a las otras a su específica civilización material y a someterlas a la explotación colonial para garantizar y asegurar esa acumulación. La escasez, por lo tanto, en esa opción, es absoluta en el sentido de que, en el devenir de su forma capitalista, la riqueza se centra en la permanente producción de un cúmulo de mercancías que se presenta como inagotable, al tiempo que la escasez deja de presentarse como acotada al inestable —pero no por ello menos concreto— compromiso entre las capacidades de producción y las necesidades de consumo.

sólo en la era o la historia de la escasez la necesidad de una singularidad concreta para la codificación del comportamiento humano implica el hecho de que la pluralidad de configuraciones del cosmos y, por tanto, de experiencias y “visiones del mundo” deba ser una pluralidad de afirmaciones cada una excluyente de las otras, en permanente enfrentamiento hostil con ellas. En efecto, dada la impotencia en que está para fomentar orgánicamente el momento autocrítico de

su semiosis —puesto que ello la debilitaría en su guerra a muerte con lo Otro (con la “Naturaleza”)—, cada comunidad lo reprime en la medida de lo posible, pues se trata de un momento que le plantea su posibilidad de “ser otra”. Al hacerlo, reprime también, consecuentemente, toda competencia real y efectiva, toda convivencia polémica con los otros reales, con las otras comunidades y sus “identidades alternativas”.<sup>140</sup>

De ahí se sigue, pues, que siendo el capitalismo un sistema basado en “la incesante acumulación de capital”,<sup>141</sup> es la reproducción artificial de esa escasez absoluta lo que se halla en el fundamento de su mera existencia y de las posibilidades de su reproducción cualitativa y cuantitativa. En consecuencia, el correlato de este proceso es, por supuesto, que la otredad, en sus dos planos (la explotación de la naturaleza y la exclusión, el sometimiento y la explotación del humano por el humano), es de igual manera reproducida artificialmente, bloqueando la posibilidad de convivencia multicultural, de la unidad en la diversidad, bajo el supuesto de que ello implicaría ceder parte de la riqueza natural y social, significaría poner en riesgo la propia existencia. El drama de la cultura moderna, en el capitalismo contemporáneo, es, por lo tanto, triple: *a)* la forma hegemónica de los objetos es la de la mercancía: la del dominio del valor abstracto sobre el valor de uso, *b)* la forma del campo instrumental empleado para la producción y el consumo de esos objetos está determinada por el sentido de la acumulación de capital y el sostenimiento de la mercancía como su figura específica, y *c)* la totalidad del proceso de producción y de consumo modernos tiene por sujeto no al sujeto social en cuanto tal, sino a un sujeto abstracto (el sujeto-capital), sustitutivo de la socialidad humana, confiriéndole su sentido y trayectoria históricos.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> Echeverría, *Definición de...*, 123.

<sup>141</sup> Wallerstein, *Análisis de sistemas...*, 41.

<sup>142</sup> Sobre la pertinencia de denominar al capital como un sujeto automático, abstracto o sustitutivo de la sujetidad social concreta, Echeverría anota: “en el capítulo V del primer libro de *El capital*, en la parte final del §1, Marx, sin men-

La cultura en el capitalismo moderno, así:

puede ser caracterizada como una reproducción de identidades de todo tipo que —en el énfasis propio de su momento autocrítico— se desenvuelve en medio de una contradicción insalvable, misma que contrapone su necesidad de impugnar la inconsistencia de las formas identitarias arcaicas —carentes del fundamento que determinaba su concreción antes de la modernidad— a su necesidad de cuestionar la vaciedad de las nuevas formas identitarias con las que el “humanismo” moderno pretende sustituir a las primeras. El “desarraigo” [...] es una de las experiencias fundamentales de la condición humana en la modernidad actual. Es, en la existencia cotidiana, la experiencia de la inconsistencia del presente, de la “inasibilidad” de los valores de uso, de la imposibilidad de llegar al núcleo de la “forma natural” de los objetos del mundo de la vida. O, lo que es lo mismo, es la experiencia de una ausencia: la de una fuente última de sentido o coherencia profunda en las significaciones que se producen y consumen en la práctica y en el discurso.<sup>143</sup>

