

Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos

Eduardo Restrepo – Axel Rojas

Colección Políticas de la alteridad

Políticas de la alteridad es una colección de publicaciones que promueve los debates académicos sobre las múltiples articulaciones entre poder y diferencia. En este sentido, son de particular relevancia aquellos trabajos que ofrezcan instrumentos teóricos o metodológicos críticos así como estudios etnográficos e históricos concretos para entender esas articulaciones en los planos de la identidad, género, generación, clase, movimientos sociales, representaciones y etnicidad, entre otros.

**Inflexión decolonial:
fuentes, conceptos y cuestionamientos**

Eduardo Restrepo
Axel Rojas



Colección Políticas de la alteridad

**Inflexión decolonial:
fuentes, conceptos y cuestionamientos**

Eduardo Restrepo
Axel Rojas

Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar
Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana
Editorial Universidad del Cauca

©Editorial Universidad del Cauca 2010
©Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar 2010
©Maestría de Estudios Culturales, Universidad Javeriana 2010
©De los autores 2010

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia
Primera edición
Octubre de 2010

Editor general de publicaciones:
Jorge Salazar

Diseño y diagramación de la serie editorial:
Enrique Ocampo Castro

©Copying Left
Esta publicación puede ser reproducida
total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente
y sean utilizados con fines académicos y no lucrativos.
Las opiniones expresadas en los documentos que componen
esta publicación son responsabilidad de los
autores.

ISBN: 958-732-067-1
Impreso en Samava impresores, Popayán, Colombia.

“El prejuicio que asume la superioridad de ciertos conocimientos sobre otros es un escollo que ha de superarse desde ambas perspectivas del espectro: por quienes trabajan en las oficinas del saber superior y por quienes trabajan en las oficinas del saber subalterno”

Walter Dignolo (2003: 21-22).

Contenido

Agradecimientos	11
Introducción. Inflexión decolonial: características e historia	13
Algunos rasgos constitutivos de la inflexión decolonial	15
Inflexión decolonial y enfoques teóricos contemporáneos	23
La colectividad de argumentación de la inflexión decolonial	30
Acerca de este libro	37
Parte I. Antecedentes y genealogía	41
1. Elaboraciones clásicas sobre el colonialismo en América Latina y el Caribe	43
Críticas al colonialismo y producción del sujeto colonial	43
Colonialismo y racismo	46
Eurocentrismo y colonialismo intelectual	49
2. Algunas líneas constitutivas	53
El oprimido: relevancia epistémica y política	54
Confluencias y distinciones: el lugar del oprimido y la diferencia colonial	57
Trayectorias intelectuales: Freire y Dussel	59
Teoría de la dependencia: conceptualizando la desigualdad estructural	63
Parte II. Categorías y problemáticas	67
3. Sistema mundo moderno/colonial	69
Sistema-mundo moderno	69
Americanidad	73
Del sistema-mundo moderno al sistema mundo moderno/colonial	76
Cuestionando las narrativas eurocéntricas de la modernidad	79

Primera y segunda modernidad	84
Transmodernidad	88
4. Colonialidad del poder	91
5. La idea de raza	115
Otras elaboraciones sobre raza	123
6. Colonialidad del saber y geopolíticas del conocimiento	131
Diferencia colonial y diferencia imperial	132
La colonialidad del saber	135
Ego-, corpo- y geo- políticas del conocimiento	139
La descolonización de las ciencias sociales y la universidad	142
Orientalismo y occidentalismo	145
La idea de América Latina	148
7. La colonialidad del ser y la interculturalidad	155
Colonialidad del ser	156
El <i>detour</i> por la ontología	158
Opción decolonial y herida colonial	162
El paradigma otro y el pensamiento fronterizo	163
Interculturalidad	168
Parte III. Cuestionamientos	183
8. Posiciones críticas	185
Tergiversaciones	187
Inconsistencias	198
Limitaciones conceptuales	204
Referencias citadas	225
Sobre los autores	233

Agradecimientos

Este libro se origina de dos cursos dictados en el contexto del Campus Virtual de CLACSO. El primero de los cursos fue una beca obtenida en la convocatoria de la Cátedra Florestan Fernandes, 40° Aniversario de CLACSO, durante el segundo semestre de 2008. Para el primer semestre de 2009, ofrecimos nuevamente el curso debido a la demanda que generó la propuesta y sus positivos resultados. El arduo trabajo de poner por escrito cada una de las clases, sumado a los productivos chats con los estudiantes, arrojaron más de un centenar de páginas que nos sirvieron de base y de aliciente para el proceso de escritura del presente libro. Aunque mantenemos en términos generales la estructura y el tono del curso, hemos editado significativamente la escritura y ampliado en muchos puntos los materiales ofrecidos. Esperamos que estas modificaciones le hayan dado más fuerza y claridad a la exposición (en el doble sentido de presentar y de ser expuesto a la crítica) de los aportes adelantados en la última década por la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial.

Queremos agradecer a varias personas e instituciones que han hecho posible este libro. En primer lugar, al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) y a su programa de becas Cátedra Florestan Fernandes, por haber acogido nuestra propuesta de curso virtual. Sin el reto de escritura y sistematización permanente de lo que implica la docencia desde una plataforma virtual, probablemente nunca hubiésemos destinado el tiempo y la disposición para escribir los primeros borradores. Agradecemos todo el apoyo y disposición a

guiarnos en esta experiencia con cátedras virtuales a Gabriela Amenta, por entonces coordinadora del Área de Comunicación y Relaciones Institucionales del Campus Virtual de Clacso. De manera muy especial, queremos agradecer a nuestros estudiantes, sobre todo aquellos que en las muchas horas en el chat nos interrogaron de múltiples maneras y nos llevaron a pensar puntos que habíamos soslayado hasta entonces. Entre nuestros estudiantes, agradecemos María Marta Quintana por su detallada lectura y comentarios a uno de los borradores finales de este libro.

También agradecemos a Mariana Saavedra, estudiante de la maestría de estudios culturales y próximamente doctora en antropología, quien nos apoyó en la revisión final del texto y en la traducción de algunas citas.

En la Universidad Javeriana, al Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, tanto a su exdirector Guillermo Hoyos como a su actual director Alberto Munera S.J., agradecemos el incondicional apoyo intelectual que ha recibido nuestro trabajo así como su aporte económico para que este libro fuese posible. Finalmente, pero no menos importante, agradecemos el respaldo entusiasta que recibimos para la publicación de este libro de parte de la Facultad de Ciencias Sociales y en particular de la directora de la maestría en estudios culturales, Marta Cabrera.

Introducción

Inflexión decolonial: características e historia

Desde hace algo más de una década un grupo de intelectuales nacidos en países de América del Sur y el Caribe, cuyo trabajo se realiza en dichos países y en universidades de los Estados Unidos, ha ido conformando una colectividad de argumentación alrededor de un conjunto de problematizaciones de la modernidad y particularmente sobre el significado de dicha experiencia en la perspectiva de quienes la han vivido desde una condición subalterna. Como resultado de dicho trabajo, se ha producido un cuerpo de conceptualizaciones, categorías y formas de argumentación cuya incidencia ha sido notoria en algunos países de la región. El volumen de publicaciones y eventos académicos promovidos por el grupo, así como la circulación y apropiación del enfoque y categorías propuestas en espacios diversos, dentro y fuera de la academia, hacen parte de las razones que nos animan a elaborar una contribución a una introducción crítica de este proyecto.

Nuestro propósito con este libro es doble. Por un lado, esperamos presentar ante lectores no familiarizados con la inflexión decolonial algunos de los conceptos y discusiones centrales elaborados en los últimos años por esta colectividad de argumentación; en este sentido, se puede considerar como una inducción que no supone un lector iniciado en estos debates. Sabemos que para los no iniciados puede ser una experiencia frustrante el intentar leer un artículo o libro escrito por algunos de los miembros de la colectividad de

argumentación o simplemente escucharlos en sus presentaciones en eventos académicos; en mucho, esta experiencia se deriva de la terminología que se ha ido consolidando al interior de la colectividad, que supone unos bagajes académicos y refiere a significados bastante específicos. *Diferencia imperial, transmodernidad, diferencia colonial, paradigma otro y pensamiento fronterizo*, entre otros, son empleados con frecuencia para elaborar sus argumentaciones. Este libro busca, entonces, operar como *entrada* para los lectores no iniciados en la madeja de problemáticas visibilizadas y conceptos acuñados en el marco de la inflexión decolonial.