En otras palabras, el capitalismo moderno

universaliza a todos los habitantes del planeta, [pero lo hace] en términos puramente abstractos. Los constituye en calidad de miembros de un género humano compuesto de propietarios privados y, al hacerlo, rompe los ‘universos’ cerrados del valor de uso en los que

---

cionar el término ‘enajenación’, introduce su concepto en calidad de categoría central de la crítica de la economía política. Habla del valor de la mercancía capitalista como valor ‘autovalorizándose’ y lo califica de ‘sujeto automático’, de elemento ‘dominante’, dotado de movimiento propio, dentro del proceso global que organiza al conjunto de los actos de intercambio en la esfera de la circulación mercantil de la riqueza social. La presencia de este valor que se incrementa por sí mismo es lo característico de la riqueza mercantil capitalista, y el examen crítico de esa presencia es el objeto teórico central de toda la crítica de la economía política”. Véase Bolívar Echeverría, “Cuestionario sobre lo político”, en *El discurso crítico de Marx* (México: Ítaca/FCE, 2017), 290.

<sup>143</sup> Echeverría, *Definición de...*, 233-234.



se reflejan las innumerables identidades concretas que están siendo conectadas entre sí.<sup>144</sup>

Si es posible hablar o afirmar la hipótesis de que en América lo que sus civilizaciones materiales experimentan es una colonización de sus producciones culturales, esa aseveración, en este sentido, tendría que darse no tanto y no sobre todo (aunque resulte fundamental) apuntando a una crítica sobre el imperialismo que sobre dichas sociedades ejerce la producción artística occidental (estadounidense o europea), por ejemplo, en lo que se refiere a la cinematografía, la música, la pintura, la literatura, etc., sino, ante todo, partiendo del reconocimiento de que el grado elemental de la alienación y la enajenación cultural americana se vive, justo, en la articulación de esos tres elementos que apuntan hacia la forma de la mercancía, la forma del campo instrumental y la determinación del sentido y la trayectoria de una y otro por una sujetidad que no es la propia, sino que es la de esa fuerza motriz que durante quinientos años ha movilizado a la historia de la humanidad en dirección a la radicalización absoluta de la autovalorización del valor.

Emanciparse de dicha enajenación y de esa alienación cultural, sin embargo, si apela a la reactualización, el rescate y/o la preservación de las formas arcaicas o antecoloniales de realizar esos valores de uso, además de partir del supuesto de que aún es vigente una condición de escasez/riqueza que dado el desarrollo instrumental moderno es imposible de rescatar o actualizar en el presente, lo único a lo que en verdad conduce es a privar a las identidades indígenas (y a las que no lo son también) de la posibilidad de desprenderse del fundamento de los productivismos arcaicos, y a cancelar toda oportunidad de regenerar la forma de su civilización material sobre bases técnicas nuevas que permitan, a su vez, el reconocimiento de la otredad en su biplanaridad: ante lo otro (*naturaleza*) y los otros (identidades cualitativas, históricas, diferenciadas y diferenciales).

<sup>144</sup> Echeverría, *Definición de...*, 237.

Avanzar por este sendero, permitiría, en el tiempo-espacio presente superar ese “culto a la ‘tolerancia’ que los Estados occidentales de la época de la globalización tratan de infundir en sus poblaciones”,<sup>145</sup> con el pretendido propósito de desracializar las relaciones históricamente racializadas, y que en los hechos no pasa de un mero “soportar’, ‘permitir’, es decir, simplemente ‘no agredir’ (por lo menos aquí y por lo pronto) a los otros”<sup>146</sup> y trascender las ataduras de una comprensión de la cultura y de la identidad “de una persona o un grupo social como un conjunto de rasgos distintivos”<sup>147</sup> a las cuales hay que preservar en el flujo del devenir temporal y las peripecias por las que en su caso atraviese el espacio en el que se asientan, procurando sostener el mayor grado de originalidad que sea posible, en lugar de apostar por la apertura de la propia identidad y la propia cultura al cuestionamiento dialéctico de otras figuras culturales e identitarias.

Vista como una coherencia formal y transitoria del sujeto, la identidad de éste sólo puede concebirse como un acontecer, como un proceso de metamorfosis, de transmigración de una forma que sólo puede afirmarse si lo hace cada vez en una substancia diferente, siendo ella cada vez otra sin dejar de ser la misma. La identidad sólo puede ser tal si en ella se da una dinámica que, al llevarla de una de-substancialización a una re-substancialización, la obliga a atravesar por el riesgo de perderse a sí misma, enfrentándola con la novedad de la situación y llevándola a competir con otras identidades concurrentes.<sup>148</sup>

Así empezó, después de todo, la invención de la identidad y la cultura americana, y así es como, durante los últimos cinco siglos de su historia, las civilizaciones de América han buscado e intentado salvar ese enorme abismo que se abre en el seno del desgarrador conflicto irresuelto de las mutuas negaciones entre su tradición o

<sup>145</sup> Echeverría, *Definición de...*, 165.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 149-150.

historicidad hispánica o ibera y su tradición o historicidad anticolonial o indígena. Negaciones que, por lo demás, a contracorriente de lo que perfilan, por un lado, la ideología nacionalista de la cual se sirven los Estados-nación modernos para dotarse de una identidad general, abstracta y uniforme por encima de la heterogeneidad de figuras que coexisten dentro de una misma delimitación político-administrativa, y por el otro, el discurso decolonial en ciernes, que, recurriendo a una mimesis velada de su discurrir respecto de las metáforas naturalistas de la ideología de las identidades nacionales modernas, tiende a diferenciar lo indígena de lo no-indígena a partir de su reproducción biológica, de su entrecruzamiento sexual, colapsando la idea misma del mestizaje en una acepción sustancialista de la identidad en la que ésta aparece:

- a) como la “mezcla” o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que, sin alterarlos, les daría una apariencia diferente;
- b) como el “injerto” de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria y restringida los rasgos del primero, o c) como el “cruce genético” de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas.<sup>149</sup>

tendrían que ser tomadas como la expresión más clara de que en todo mestizaje los sujetos y los objetos de la mestización son una y la misma cosa; actúan, en todo momento, en una relación de interioridad en la que aquello que está en juego, lo que se pone en cuestión, es justo la definición de una forma cuya realidad histórica y concreción cualitativa es siempre evanescente, inestable: en devenir.

<sup>149</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México, Era, 2000), 31.

## FUENTES

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducción de Eduardo L. Suárez. México: FCE, 1993.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*. Traducción de Andrés E. Weikert. México: Itaca, 2003.
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Deusto Publicaciones, 2010.
- Beuchot, Mauricio. “La filosofía académica”. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]: historia, corrientes, temas y filósofos*. Edición de Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta. México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.
- Bloch, Marc. *Los reyes taumaturgos: estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. Traducción de Marcos Lara y Juan Carlos Rodríguez Aguilar. México: FCE, 2017.
- Bois, W.E.B. du. *The World and Africa*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- Bolívar, Simón. *Carta de Jamaica*. México: UNAM, 1978.

- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*. México: FCE, 2019.
- Braudel, Fernand. *El mediterráneo: el espacio y la historia*. Traducción de Francisco González Aramburo. México: FCE, 1989.
- Castro-Gómez, Santiago. “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”. En *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Coordinación de Eduardo Mendieta y Santiago Castro-Gómez. México: Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco, 1998.
- Castro-Gómez, Santiago. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Tabula Rasa*, núm. 6 (2007).
- Castro-Gómez, Santiago. “Siglo XVIII: el nacimiento de la biopolítica”. *Tabula Rasa*, núm. 12 (2010).
- Castro-Gómez, Santiago. *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal, 2015.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre/IESCO-UC-Instituto Pensar, 2007.
- Césaire, Aimé. “Cultura y colonización”. Philippe Ollé-Laprune (sel. y ed.). *Para leer a Aimé Césaire*. Traducción de Juana Virginia. México: FCE, 2008.
- Césaire, Aimé. “Discurso sobre el colonialismo”. En *Para leer a Aimé Césaire*. Editado por Philippe Ollé-Laprune. Traducción de Juana Virginia. México: FCE, 2008.
- Chakrabarty, Dipesh. “Una pequeña historia de los estudios subalternos”. En *Repensando la subalternidad, miradas críticas desde/ sobre América Latina*. Compilación de Pablo Sandoval. Lima: Envió, 2010.

- Chakravorty Spivak, Gayatri. “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía”. En *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Compilación de Sandro Mezzadra. Traducción de Marta Malo. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Traducción de Rosa Vera y Raúl Hernández Asensio. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Contreras Hernández, Paola y Macarena Trujillo Cristoffanini. “Desde las epistemologías feministas hasta los feminismos decoloniales: aportes a los estudios sobre migraciones”. *Athena Digital*, vol. XVII, núm. 1 (2017).
- Coronil, Fernando. “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edición de Edgardo Lander. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- Dussel, Enrique. “La China (1421-1800) (razones para cuestionar el eurocentrismo)”. En *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2008.
- Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2008.
- Dussel, Enrique. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.
- Echeverría, Bolívar. *¿Qué es la modernidad?* México: UNAM, 2009.
- Echeverría, Bolívar. “Cuestionario sobre lo político”. En *El discurso crítico de Marx*. México: Itaca/FCE, 2017.
- Echeverría, Bolívar. “Definición del discurso crítico”. En *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Desde Abajo, 2011.
- Echeverría, Bolívar. “El concepto de fetichismo en Marx y en Lukács”. En *Crítica de la modernidad capitalista*. Edición de Gonzalo Gonsálvez. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.
- Echeverría, Bolívar. “Imágenes de la blanquitud”. En *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2016.

- Echeverría, Bolívar. “La religión de los modernos”. En *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Desde Abajo, 2011.
- Echeverría, Bolívar. “Lo político en la política”. En *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998.
- Echeverría, Bolívar. “Lukács y la revolución como salvación”. En *Las ilusiones de la modernidad*. México: Era, 2018.
- Echeverría, Bolívar. “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”. En *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Desde Abajo, 2011.
- Echeverría, Bolívar. “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”. *Las ilusiones de la modernidad*. México: Era, 2018.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México: FCE, 2010.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 2000.
- Echeverría, Bolívar. *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*. México: Ítaca, 2011.
- Escobar, Arturo. “‘Mundos y conocimientos de otro modo’: el paradigma de investigación de la modernidad/colonialidad latinoamericano”. *Tabula Rasa*, núm. 1 (2003).
- Fals Borda, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Bogotá: Nuestro Tiempo-Oveja Negra, 1971.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Traducción de Julieta Campos. México: FCE, 1965.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Traducción de Ana Useros Martín. Madrid: Akal, 2009.
- Federici, Silvia. *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*. Traducción de María Aránzazu Catalán Altuna. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.
- Fernández Albarrán, Ary. “Pensamiento descolonial y teología de la liberación”. *Cuba Teológica* xxxiii, núm. 2 (2015).
- Forgues, Roland. “Aníbal Quijano. El tiempo de la agonía”. En *Perú, entre el desafío de la violencia y el sueño de lo posible*. Lima: Minerva, 1993.
- Foucault, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2018.