Por otro, tenemos el propósito de contribuir a la consolidación de esta colectividad de argumentación, no sólo al presentar —esperamos de forma adecuada— algunas de sus elaboraciones centrales, sino también al formular algunas críticas que se derivan de sus planteamientos o de la forma como son (mal) interpretadas por quienes han tenido la posibilidad de leer o escuchar tales planteamientos. Las críticas que plantearemos no buscan desconocer los múltiples aportes que esta colectividad de argumentación ha realizado al poner sobre la mesa una serie de problematizaciones asociadas a los efectos de la colonialidad en la estructuración de nuestro presente así como al ofrecernos un conjunto de categorías para pensar (y posiblemente hacer) el mundo de otra forma. Al contrario, buscan invitar a pensar puntos que, tal vez, en esta colectividad no se han vislumbrado suficientemente o que, también puede ser, quienes nos hemos acercado con cierto detenimiento a sus textos y conversaciones no hemos comprendido. De cualquier forma, esperamos que nuestra lectura crítica sea relevante, tanto para exponer algunos elementos centrales que constituyen sus líneas de argumentación, como para dejar abiertos interrogantes frente a algunos de ellos.

En esto queremos ser muy claros: nos tomamos el trabajo de escribir este libro y de haber diseñado y dictado dos cursos sobre inflexión decolonial para estudiantes de diferentes países de América Latina porque consideramos que gran parte de lo que han argumentado los miembros de esta colectividad realmente importa, tanto en términos conceptuales como en sus implicaciones políticas. Obviamente, de esto no se deriva que no pueda ser objeto de críticas, ni que el único

lugar posible en la conversación es el de simplemente aplaudir todo lo que plantean por la supuesta justeza de sus posiciones morales y éticas.

Algunos rasgos constitutivos de la inflexión decolonial

Comenzaremos identificando una serie de rasgos en los que confluye el grueso de los participantes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Estos rasgos refieren a una serie de planteamientos y supuestos que configuran su especificidad conceptual; hemos seleccionado seis que nos parecen centrales, pero somos conscientes de que otros podrían ser indicados, así como se podría hacer énfasis no contemplados en los que hemos resaltado. Los puntos que mencionaremos ahora a vuelo de pluma serán retomados en los distintos capítulos del libro para explicarlos con mayor detenimiento; allí esperamos ofrecer matices argumentales a lo presentado ahora de forma más gruesa. La idea es elaborar una primera visión general de los contornos y especificidades de la inflexión decolonial; no sobra indicar que este ejercicio se hace con fines expositivos y responde más a nuestro interés pedagógico que a la forma en que los participantes de la colectividad de argumentación ha tendido a presentar sus elaboraciones. Esperamos que sean un punto de entrada pertinente y clarificante.

1. *Distinción entre colonialismo y colonialidad.* El colonialismo refiere al proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador; como veremos, en diversos sentidos los alcances del colonialismo son distintos a los de la colonialidad, incluso más puntuales y reducidos. La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación; este patrón de poder no sólo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados.

La noción de colonialidad se remonta a los planteamientos del sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992, 2000a, 2000b), más concretamente a su noción de colonialidad del poder. Más adelante nos detendremos a analizar esta categoría, identificando algunos de los desplazamientos conceptuales en el trabajo de Quijano, así como diversas lecturas que del concepto han hecho miembros de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Por ahora baste decir que colonialidad es un patrón o matriz de poder que estructura el sistema mundo moderno, en el que el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos del planeta son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización, en el marco de operación de cierto modo de producción y distribución de la riqueza.

En términos analíticos, no podemos confundir el colonialismo (una forma de dominación político-administrativa a la que corresponden un conjunto de instituciones, metrópolis/colonias) con la colonialidad (que refiere a un patrón de poder global más comprehensivo y profundo). Una vez concluye el proceso de colonización, la colonialidad permanece vigente como esquema de pensamiento y marco de acción que legitima las diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos. Para decirlo en otras palabras, el colonialismo ha sido una de las experiencias históricas constitutivas de la colonialidad, pero la colonialidad no se agota en el colonialismo sino que incluye muchas otras experiencias y articulaciones que operan incluso en nuestro presente.

Dada esta central distinción analítica entre colonialismo y colonialidad, no se puede confundir tampoco *descolonización* y *decolonialidad*. Con descolonización se indica un proceso de superación del colonialismo, generalmente asociado a las luchas anticoloniales en el marco de estados concretos. La descolonización se tiende a circunscribir a lo que se ha denominado independencias políticas de las colonias, que para las Américas empieza a finales del XVIII y aún no termina (piénsense en el caso de Puerto Rico o Martinica) y en África y Asia se despliega con particular intensidad en el siglo XX. La decolonialidad, en cambio, refiere al proceso que busca trascender históricamente la colonialidad (o, como quedará claro en el siguiente

punto, la modernidad/colonialidad). Por eso, la decolonialidad supone un proyecto con un calado mucho más profundo y una labor urgente en nuestro presente; supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo ha sido quebrado.

2. *La colonialidad es el 'lado oscuro' de la modernidad.* A diferencia de muchos teóricos de la modernidad, que sólo ven en ella un proyecto emancipador, la inflexión decolonial llama la atención sobre su cara menos visible (incluso oculta), que es la colonialidad. Si aquellos teóricos de la modernidad consideran al colonialismo como una 'desviación' o un 'momento' superado de la modernidad, para la inflexión decolonial la modernidad se encuentra indisolublemente asociada a la historia del colonialismo y a la colonialidad; por ello es necesario clarificar que: "La colonialidad no es equivalente al colonialismo. No se deriva de la modernidad ni antecede a ella. La colonialidad y la modernidad constituyen dos lados de una misma moneda" (Grosfoguel 2006: 27). Esto es, no hay modernidad sin colonialidad y, a su vez, la colonialidad supone a la modernidad; de ahí que se afirme que la relación entre modernidad y colonialidad es de co-constitución: no puede existir una sin la otra.

Por eso es que se tiende a escribir modernidad/colonialidad; la barra oblicua "/" indica precisamente esta relación de constitución mutua de los dos términos, así como la jerarquización entre los mismos. La colonialidad no es conceptualizada como una contingencia histórica superable por la modernidad ni como su 'desafortunada desviación'. Al contrario, la colonialidad es inmanente a la modernidad, es decir, la colonialidad es articulada como la exterioridad constitutiva de la modernidad. Así, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exterioridad constitutiva.¹

Esto es menos complicado de lo que parece a primera vista. Cuando se dice que la colonialidad es producida por la modernidad,

1 Como veremos más adelante, un corolario de este planteamiento es que la modernidad no surge en los siglos XVII y XVIII con procesos como la Ilustración, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, sino que debe ser pensada mucho más atrás, en los siglos XV y XVI asociada a la constitución del sistema mundo moderno.

ello se refiere a que cuando algo o alguien es imaginado o definido como moderno al mismo tiempo está implícitamente indicando un algo o alguien que no lo es. No hay un nosotros (modernidad) sin que al mismo tiempo se defina un no-nosotros, un ellos (no-modernidad). Al definir un espacio, al trazar unos bordes, al mismo tiempo se define un interior y un exterior. Entonces, si se entiende la modernidad como un proyecto civilizatorio, lo que está en juego con ella es la configuración de un nosotros-moderno en nombre del cual se interviene sobre territorios, grupos humanos, conocimientos, corporalidades, subjetividades y prácticas, que en su diferencia son producidas como no-modernas. Es precisamente esa exterioridad de la modernidad, esa diferencia, la que en la inflexión decolonial se denomina *diferencia colonial*. Nociones como *colonialidad del saber* y *colonialidad del ser* se derivan de esta conceptualización, como lo veremos en los capítulos respectivos.

3. *Problematización de los discursos euro-centrados e intra-modernos de la modernidad*. El grueso de las narrativas históricas, sociológicas, culturales y filosóficas que circulan sobre la modernidad, incluso en sus versiones críticas, son el resultado de enfoques euro-centrados e intra-modernos (cfr. Escobar 2003). Es decir, de un lado suponen que la modernidad se origina en Europa y que de allí es exportada o se difunde, con mayor o menor éxito, a otros lugares del mundo y, de otro, asumen que la modernidad se entiende desde problemáticas y categorías modernas. En contraposición a este supuesto, la inflexión decolonial argumenta que hay que entender a Europa desde una perspectiva de sistema-mundo, en la que Europa misma es también resultante de este sistema geo-político, incluyendo las tecnologías de gobierno y las formaciones discursivas que la producen como tal. Este punto es fascinante porque descentra concepciones que tienen una profunda fuerza en el sentido común hasta el punto de ser impensables, puntos ciegos, para muchos importantes filósofos y teóricos de la modernidad; cuestiona tanto la supuesta vocación de poder universalizante de la modernidad como el imaginario de su etiología exclusivamente intra-europea y eurocentrada.

Varios académicos (no sólo los de la inflexión decolonial) han demostrado que no pocos de los aspectos asociados a la modernidad

(en cuanto a instituciones, subjetividades, formaciones políticas) fueron ‘inventados’ e implementados primero en los territorios coloniales para después ser importados e instrumentalizados en Europa.² Además han mostrado cómo lo que ocurre en un lugar determinado (digamos la posibilidad de fuerza de trabajo ‘libre’ propia del obrero industrial en Inglaterra) no se explica exclusivamente por factores locales, sino por la ubicación de éste en un sistema-mundo (donde, por ejemplo, se requiere del trabajo esclavizado en el Caribe). Esto último tiene que ver con el punto siguiente: la perspectiva analítica no es la nación, el país o la localidad aislada, sino que hay que entender lo que sucede y las características de estos lugares en su relación con el sistema-mundo.

4. *Pensar en términos de sistema mundializado de poder.* La inflexión decolonial no se queda en el análisis de países, estados o regiones aisladas, sino que intenta comprender lo que sucede en un país o región, en relación con un sistema mundializado de poder. El sistema-mundo es la unidad de análisis de la inflexión decolonial, no el estado-nación o la región como si existieran por sí mismas (Grosfoguel 2006). Este énfasis analítico en el sistema mundializado de poder es lo que constituye la perspectiva geopolítica de la inflexión decolonial pues, dado que no existe modernidad sin colonialidad, es necesario pensar en términos de sistema mundo moderno/colonial.

La perspectiva del sistema mundializado de poder es clave para entender cómo se produce la modernidad, expandiendo a escala planetaria las formas políticas y económicas imaginadas como propias de la experiencia europea, y sus repercusiones en todos los ámbitos de la vida hasta el presente. El sistema mundo moderno es producido en el proceso de expansión colonial europea que conecta por primera vez las diferentes regiones del planeta, dándole así una nueva escala (global). Desde entonces, las experiencias locales de cualquier región del planeta se hacen impensables por fuera de su interconexión en el marco de este sistema mundial. Ahora, ello no quiere decir que la modernidad ‘llega’ a todas partes de la misma manera, o que no es posible entonces un afuera de la modernidad, como ya señalamos.

2 Ver, por ejemplo, Trouillot (2003) y Mintz (1996).

5. *Antes que un nuevo paradigma la inflexión decolonial se considere a sí misma como un paradigma otro.* Lo que estos autores buscan no es consolidarse como un nuevo paradigma teórico dentro de la academia (como lo son el postestructuralismo, la postcolonialidad, etc.), sino cuestionar los criterios epistémicos de producción del conocimiento académico articulados al eurocentrismo y a la modernidad. De ahí que pretenda consolidar un conocimiento no eurocéntrico y desde la *herida colonial*, es decir, un *paradigma otro* emergente desde la diferencia colonial. Esto lo ha argumentado en repetidas ocasiones Walter Mignolo cuando afirma que lo que se busca no es sólo cambiar los contenidos, sino también los términos y las condiciones de conversación. En el mismo sentido, Escobar subraya que “El objetivo es labrar nuevas formas de análisis, no contribuir a los ya establecidos sistemas de pensamiento (eurocéntrico), sin importar cuán críticos sean éstos” (2003: 70).

La crítica al eurocentrismo desde la inflexión decolonial pasa por reconocer que todo conocimiento es un conocimiento situado histórica, corporal y geopolíticamente. La pretensión eurocéntrica de un conocimiento sin sujeto, sin historia, sin relaciones de poder, un conocimiento desde ningún lugar, como ‘la mirada de dios’, descorporalizado y deslocalizado, es profundamente cuestionada. En oposición a esta pretensión, la inflexión decolonial se piensa como un paradigma otro, que tiene en consideración la geopolítica y la corporpolítica, esto es, la situacionalidad geohistórica y corporalizada que articula la producción de conocimiento.³ Un conocimiento situado, y situado específicamente desde la diferencia colonial, es lo que constituye la inflexión decolonial como paradigma otro.

6. *La inflexión decolonial aspira a consolidar un proyecto decolonial.* La crítica epistémica que supone la inflexión decolonial como paradigma otro no sólo busca problematizar la colonialidad del saber, encarnada en las formaciones y establecimientos académicos

3 De ahí que Mignolo proponga una doble inversión a la idea del “pienso luego soy” cartesiano, a través del “Soy donde Pienso, en el cual se articulan la geo-política (marcada por la clasificación territorial imperial, por ejemplo, tercer mundo, países subdesarrollados, etc.) y la corporpolítica (cuerpos y lenguas que está fuera de la epistemología imperial)” (Maldonado-Torres 2007: 193).

eurocentrados y las narrativas modernistas (cristianismo, liberalismo y marxismo).⁴ También busca contribuir a hacer posible otros mundos desde intervenciones decoloniales que comprenden las diversas dimensiones de la existencia:

[...] el problema es que el proyecto decolonial no es solamente nombrar las estructuras de poder, es el proyecto de diversidad epistémica, para descolonizar hay que pasar por la diversidad epistémica. Estamos dando un paso, lo que estamos hablando no es la producción de un saber académico sobre, sino de pensar un proyecto junto y con, en un proyecto político de descolonización, de la colonialidad del poder, del saber y del ser y de la naturaleza.⁵

En este sentido la inflexión decolonial refiere una ética y una política de la pluriversalidad. En oposición a diseños globales y totalitarios en nombre de la universalidad (que fácilmente corren el riesgo de hacer a un particular eurocentrado representar lo universal), la pluriversalidad constituye una apuesta por visibilizar y hacer viables la multiplicidad de conocimientos, formas de ser y de aspiraciones sobre el mundo. La pluriversalidad es la igualdad-en-la-diferencia o, parafraseando el eslogan del Foro Social Mundial, la posibilidad de que en el mundo quepan muchos mundos.

En el capítulo sobre interculturalidad profundizaremos este aspecto de la inflexión decolonial como proyecto ético y político orientado por la pluriversalidad. Por ahora es relevante indicar que no se refiere a una posición desde el multiculturalismo ni, mucho menos, desde los horizontes políticos trazados por la izquierda. Como lo ha planteado Mignolo, en entrevista con Nelson Maldonado-Torres: “[...] el proyecto modernidad/colonialidad es crítico tanto de la derecha como de la izquierda. Se posiciona frente a las ideologías

4 En este sentido, Arturo Escobar anota que: “[...] el programa MC [modernidad/colonialidad] debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas —la cristiandad, el liberalismo y el marxismo— localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no eurocentricos” (2003: 54).

5 Conversación grabada con Ramón Grosfoguel en la Universidad Javeriana en noviembre de 2006, en la cual participaron, entre otros, Sandra Castañeda, Juan Camilo Cajigas y Eduardo Restrepo.

imperiales, racistas, sexistas y no comulga con la izquierda marxista. Esto es: el pensamiento decolonial es desobediente tanto epistémica como políticamente” (Maldonado-Torres 2007b: 194).

En síntesis, podemos afirmar que la inflexión decolonial se caracteriza por una serie de desplazamientos/problematizaciones en formas dominantes de comprender la modernidad (desde perspectivas históricas, sociológicas, culturales y filosóficas). La inflexión decolonial se inspira en la idea de Aníbal Quijano de que la colonialidad hay que entenderla en perspectiva del sistema mundo y su patrón de poder global, en el que se diferencian y jerarquizan las poblaciones del mundo apelando al discurso racial en aras de su explotación capitalista. Como lo ha argumentado Escobar (2003), para el colectivo de argumentación de la inflexión decolonial la modernidad es un asunto esencial; un cuestionamiento a la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad es tal vez su problema central. Sus preguntas y propuestas teóricas, están enfocadas a la comprensión de la experiencia de la modernidad. La inflexión decolonial también invoca una epistemología, un sujeto y un proyecto político que cuestionan los modelos eurocentristas del conocimiento y la agencia.