- Gabbert, Karin. "Venezuela schadet der Linken: Edgardo Lander und Víctor Álvarez über das Foro São Paulo in Caracas". *Neues Deutschland* 74, núm. 175 (2019).
- González Casanova, Pablo. *Sociología de la explotación*. México, Siglo XXI, 1969.
- Grosfoguel, Ramón. "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Tabula Rasa*, núm. 4 (2006).
- Grosfoguel, Ramón. "Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI". *Tabula Rasa*, núm. 6 (2007).
- Grosfoguel, Ramón. "Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales". *Tabula Rasa*, núm. 14 (2011).
- Grosfoguel, Ramón. "Del 'extractivismo económico' al 'extractivismo epistémico' y al 'extractivismo ontológico': una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo". *Tabula Rasa*, núm. 24 (2016).
- Grüner, Eduardo. "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek". *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Introducción de Fredric Jameson y Slavoj Žižek. Traducción de Moira Irigoyen. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Grupo de Estudios sobre Colonialidad. "Estudios decoloniales: un panorama general". *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, núm. 6 (2012).
- Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. "Manifiesto inaugural". En *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Coordinación de Eduardo Mendieta y Santiago Castro-Gómez. México: Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco, 1998.
- Guha, Ranajit. "Prefacio a los estudios subalternos: escritos sobre la historia y la sociedad surasiática". En *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Compilación de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán. Traducción de Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui. La Paz: Historias-Aruwiyiri/SEPHIS, 1997.



- Gilly, Adolfo. *Historia a contrapelo: una constelación*. México: Era, 2016.
- Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Traducción de Alfredo Bergés. Barcelona: Herder, 2014.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. Traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2016.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Traducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2010.
- Jameson, Frederic y Slavoj Žižek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- La Trivial. “Entrevista a Santiago Castro-Gómez: ‘la izquierda en América Latina nunca tuvo la hegemonía’”, en *La Trivial*, España (2019). Disponible en <<https://latrivial.org/entrevista-a-santiago-castro-gomez-la-izquierda-en-america-latina-nunca-tuvo-la-hegemonia/>>.
- Lander, Edgardo y Santiago Arconada Rodríguez. “Venezuela: un barril de pólvora”. *Nueva Sociedad*, núm. 269 (2017).
- Lander, Edgardo. “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo”. En *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Compilación de Atilio A. Borón, Javier Amadeo y Sabina González. Buenos Aires: Clacso, 2006.
- León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM, 2006.
- Lucía, Daniel de. “Mayo de 1968: las palabras y el poder”. *Herramienta*, núm. 7 (1998).
- Maldonado-Torres, Nelson. “La descolonización y el giro descolonial”. *Tabula Rasa*, núm. 9 (2008).
- Marcuse, Herbert. *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Traducción de Julieta Fombona Sucre y Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2003.
- Marx, Karl. *El capital: crítica de la economía política I. El proceso de reproducción del capital*. Traducción de Wenceslao Roces. México: FCE, 2014.

- Matos Moctezuma, Eduardo. *Historia de la arqueología del México antiguo I*. México: El Colegio Nacional, 2017.
- Mbembe, Achille. *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Traducción de Enrique Schmukler. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2016.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica. Seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. Traducción de Elisabeth Falomir Archambault. Madrid: Melusina, 2006.
- Mezzadra, Sandro. Introducción. *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Compilación de Sandro Mezzadra. Traducción de Marta Malo. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- Mignolo, Walter. “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento”. En *Discurso sobre el colonialismo de Aimé Césaire*. Madrid: Akal, 2006.
- Mignolo, Walter. “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura”. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]: historia, corrientes, temas y filósofos*. Edición de Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta. México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.
- Minian, Isaac y Ángel Martínez Monroy. “El impacto de las nuevas tecnologías en el empleo en México”. *Problemas del Desarrollo* 49, núm. 195 (2018).
- Mumford, Lewis. *Técnica y civilización*. Traducción de Constantino Aznar de Acevedo. Madrid: Alianza, 1971.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. *Coloniality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization*. Senegal: Council for the Development of Social Science Research in Africa/DAKAR, 2013.
- Neurath, Johannes. “Ser más que uno”. *Revista de la Universidad de México*, núm. 828 (2017).

- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011.
- O’Gorman, Edmundo. “América”. *Historiología: teoría y práctica*. Selección de Álvaro Matute. México: FCE, 2009.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: FCE, 1984.
- Orozco Reséndiz, Ana Claudia. “Apuntamientos para una filosofía en situación”. En *América Latina y su episteme análoga*. Coordinado por Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez. México: CIALC-UNAM, 2014.
- Pando Moreno, Adán y Gabriela Arévalo Guízar. “América Latina: globalización y nacionalismo. Diálogo con Aníbal Quijano”. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, núm. 2 (2006).
- Pérez Zárate, Adolfo. “Interculturalidad y decolonialidad”. *Tabula Rasa*, núm. 20 (2014).
- Pilar Mora, María del. *Desde la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editorial Nacional, 2012.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Traducción de Graciela Chailloux Laffita y Fausto José Trejo. México: FCE, 2017.
- Prakash, Gyan. “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial”. En *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Compilación de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán. Traducción de Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui. La Paz: Historias-Aruwiyiri/SEPHIS, 1997.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel. “La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial”. En *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Compilación de Zulma Palermo y Pablo Quintero. Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- Quijano, Aníbal. “¡Qué tal raza!”. En *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Compilación de Zulma Palermo y Pablo Quintero. Buenos Aires: Del Signo, 2014.

- Quijano, Aníbal. “¿Sistemas alternativos de producción?”. En *La economía social desde la periferia: contribuciones latinoamericanas*. Organización de José Luis Coraggio. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/Altamira, 2007.
- Quijano, Aníbal. “¿Sobrevivirá América Latina?”. En *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Compilación de Zulma Palermo y Pablo Quintero. Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- Quijano, Aníbal. “América Latina en la economía mundial”. *Problemas del Desarrollo* xxiv, núm. 95 (1993).
- Quijano, Aníbal. “América Latina: hacia un nuevo sentido histórico”. En *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Coordinación de Irene León. Quito: FEDAEPS, 2010.
- Quijano, Aníbal. “América Latina: los compromisos del conflicto”. En *Paz, seguridad y desarrollo en América Latina*. Coordinación de José A. Silva Michelena. Caracas: Nueva Sociedad/ Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales/Universidad de las Naciones Unidas, 1987.
- Quijano, Aníbal. “Arguedas: la banda sonora de la sociedad”. *Aníbal Quijano, Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: Clacso, 2014.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: Clacso, 2014.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Compilación de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Universidad Central/ Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre/IESCO-UC-Instituto Pensar, 2007.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. *Dispositio* xxiv, núm. 51 (1999).
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y cien-*

- cias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edición de Edgardo Lander. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Compilación de Zulma Palermo y Pablo Quintero. Buenos Aires: Del Signo, 2014).
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, globalización y democracia". En *Aníbal Quijano et al., Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*, Caracas: Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, 2001.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Compilación de Zulma Palermo y Pablo Quintero. Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- Quijano, Aníbal. "Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo". *Estudios Latinoamericanos*, núm. 25 (2010).
- Quijano, Aníbal. "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina". En *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*. Coordinación de Oliver Kozlarek. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- Quijano, Aníbal. "El fin de cuál historia". *Análisis Político*, núm. 32 (1997).
- Quijano, Aníbal. "El fracaso del moderno Estado-nación". En *La otra América en debate: aportes del I Foro Social Américas*. Edición de Irene León. Quito: Foro Social Américas, 2006.
- Quijano, Aníbal. "El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?". *Revista venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 10, núm. 1 (2004).
- Quijano, Aníbal. "El marxismo de José Carlos Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa". En *El marxismo de José Carlos Mariátegui: Seminario del V Congreso Nacional de Filosofía*. Edición de David Sobrevilla Alcázar. Lima: Amauta-Universidad de Lima, 1995.
- Quijano, Aníbal. "El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento". *Hueso Húmero*, núm. 38 (2001).