Por tanto, entendemos la inflexión decolonial como una corriente intelectual definida en torno a una serie de problematizaciones, que ha elaborado un sistema más o menos coherente de conceptos para dar cuenta de éstas, y que ha constituido una narrativa sobre sus genealogías y alcances intelectuales y políticos. A nuestra manera de ver, los intelectuales asociados a la configuración y consolidación de este proyecto decolonial buscan contribuir, mediante intervenciones decoloniales, a hacer posible la transformación no sólo de los contenidos sino también de los términos (de las condiciones) de las conversaciones sobre el sistema mundo moderno/colonial y sus diversas articulaciones locales.⁶

6 Esto de transformar no sólo los contenidos sino también los términos (las condiciones mismas) de la conversación es una expresión sugerida por Walter Mignolo sobre la que volveremos en varias ocasiones a través del libro.

Inflexión decolonial y enfoques teóricos contemporáneos

Una vez indicadas estas características compartidas *grosso modo* por los exponentes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, nos preguntamos por las distinciones entre este pensamiento y ciertos enfoques teóricos como la teoría poscolonial, los estudios culturales y los estudios de la subalternidad, entre otros. Presentamos las distinciones en términos de los proyectos intelectuales (y políticos) que se agencian, y no de las etiquetas en sí mismas, pues lo que está en juego no son los nombres, sino las distintas genealogías, trayectorias y articulaciones de las agendas y apuestas intelectuales que suponen.

En la introducción al número temático sobre *Globalización y opción decolonial* de la revista *Cultural Studies*, Mignolo (2007a) establece una serie de distinciones entre este pensamiento y otras corrientes intelectuales con las que suele confundírsele como la teoría postcolonial y los estudios culturales o con corrientes críticas como el marxismo. Aunque tomaremos algunos de sus planteamientos, para establecer estas distinciones haremos nuestras propias interpretaciones en cuanto a los enfoques teóricos contemporáneos.

Con la teoría postcolonial. No hay que confundir la inflexión decolonial con la teoría postcolonial. La teoría postcolonial o los estudios poscoloniales se refieren a la experiencia colonial como estructurante tanto del colonizado como del colonizador, y esto no sólo en el pasado sino también en el presente. El colonialismo continúa teniendo efectos estructurantes de subjetividades, corporalidades, conocimientos, espacialidades y prácticas sociales. El trabajo de Edward Said ([1978] 2004), *Orientalismo*, constituye un referente fundacional de los estudios poscoloniales y de la teoría poscolonial, aunque autores anteriores como Franz Fanon son ‘redescubiertos’ e incorporados en sus genealogías. Dos de los autores más visibles identificados con los estudios postcoloniales o la teoría postcolonial son Homi Bhabha y Gayatri Spivak.

Tres son los principales aspectos que diferencian la inflexión decolonial de los estudios postcoloniales o teoría postcolonial. Primero, la distinción entre colonialidad y colonialismo que referíamos

anteriormente; la inflexión decolonial opera dentro del espacio de problematización abierto por la colonialidad, mientras que el de los estudios postcoloniales en el constituido por el colonialismo. Segundo, las experiencias históricas y los locus de enunciación son diferentes: el de la inflexión decolonial es la diferencia colonial que se remonta a la colonización de América Latina y el Caribe por las primeras potencias europeas España y Portugal, entre los siglos XVI y XIX, en el contexto de la primera modernidad⁷; mientras que los estudios postcoloniales se refiere a la colonización de Asia y África del XVIII al XX, por parte de las potencias del norte europeo (Francia, Inglaterra, Alemania) en el contexto de la segunda modernidad. Finalmente, como lo plantea Mignolo, “[...] el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial” (2007b: 27). En el mismo sentido, en su introducción a un libro colectivo titulado *El giro decolonial: reflexiones para un diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel precisaban: “Introducimos aquí una distinción temática y epistémica entre la perspectiva de los estudios poscoloniales anglosajones (“Postcolonial Studies”) y la perspectiva de los estudios poscoloniales latino/latinoamericanos, que identificamos en este libro como una ‘perspectiva decolonial’” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 14).

En suma, mientras la inflexión decolonial se refiere a experiencias y trayectorias intelectuales y políticas propias de América Latina (el temprano colonialismo hispano-lusitano y corrientes intelectuales como la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación), los estudios postcoloniales o la teoría postcolonial expresan conceptualmente otro tipo de experiencias como la situación postcolonial de la India, la subyugación de ‘lo oriental’ y la actual colonización Palestina, alimentados por una línea intelectual donde figuran fuertemente Foucault, Gramsci, Derrida y Lacan.

Estas distinciones no significan que no se pueda trazar ciertas confluencias entre la inflexión decolonial y las teorías o estudios

7 Los conceptos de primera y segunda modernidad son planteados por Enrique Dussel; más adelante explicaremos en qué consiste esta distinción.

postcoloniales. Una de las más obvias es la preocupación por cómo ciertas relaciones de poder asociadas a las experiencias históricas de la sujeción colonial tiene implicaciones en nuestro presente, tanto de los grupos poblacionales que fueron sometidos al dominio colonial como de aquellos que operaron como colonizadores. Aunque se diferencien en la conceptualización, en los anclajes históricos y en la imaginación geopolítica, ambas corrientes están intentando desentrañar estas implicaciones en la imaginación teórica y política que definen los cerramientos y aperturas de nuestro presente.

Con el postestructuralismo. El postestructuralismo es una corriente teórica que se asocia al 'giro discursivo' (es decir, que argumenta que el mundo está discursivamente constituido, pero que éste no es sólo discurso), a una redefinición de la agencia del sujeto y la destotalización de la noción de estructura. En este sentido, la teoría post-estructuralista ha cuestionado los modelos existentes de la subjetividad e identidad en tanto suponen la noción liberal burguesa del individuo autónomo que preexiste a las relaciones sociales. Específicamente, el postestructuralismo consiste en el conjunto de posibilidades analíticas que se desprenden del giro discursivo (que se diferencia del textual y del hermenéutico), argumentando (1) que la realidad social es discursivamente constituida (que no es lo mismo que decir que es sólo discurso ni, menos aún, que el discurso es igual al lenguaje) problematizando así la distinción ontológica entre lo real y la representación; (2) que los sujetos son producto de condiciones históricas específicas desde las cuales articulan su agencia, la cual no se agota en la reproducción de sus condiciones de emergencia; y (3) la noción de totalidad social es solo provisionalmente cerrada y es un punto de llegada del análisis antes que uno de partida. Inspirado en la genealogía foucaultiana y el deconstructivismo derrideano (sin que Foucault o Derrida sean postestructuralistas en sentido estricto), el postestructuralismo es una 'invención' estadounidense elaborada en los años ochenta.⁸

8 Para profundizar en la caracterización del postestructuralismo, ver Escobar (1999: 22-25), Gibson-Graham (2002) y Laclau y Mouffe ([1990] 2000).

Aunque algunos autores asociados a la inflexión decolonial (como Escobar) han recurrido al postestructuralismo y reconocen sus aportes, la inflexión decolonial se enuncia como mucho más cerca de fuentes propias de la teoría crítica latinoamericana (como la filosofía de la liberación de Dussel, por ejemplo). Además para algunos autores de esta colectividad, el postestructuralismo sigue atrapado en el eurocentrismo y, por consiguiente, constituye un proyecto estrechamente ligado a la colonialidad del saber. Refiriéndose tanto al postestructuralismo como al postmodernismo, Ramón Grosfoguel considera que estos: “[...] proyectos epistemológicos están atrapados en el canon occidental reproduciendo en sus esferas de pensamiento y de práctica una forma particular de colonialidad del poder y el conocimiento” (Grosfoguel 2006: 21).

No obstante, es una labor concreta por adelantar el explorar qué tan atravesadas por posiciones postestructuralistas están las elaboraciones específicas de cada uno de los autores que se identifican con esta colectividad de argumentación. Nuestra impresión es que algunos de ellos están más influenciados por el giro discursivo de lo que quisieran reconocer o pueden vislumbrar.