- Quijano, Aníbal. "Estado-nación, ciudadanía y democracia". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: Clacso, 2014.
- Quijano, Aníbal. "Estética de la utopía". *Hueso Húmero*, núm. 27 (1990).
- Quijano, Aníbal. "Immanuel Wallerstein: instancias y trazos". *Socialismo y participación*, núm. 98 (2004).
- Quijano, Aníbal. "La colonialidad y la cuestión del poder" (inédito). Lima: 2001.
- Quijano, Aníbal. "La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado". *Revista Casa de las Américas*, núms. 250-260 (2010).
- Quijano, Aníbal. "La historia recién comienza". *Universidad y Sociedad*, núm. 6 (1996).
- Quijano, Aníbal. "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina". *¿Nuevos temas nuevos contenidos? Las ciencias sociales en América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Edición de Heinz R. Sonntag. Caracas: Unesco-Nueva Sociedad, 1989.
- Quijano, Aníbal. "La razón del Estado". En *Modernidad en los Andes*. Edición de Mirko Lauer. Compilación de Enrique Urbano. Lima: Centro Bartolomé de las Casas, 1991.
- Quijano, Aníbal. "La tensión del pensamiento latinoamericano". *La Torre: Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, núms. 131, 132, 133 (1986).
- Quijano, Aníbal. "Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles". *David y Goliath*, núm. 49 (1986).
- Quijano, Aníbal. "Líneas de investigación prioritarias para América Latina, en VII Encuentro de historia y realidad económica y social del Ecuador y América Latina (memorias)". Cuenca: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad de Cuenca, 1994.
- Quijano, Aníbal. "Otra noción de lo privado, otra noción de lo público (notas para un debate latinoamericano)". *Revista de la Cepal*, núm. 35 (1988).

- Quijano, Aníbal. "Otro horizonte de sentido histórico". *América Latina en Movimiento* xxxiii, núm. 441 (2009).
- Quijano, Aníbal. "Política de la escritura". *Hueso Húmero*, núm. 33 (1998).
- Quijano, Aníbal. "Prólogo: José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate". José Carlos Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- Quijano, Aníbal. "Questioning Race". *Socialism and Democracy* xxi, núm. 1 (2007).
- Quijano, Aníbal. "Reabrir cuestiones que parecían resueltas: una conversación con Aníbal Quijano". *Hueso Húmero*, núm. 51 (2008).
- Quijano, Aníbal. "Un fantasma recorre el mundo". *Estudios Avanzados* xii, núm. 14 (1998).
- Quijano, Aníbal. "'Bien vivir' para redistribuir el poder: los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global". En *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú: Informe Anual 2009-2010*. Edición de Milagros Salazar. Lima: Oxfam, 2010.
- Quijano, Aníbal. "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas". En *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Compilación de Zulma Palermo y Pablo Quintero. Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- Quijano, Aníbal. "'Solidaridad' y capitalismo colonial/moderno". *Otra Economía* ii, núm. 2 (2008).
- Quijano, Aníbal. "El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina". *Tareas*, núm. 119 (2005).
- Quijano, Aníbal. "Notas sobre 'raza' y democracia en los países andinos". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* ix, núm. 1 (2003).
- Quijano, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad & Política, 1988.
- Quijano, Aníbal. *Poder y derechos humanos*. México: IPECAL, 2008.