Con los estudios culturales. Uno de los nodos más importantes de la inflexión decolonial es el doctorado en estudios culturales latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito. Dirigido por Catherine Walsh, este programa ha formado ya varias cohortes de doctorantes, con un programa que cuyo énfasis son las categorías y postulados de la modernidad/colonialidad. En este sentido, se pudiera afirmar que existe una relación entre esta vertiente de estudios culturales latinoamericanos y la inflexión decolonial.⁹ No obstante, las modalidades dominantes de los estudios culturales (tanto en Gran Bretaña, como en los Estados Unidos, Australia y Asia) se remontan a unas genealogías y proyectos intelectuales y políticos de los cuales toma distancia esta colectividad de argumentación.

El trabajo de Stuart Hall, para mencionar a una de las figuras más visibles de los estudios culturales (y una de sus tendencias más interesantes dentro de las múltiples existentes), examina las relaciones

9 Ver al respecto Walsh (2003 y 2005a).

entre la cultura y el poder desde una perspectiva contextualista que problematiza los reduccionismos de cualquier índole. Se alimenta del marxismo, del estructuralismo, del postestructuralismo, del psicoanálisis, de la teoría de la performatividad y de los estudios postcoloniales; en otras palabras, marcos conceptuales considerados desde la inflexión decolonial como eurocéntricos y, por tanto, problemáticos.

Mignolo subraya esta diferencia en las genealogías entre estudios culturales (tanto en sus articulaciones en Birmingham o en Latinoamérica) e inflexión decolonial en términos de que los primeros asumen el lado de la modernidad (así sea una modernidad periférica) mientras que el segundo se encuentra constituido por la herida colonial:

[...] La versión latinoamericana de los estudios culturales emergió en el horizonte con los trabajos de Néstor García Canclini y Jesús Martín Barbero [...] García Canclini seguía más que todo la línea de Pierre Bourdieu y Jesús Martín Barbero, quien es español pero reside en Colombia, tomó elementos de su temprano interés en la Escuela de Frankfurt y del trabajo de ésta sobre medios. La versión de los estudios culturales de García Canclini y Martín Barbero se enfoca en los medios, en la ciudad y en las transformaciones tecnológicas en América Latina. Básicamente, su trabajo más importante pertenece a la perspectiva de la modernidad, así ésta sea periférica por venir de Latinoamérica. El programa de investigación de modernidad/colonialidad, y su consecuencia necesaria, la de-colonialidad, se sitúa en un escenario que es radicalmente diferente: en el lado oscuro de la modernidad (Mignolo 2007a: 165).

Con los estudios de la subalternidad. La distinciones han sido planteadas recientemente por Mignolo a partir de una metáfora: “[...] pensamiento decolonial y estudios subalternos son naranjas de distintas quintas; aunque naranjas al fin y al cabo” (Mignolo 2009: 271). Son naranjas en tanto comparten ciertos aspectos del pensamiento crítico derivado de las posiciones subalternizadas, pero diferentes naranjas en tanto hay unas trayectorias, énfasis y problemáticas que los diferencian. Los estudios de la subalternidad (o, estudios subalternos como más literal pero imprecisamente es traducido *subaltern studies*) se remontan al trabajo de un grupo de estudiosos de la India que buscaban cuestionar

las vertientes dominantes en la historiografía elitista sobre su país (tanto la colonial como la nacionalista), desde una perspectiva que resalta la agencia de los sectores subalternos (Dube 1999). Sus problematizaciones de las fuentes, la representación del subalterno y los límites de la historiografía que atraviesan la experiencia colonial y postcolonial de la India, son fundamentales. Los estudios de la subalternidad han sido influenciados, sobre todo en un comienzo, por Gramsci y, posteriormente, por el postestructuralismo (Mallon 2001).

Ahora bien, los estudios de la subalternidad compartirían con la inflexión decolonial el hecho de que buscan ser producidos desde la 'herida colonial', desde la 'diferencia colonial'; esto es, desde el lugar de exterioridad constitutiva de la modernidad. En este sentido, contrastando los estudios de la subalternidad y los estudios postcoloniales (o teoría postcolonial), Mignolo anotaba:

Una distinción epistémica y geopolítica debe ser realizada entre el proyecto de los estudios de la subalternidad y el proyecto de los estudios postcoloniales, en tanto que el primero se origina principalmente del impulso y la furia de la herida colonial, mientras que el segundo se origina principalmente del impulso y las condiciones de la academia occidental y el concomitante mercado de publicaciones (2005: 49).

En últimas, entonces, la distinción o de equivalencia entre la inflexión decolonial y los estudios de la subalternidad radica en cómo se entiende su relación con respecto a la subalternidad colonial. En un artículo enfocado en el trabajo de Guha y los estudios de la subalternidad, Mignolo (2001a) considera que existe un claro paralelismo entre las premisas de la inflexión decolonial y los planteamientos de Guha y los subalternistas de la India. No obstante, como ya ha sido argumentado, los estudios de la subalternidad poseen una especificidad en términos de problemática y trayectoria que puede confluir, pero no superponerse, con lo que aquí hemos identificado como la inflexión decolonial.

Con la tradición de teoría crítica latinoamericana. La colectividad de argumentación de la inflexión decolonial se considera heredera de algunas de las contribuciones más originales de la teoría crítica latinoamericana. Como veremos en los siguientes dos capítulos, en el pensamiento crítico latinoamericano se encuentran enfoques como

la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, la pedagogía del oprimido, la investigación acción participativa y la teología de la liberación, entre otros. La inflexión decolonial se considera continuadora de esta tradición, aunque esto no significa que no haga rupturas y críticas a estas corrientes. Además, algunas de estas expresiones de la teoría crítica latinoamericana están más cercanas a la inflexión decolonial que otras.

Con el marxismo. Sobre este punto la diferencia es clara a los ojos de varios de los miembros de la colectividad de argumentación: en tanto el marxismo es una de las tres narrativas ideológicas de la modernidad (las otras dos son el cristianismo y el liberalismo) se toma distancia crítica del mismo. A pesar de lo acertado de sus cuestionamientos al capitalismo, al marxismo se lo considera atrapado en el eurocentrismo al hacer énfasis en la clase social como categoría analítica, extrapolando y universalizando una experiencia histórica europea al resto del mundo, desconociendo elementos como la raza considerada central en la articulación del modo de producción capitalista por fuera de Europa:

Dado que la teoría económica y política europea se expandió y conquistó el mundo, es evidente que las herramientas que Marx ofreció en su análisis del capital son útiles fuera de Europa. Sin embargo, la subjetividades y el conocimiento en el mundo colonial y excolonial son tan importantes como divergentes de las experiencias europeas [...] El pensamiento de-colonial se apoya en la discriminación racial (la jerarquía de seres humanos que ha justificado la subordinación política y económica de las personas de color y de las mujeres desde el siglo XVI) y desde luego también en la explotación de clase; en el sentido que la “clase” adquirió en Europa después de la Revolución Industrial. En las colonias, los trabajadores son sujetos de color (Mignolo 2007a: 164).

Por lo tanto, la inflexión decolonial no puede ser subsumida dentro del marxismo o, más generalmente, dentro de la izquierda. Si se define en un sentido amplio los proyectos decoloniales como aquellos que buscan la superación de la colonialidad, el marxismo en el mejor de los

escenarios debería ser subsumido (sino diluido) por tales proyectos y no a la inversa (Mignolo 2007a: 164).¹⁰

La colectividad de argumentación de la inflexión decolonial

La noción de ‘comunidad de argumentación’ es utilizada por Escobar para caracterizar el grupo de modernidad/colonialidad: “El grupo puede ser considerado como una comunidad de argumentación que trabaja colectivamente en conceptos y estrategias” (2003: 70). No obstante, dadas las frecuentes asociaciones homogenizantes y romantizantes de la noción de ‘comunidad’, para los propósitos de este trabajo hemos preferido recurrir al término de colectividad. La categoría de colectividad de argumentación es útil no tanto porque quienes participen carezcan de diferencias y énfasis distintos entre sí, sino porque resalta el hecho de que se viene conversando entre ellos en diferentes eventos, seminarios, diálogos vía internet y, por supuesto, en la escritura de sus propios textos a través de referencias mutuas. Estas conversaciones no implican a todos de la misma manera, ya que son establecidas con mayor o menor intensidad y a diferentes ritmos, dependiendo de los momentos y los participantes de las mismas.

Los énfasis y trayectorias distintas son obvios para los mismos participantes de esta colectividad. Al respecto, Ramón Grosfoguel anotaba:

Mignolo llega de la semiótica y el pone mucho énfasis en la parte epistemológica y la economía política queda muy periférica en su trabajo. Quijano viene de otro lado y él pone más énfasis en los aspectos de la economía política. Yo trato de hacer un balance ahí. Dussel empezó a usar el concepto de colonialidad y lo usa muy periféricamente, porque él viene de la filosofía de la liberación y recientemente escuché que Quijano está usando el concepto de interculturalidad, o sea ha habido mutuas influencias, pero estos son los énfasis distintos.¹¹

10 Sobre la tensa relación con el marxismo volveremos en el capítulo final del libro.

11 Conversación grabada con Ramón Grosfoguel en la Universidad Javeriana en noviembre de 2006, en la cual participaron, entre otros, Sandra Castañeda, Juan Camilo Cajigas y Eduardo Restrepo.

No obstante es un hecho que paulatinamente esta ‘colectividad de argumentación’ ha ido construyendo un vocabulario compartido, ha definido una serie de problemáticas y agendas de trabajo que la convocan, al tiempo que ha ido adquiriendo visibilidad en diferentes escenarios. En este sentido, ha configurado un proyecto tanto intelectual como político, que los mismos participantes de la colectividad ha llamado ‘proyecto decolonial’.¹²

Por tanto, una posible ruta para trazar la historia de esta colectividad es la de registrar los eventos en los cuales fue constituyéndose, pero sobre todo examinar en sus publicaciones cómo se ha ido incorporando y perfilando su específica modalidad, terminología y problemáticas de argumentación. Vale decir también que trazar la historia de esta colectividad es una labor que se dificulta por el hecho de que aún es un proceso que se está perfilando y sobre el cual no se cuenta con la distancia de los años que permita justipreciar sus múltiples líneas de emergencia y sus impactos en el campo intelectual y político. Obviamente, como cualquier historia, son muchos los silencios y vacíos que quedan pendientes en relación con lo que esta colectividad ha sido.

Un punto de partida se remonta a un grupo de trabajo y la serie de eventos que realizó en la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY), en Binghamton, a finales de los años noventa. En un congreso internacional en diciembre de 1998 organizado por Ramón Grosfoguel (profesor) y Agustín Lao Montes (estudiante de posgrado), titulado *Transmodernidad, capitalismo histórico y colonialidad: un dialogo postdisciplinario*, confluieron el sociólogo peruano Aníbal Quijano (quien dictaba seminarios desde hacía muchos años en SUNY), el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, el semiólogo argentino Walter Mignolo y el sociólogo Immanuel Wallerstein (director del Centro Ferdinand Braudel, en SUNY).

12 No sobra indicar que lo que en el presente libro hemos denominado *colectividad de argumentación de la inflexión decolonial* ha sido referido por sus miembros de múltiples maneras, entre las cuales cabe destacar: grupo de modernidad/colonialidad, proyecto modernidad/colonialidad, programa de investigación latinoamericano de modernidad/colonialidad, red de modernidad/colonialidad, proyecto modernidad/colonialidad/ decolonialidad o proyecto decolonial.

Este evento puso en diálogo por vez primera a Mignolo, Quijano y Dussel, lo que constituirá uno de los enlaces más vitales y productivos de la colectividad. Igualmente, puso en evidencia las diferencias entre estos tres pensadores con respecto al enfoque de Wallerstein, en lo que respecta a su conceptualización de los orígenes de la modernidad en el sistema mundo (sobre este punto volveremos más adelante).

Otro punto de partida fue el congreso mundial de sociología, realizado en Montreal entre el 24 de julio y el 2 de agosto de 1998, en el que el sociólogo venezolano Edgardo Lander organizó un simposio titulado *Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo*. Allí entran en escena el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el antropólogo venezolano Fernando Coronil y el mismo Edgardo Lander. Con parte de las ponencias presentadas allí, Lander editó un importante libro titulado *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000). Entre los autores que contribuyeron con capítulos al libro, y que han mantenido presencia en las conversaciones adelantadas por esta colectividad, se encuentran: Edgardo Lander, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Fernando Coronil, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez y Aníbal Quijano.

En Bogotá, entre el 13 y el 15 de octubre de 1999, se realizó el Simposio Internacional *La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos*, organizado por el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, de la Universidad Javeriana. Dentro de los organizadores cabe destacar al filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, quien se ha mantenido como uno de los referentes de la colectividad. En este evento, las presentaciones y debates se articularon

[...] en torno a la incidencia del eurocentrismo y el capitalismo en la construcción de los modelos analíticos de las ciencias sociales, el desafío planteado a las disciplinas por campos emergentes como los estudios culturales, la apertura de campos usualmente reacios al diálogo interdisciplinario como la filosofía, la historia y el derecho, y también en relación al papel de la universidad y de las facultades de ciencias sociales y humanidades ante los retos de la globalización [...] (Castro-Gómez, Schiw y Walsh 2002: 9).

A partir de las ponencias del simposio se publicó en el año 2000 un libro con el mismo título del simposio, editado por Castro-Gómez. Aunque gran parte de los capítulos se encuentran redactados en una clave distinta a la de la inflexión decolonial, también se encuentran contribuciones dentro de este marco; entre ellas las de Walter Dignolo y Edgardo Lander, así como de la argentina Zulma Palermo que desde entonces participa en la colectividad. Es por esos años que Dignolo recién empieza a articular en sus textos un estilo y vocabulario de argumentación hoy fácilmente asociado a la inflexión decolonial; en su capítulo se evidencia ya el tono, categorías y presupuestos centrales de la naciente colectividad, lo que se puede ver, por ejemplo, en la centralidad de las citas a Quijano y Dussel.

En una entrevista recientemente publicada, Dignolo reconoce que sólo hasta después de mediados de los noventa llega a conocer los trabajos de Quijano: “No conocía los trabajos de Aníbal Quijano antes de terminar *The Darker Side*, y sus tesis se convirtieron en una guía crucial para el segundo libro” (Maldonado-Torres 2007b: 193).¹³ No obstante, es en el prefacio a la edición castellana de su libro *Historias locales/diseños globales*, escrita en 2002 y publicada en 2003, que Dignolo incorpora de forma sistemática el vocabulario de la inflexión decolonial. En el prefacio, titulado “Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”, Dignolo presenta una serie de categorías que hacen parte del vocabulario y problematización de la inflexión decolonial: *diferencia colonial*, *diferencia imperial*, *paradigma otro*, *pensamiento fronterizo*, *locus de enunciación*, *geopolítica del conocimiento* y *sistema mundo moderno/colonial*, son algunas de las más evidentes.

Entre el 2 y el 4 de noviembre de 2000, confluyen gran parte de los que harán parte de la colectividad de argumentación en un taller realizado en Durham, en Duke University. Organizado por Walter Dignolo y Freya Schiwy, el título del taller fue *Knowledge and the Known: Capitalism and the Geopolitics of Knowledge*. A él llegaron

13 Se refiere su libro *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, que fue publicado por vez primera en 1995. El segundo libro es el de *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, que apareció en 2000.

algunos de quienes habían participado en eventos anteriores, entre ellos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil y Santiago Castro-Gómez. También hubo nuevos participantes como Javier Sanjinés, y Catherine Walsh, quien desde entonces ha jugado un papel muy destacado en la consolidación de la colectividad, tanto por sus publicaciones y ponencias en diferentes eventos como por su papel de gestora del doctorado en estudios culturales latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, que se ha convertido en uno de los escenarios más importantes en la difusión y desarrollo del proyecto en la región.

El siguiente encuentro se organizó en Ecuador, entre junio 10 y 17 de 2001, precisamente a propósito de la discusión del lanzamiento del programa doctoral en estudios culturales latinoamericanos en Quito. El evento, organizado por Catherine Walsh, se denominó: “Primer encuentro internacional sobre estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina”. De este encuentro, Walsh editaría en 2003 un libro titulado *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Las cohortes de estudiantes que hasta el momento han adelantado sus estudios en el programa doctoral en la Universidad Andina, han contado con una fuerte influencia de los trabajos de los miembros de la colectividad de la inflexión decolonial y, en buena parte, sus disertaciones pueden ser consideradas como elaboraciones dentro de este encuadre, tal como se observa en otro libro editado por Walsh en 2005a, que recoge artículos elaborados por doctorantes del programa.