- Quintero, Pablo. "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina". *Papeles de Trabajo*, núm. 19 (2010).
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad Javeriana/IESCO-UC/Universidad del Cauca, 2010.
- Ríos, Jaime. "Aníbal Quijano: diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina". *Sociológica*, núm. 1 (2009).
- Rochabrún, Guillermo (ed.). *La mesa redonda sobre Todas las sangres del 23 de junio de 1965*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Chile/Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- Roig, Arturo Andrés. *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM, 1981.
- Roig, Arturo Andrés. *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Santa Fé de Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1993.
- Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, 1981.
- Rojas Mix, Miguel. *Los cien nombres de América*. Barcelona: Lumen, 1991.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1988.
- Segato, Rita Laura, "La perspectiva de la colonialidad del poder". En *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Compilación de Zulma Palermo y Pablo Quintero. Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- Sohn-Rethel, Alfred. *Trabajo manual y trabajo intelectual: una crítica de la epistemología*. Traducción de Mario Domínguez Sánchez. Madrid: DADO, 2017.
- Sweezy, Paul, Maurice Dobb, H. K. Takahashi, Rodney Hilton y Christopher Hill. *The Transition from Feudalism to Capitalism*. Nueva York: Science & Society, 1963.
- Velarde, Nora. "Aníbal Quijano: la modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día". *ILLA Revista del Centro de Educación y Cultura*, Perú (1991).



- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: FCE, 2014.
- Wallerstein, Immanuel. “Después del desarrollismo y la globalización, ¿qué?”. *Mundo Siglo XXI* 1, núm. 3 (2005-2006).
- Wallerstein, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Traducción de Carlos Daniel Schroeder. México: Siglo XXI, 2006.
- Wallerstein, Immanuel. *El capitalismo histórico*. Traducción de Pilar López Máñez. México: Siglo XXI, 1988.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Traducción de Jesús Albores. México: Siglo XXI, 2011.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Traducción de Pilar López Máñez, México: Siglo XXI, 2011.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial: la segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. Traducción de Jesús Albores. México: Siglo XXI, 2011.
- Wallerstein, Immanuel. *Las incertidumbres del saber*. Traducción de Julieta Barba y Silvia Jawerbaum. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción de Luis Legaz Lacambra. México: FCE, 2012.
- Williams, Eric. *Capitalismo y esclavitud*. Traducción de Martín Gerber y Traficantes de Sueños. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.
- Zea, Leopoldo. “Crisis del sentido de la historia en Occidente”. *Thesis* 1, núm. 1 (1979).
- Zea, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. México: Ariel, 1976.
- Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI, 1969.
- Zea, Leopoldo. *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. México: Secretaría de Educación Pública/Diana, 1979.

- Žižek, Slavoj. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Traducción de Moira Irigoyen. Buenos Aires: 2008.
- Žižek, Slavoj. *Acontecimiento*. Traducción de Raquel Vicedo. Madrid: 2018.

*Crítica de la razón decolonial*, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 31 de julio de 2024 en los talleres de Grupo Edición, Xochicalco 619, col. Letrán Valle, Benito Juárez, 03650, Ciudad de México, México. La edición consta de 100 ejemplares en papel snow cream de 60 gr. La formación tipográfica, en Goudy Old Style de 11:13.5, 10:12 y 8.5:10 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La preparación digital del original la realizó Beatriz Méndez Carniado. La edición estuvo al cuidado de Claudia Araceli González Pérez con la colaboración del equipo de Publicaciones.

Esta obra ofrece una lectura propia sobre el periodo decolonial (1988-2013) de la obra del sociólogo Aníbal Quijano. En particular, ensaya una aproximación interpretativa que se centra en destacar las rupturas y discontinuidades, las contradicciones y las tensiones, presentes en la problematización que hizo Quijano de la modernidad, la colonialidad y el poder, y que a menudo se pasan por alto en el grueso de los estudios sobre su producción intelectual, cuando se prioriza la tematización de las continuidades en sus distintos momentos discursivos. Derivado de esa discusión, este libro pone de relieve las perversiones y los límites de muchas de las exégesis que se han hecho de su obra, en lo que va del siglo XXI, al amparo de los “estudios decoloniales”.