Luego de esta serie de eventos, los miembros centrales de la colectividad han mantenido el intercambio académico, reuniéndose periódicamente y preparando publicaciones colectivas, al tiempo que un creciente número de personas se vincula a algunas de sus reuniones y publicaciones. Como resultado, luego de algo más de una década de trabajo, los problemas y categorías propuestos por la colectividad, han ido incorporándose en el lenguaje académico en la región y, en algunos casos, también por parte de algunas organizaciones.

Aunque las influencias son dispares y varían según países, áreas del conocimiento y hasta tipo de organizaciones, la recepción de la propuesta ha sido significativa, hasta el punto en que hoy muchos de los términos que han sido propuestos por la colectividad para desarrollar sus argumentos hacen parte de una especie de sentido común en varios sectores de la academia en países como Ecuador, Colombia y Estados Unidos. En otros lugares, aunque cuenta con menor acogida, el proyecto es conocido y ha dado lugar a interesantes debates como en España y Argentina. Finalmente, hay lugares donde el vocabulario, autores y textos asociados con la inflexión decolonial son prácticamente desconocidos como en Chile y Perú.¹⁴

Como parte de las estrategias de consolidación del proyecto, la colectividad ha promovido un creciente número de publicaciones, entre las que se encuentra la colección de textos publicados con la editorial Signo en cooperación con la Universidad de Duke; algunos de los títulos publicados evidencian los temas que han ido adquiriendo centralidad y las categorías que tienden a posicionarse, algunas de las cuales trataremos a lo largo de este libro: *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites de la izquierda) en Bolivia* (Schiwy y Maldonado-Torres 2006); *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (Walsh, García y Mignolo 2006); *Género y descolonialidad* (Lugones, Jiménez-Lucena y Tlostanova 2008); *La teoría política en la encrucijada decolonial* (De Oto, Wynter y Gordon 2009).

Adicionalmente, las publicaciones muestran cómo se amplía el número de intelectuales vinculados al proyecto, al tiempo que se incorporan nuevas temáticas al debate. Desde mediados de la década de dos mil, no son sólo las figuras más destacadas de la colectividad las que coordinan las publicaciones en las que la centralidad de la inflexión decolonial se hace manifiesta, sino que nuevos nombres empiezan a figurar con propuestas editoriales. Tal es el caso del libro coordinado por Oliver Kozlarek (2007), *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, que incluye algunos miembros de la

14 Comentarios realizados por Nelly Richard y Víctor Vich en una reunión de la Red Iberoamericana de Postgrados en Estudios y Políticas Culturales (Clasco-OEI). Lima, octubre de 2009.

colectividad junto a interlocutores de la misma y otros autores no vinculados al grupo. Del mismo periodo son el número temático de la *Cultural Studies Review*, de 2007, coordinado por Mignolo y Escobar, y el libro colectivo de Mignolo y Heriberto Cairo 2008, *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*.

De otra parte, desde el año 2003, en Colombia la Revista *Tabula Rasa* ha publicado en diversas ocasiones artículos de la colectividad, cumpliendo un destacado papel en la consolidación de la inflexión de papel en la consolidación de la inflexión de papel en el país.¹⁵ Otras publicaciones periódicas, como la *Revista Nómadas*, también han contribuido a la difusión de los debates de la colectividad, incluyendo a miembros consolidados y algunos nuevos simpatizantes.¹⁶ Lo interesante de estas y otras publicaciones es que permiten ver el proceso de difusión de la propuesta conceptual de la colectividad, los intentos de apropiación y uso en relación con nuevas problemáticas, así como la consolidación, tensiones y contradicciones en el trabajo académico realizado por quienes se vinculan al proyecto.

Más que una relación exhaustiva de las trayectorias de la colectividad, queremos señalar las formas mediante las cuales la colectividad ha ido generando condiciones de circulación de sus ideas y de ampliación de los participantes en el proyecto. Durante este periodo, se ha conservado el número de miembros centrales de la colectividad, es decir, de aquellos que han jugado un papel central en la elaboración de la propuesta programática de la inflexión decolonial. Sin embargo, creciente número de interesados en la propuesta de la colectividad ha empezado a darle uso para pensar sus propias problemáticas. Habrá que esperar a que con el tiempo se decanten los alcances de esta propuesta; por ahora nos parece importante hacer una presentación de ese núcleo de categorías y autores sobre los que se ha constituido el proyecto, no sin antes insistir en el carácter provisional y parcial de nuestro ejercicio.

15 Es de anotar que, además de una significativa circulación de ejemplares impresos, la revista cuenta con versiones digitales completas: <http://www.revistatabularasa.org/>

16 Ver en particular el número 26: <http://www.ucentral.edu.co>

Acerca de este libro

Como ya habrán notado algunos lectores familiarizados con la literatura referida a la inflexión decolonial, en este libro hemos preferido el término *decolonial* al de *descolonial*. El concepto en inglés es el de *decoloniality*, sobre el que existe un consenso entre los diferentes autores de la colectividad de argumentación. Frente a su traducción al castellano, no hay una posición unánime. En un número reciente de la *Revista Tabula Rasa*, que recoge contribuciones de diversos autores de la colectividad, dos de sus más destacadas figuras escriben conjuntamente una introducción en la que prefieren el término *descolonial* (Grosfoguel y Mignolo 2008). Por su parte, Catherine Walsh, otra de las figuras centrales, en su más reciente libro se inclina por el término *decolonial*, con la siguiente argumentación:

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento —una postura y actitud continua— de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas (2009: 14-15).¹⁷

Hemos decidido trabajar con el término de decolonialidad para enfatizar en la marcación de la especificidad del encuadre que es alimentado desde esta colectividad de argumentación que, por lo demás, tiene una no despreciable producción académica en inglés. Consideramos, sin embargo, que descolonialidad y decolonialidad son términos intercambiables, y deben diferenciarse del de descolonización por razones que se plantearán en el primer capítulo.

La inflexión decolonial puede ser entendida *de manera amplia* como el conjunto de los pensamientos críticos sobre lado oscuro de la modernidad producidos desde los ‘condenados de la tierra’ (Fanon 1963) que buscan transformar no sólo el contenido sino los términos-

17 La misma nota al pie de página se encuentra en Walsh (2010: 122).

condiciones en los cuales se ha reproducido el eurocentrismo y la colonialidad en el sistema mundo inferiorizando seres humanos (colonialidad del ser), marginalizando e invisibilizando sistemas de conocimiento (colonialidad del saber) y jerarquizando grupos humanos y lugares en un patrón de poder global para su explotación en aras de la acumulación ampliada del capital (colonialidad del poder). De una *manera más restringida*, pero también más precisa, la inflexión decolonial se refiere a una serie de categorías y problemáticas acuñadas y decantadas en los últimos diez años por un colectivo de académicos, predominantemente latinoamericanos, que buscan visibilizar los efectos estructurantes en el presente de la colonialidad (cfr. Escobar 2003, Grosfoguel 2006, Grosfoguel y Mignolo 2008).

Este libro, sin embargo, no tratará de la inflexión decolonial en un sentido amplio sino en el más restringido, esto es, como una corriente de pensamiento articulada por un grupo de académicos en torno a una serie de problematizaciones, que ha elaborado un sistema más o menos coherente de conceptos para dar cuenta de éstas y que ha constituido una narrativa sobre sus genealogías y alcances intelectuales y políticos. Subrayamos, entonces, que es de esta manera que se debe entender la noción de inflexión decolonial discutida en las siguientes páginas. No es la amplitud del pensamiento de los subalternos coloniales mismos en tanto crítica al poder de la colonialidad estructurante del sistema mundo moderno/colonial lo que abordaremos en este libro, sino la malla de conceptualizaciones que enuncia y dice interpretar este pensamiento desde una colectividad de argumentación compuesta principalmente por académicos, en lenguaje y por medios fundamentalmente académicos.

La estructura del libro empieza con esta introducción en la que presentamos una caracterización general de los rasgos centrales que identificarían la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Igualmente, esbozamos el lugar de esta inflexión en relación con otros enfoques de la teoría social contemporánea como son los estudios postcoloniales o teoría postcolonial, el postestructuralismo, los estudios culturales, los estudios de la subalternidad y la teoría crítica latinoamericana. Y, finalmente, introducimos una breve historia del

surgimiento y trayectoria de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial.

A partir de este capítulo introductorio, el libro se divide en tres partes. La primera se refiere a los antecedentes y a la genealogía de la inflexión decolonial. Se examinan los aportes de los intelectuales caribeños Aimé Césaire y Franz Fanon, así como del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, en la conceptualización del colonialismo. Los dos primeros autores centrándonos en sus elaboraciones que lo asocian con la racialización y el racismo hacia las poblaciones colonizadas. Del último haremos énfasis en sus reflexiones sobre el colonialismo intelectual y las condiciones de posibilidad de configuración de una ciencia propia. En esta primera parte, se presentan tres de las líneas constitutivas de la inflexión decolonial, a saber: la pedagogía del oprimido, la filosofía de la liberación y la teoría de la dependencia. Como lo argumentaremos, las influencias de la primera son más bien oblicuas, mientras que las de la segunda y tercera son más directas.

En la segunda parte se abordan las categorías y problemáticas centrales elaboradas por la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Empezamos con la categoría de sistema-mundo sugerida por el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein con base en sus apropiaciones de la teoría de la dependencia y la escuela de los anales (concretamente del trabajo de Fernand Braudel y su planteamiento sobre la larga duración), para desembocar en la noción de sistema mundo moderno/colonial propuesta por Walter Mignolo, ya dentro del enfoque de la inflexión decolonial. Luego analizamos la categoría de 'colonialidad del poder' propuesta por el sociólogo peruano Aníbal Quijano a principios de los años noventa y que constituye, por así decirlo, la columna vertebral de la inflexión decolonial. En el siguiente capítulo se aborda la idea de raza que ha sido central en la argumentación de la colonialidad del poder, para pasar en el otro capítulo a presentar la colonialidad del saber y las geopolíticas del conocimiento. La colonialidad del ser y la interculturalidad cierran los insumos categoriales presentados en esta segunda parte.

La tercera y conclusiva parte del libro se centra en la formulación de una serie de críticas que han sido sugeridas sobre el enfoque de la inflexión decolonial. Estas críticas las organizamos en tres

planos: críticas intra-decoloniales, inconsistencias y limitaciones conceptuales. En el planteamiento de estos cuestionamientos, hemos seguido algunos de los que han sido sugeridos por diversos autores, pero principalmente son el resultado de nuestro propio acercamiento y apropiación de los planteamientos adelantados por la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Con esta parte buscamos una intervención que, como lo plantea el epígrafe que escogimos para el libro, contribuya a evitar los prejuicios de la superioridad asumida de ciertos conocimientos, en este caso de los que se enuncian (supuesta o efectivamente) desde la diferencia colonial.



Parte I
Antecedentes y genealogía

1. Elaboraciones clásicas sobre el colonialismo en América Latina y el Caribe

“[...] el camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento más profundo del pasado”

Aimé Césaire (2006: 48).

En este capítulo abordaremos lo que puede denominarse elaboraciones clásicas sobre el colonialismo, a partir de la obra de los intelectuales afro-caribeños Aimé Césaire y Franz Fanon (Martinica) y el intelectual colombiano Orlando Fals Borda (nacido en el Caribe continental y recientemente fallecido). Nos interesa comprender algunos de los principales argumentos esgrimidos por estos intelectuales, no sólo porque anteceden a lo que hemos denominado inflexión decolonial, sino porque tienen una resonancia significativa en este pensamiento. De ahí que sea pertinente examinar las confluencias, pero también los contrastes entre estas elaboraciones clásicas y los planteamientos de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, lo cual permite comprender cómo se perfilan estos últimos en relación con corrientes y tradiciones intelectuales de la región frente a la conceptualización y crítica del colonialismo.

Críticas al colonialismo y producción del sujeto colonial

El colonialismo es objeto de fuertes críticas por los tres intelectuales, pero sobre todo y más directamente por Césaire¹⁸ y

18 Aimé Césaire, poeta y político oriundo de un pequeño municipio de Martinica, realiza sus estudios superiores en celebres centros de ense-

Fanon¹⁹, cuyo trabajo estuvo más enfocado en los efectos del proceso de colonización europeo, no sólo para las poblaciones colonizadas sino también para los colonizadores mismos. Desde su perspectiva, el sujeto colonial, tanto el colonizado como el colonizador, es producido por la situación colonial.

En su *Discurso sobre el colonialismo*, Césaire desmantela cualquier defensa de las supuestas bondades civilizatorias del proyecto colonizador al que considera, antes que un proceso moralmente legitimado por el deber de Europa de civilizar a pueblos bárbaros, como una maquinaria de barbarie, no sólo para los seres humanos y geografías colonizadas, sino para la misma civilización europea y sus más variados representantes. Que al colonialismo se le enrostraran sus ‘actos de barbarie’ con los colonizados, constituye un planteamiento nada extraño en un momento de ascenso de las luchas anticoloniales en África y Asia. No obstante, la excepcionalidad de Césaire consiste en argumentar el doble vínculo entre: 1) el colonialismo como destrucción y desgarramiento de las gentes colonizadas, de sus economías y modalidades de vida (para producir unos cuerpos y subjetividades dóciles a la acumulación de riqueza); y 2) el ‘ensalvajamiento’ de la Europa colonizadora y la ‘bestialización’ del colonizador. Césaire afirma que “[...] la colonización trabaja para descivilizar al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para

ñanza en Francia y regresa a Martinica en 1939 donde tiempo después es elegido alcalde de Fort de France, puesto en el que perduró por más de cinco décadas. Como lo expresa Wallerstein, su trayectoria intelectual está atravesada por tres temas gruesos: “el colonialismo, contra el que combatió durante toda su vida; el comunismo, al que se adhirió por un tiempo y que abandono de una forma tan notoria; y la negritud, que entendía como una forma crucial de combatir el colonialismo y que fue quizá el elemento clave de su ruptura con el comunismo” (2006: 8).

19 Franz Fanon, psiquiatra, intelectual militante con una marcada vena literaria, fue estudiante de Césaire en su natal Martinica a la que abandona a los 18 años. Su vida estuvo ligada a la lucha de Argelia por su liberación del colonialismo francés, primero como médico y luego como embajador del Frente de Liberación Nacional (FLN) en Ghana. De Fanon se puede resaltar que su vehemente crítica al colonialismo, su inagotable lucha por la descolonización y su contribución para entender la sicopatología de la experiencia colonial, son los tres temas que marcaron su vida intelectual.

despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral [...]” (2006: 15).

Ante las narrativas celebratorias del proceso colonizador esgrimidas en términos de ‘progreso’, de realizaciones en infraestructura o en avances en los niveles de vida, de mercancías producidas, de ideales esbozados, Césaire señala su ‘lado oscuro’, su costo en términos de pérdidas de las formas de existencia, de dignidad y de horizonte de esperanza de las poblaciones sometidas. En una palabra, el colonialismo implica la cosificación del colonizado y, más profundo aún, el mismo colonizador se bestializa, se deshumaniza y su civilización deviene en salvaje. Así:

[...] la colonización, repito, deshumaniza al hombre incluso más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver al otro como *la bestia*, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para clamar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en *bestia* (Césaire 2006: 19).

Pero el colonialismo no sólo transforma al colonizador, sino que hace de la civilización europea misma un acto de barbarie. Por esta estrecha relación de Europa con el colonialismo, Césaire argumenta que “*Europa es indefendible*” (2006: 13); y más todavía, que Hitler y el nazismo no son una desviación de la civilización europea, ni un acto fallido que fuera corregido, sino una expresión del colonialismo vuelto sobre sí. De ahí que sea inconcebible para el hombre burgués, cristiano y humanista del siglo XX y por eso,

[...] lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, el *crimen contra el hombre*, no es *la humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África (Césaire 2006: 15).

Desde la perspectiva de los colonizados, el colonialismo implica una tendencia hacia la cosificación. La “[...] ecuación: *colonización = cosificación*” (2006: 20), pasa por un vaciamiento de sus anteriores formaciones culturales, por una destrucción de sus instituciones, por

una confiscación de sus tierras, por una clausura de sus modalidades de economía y sus propios futuros y posibilidades. Pero también pasa por la inculcación del “[...] miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo” (2006: 20).

Fanon, señalando en la misma dirección, denuncia el impacto del proceso de dominación colonial, pues: “[...] no se sufre impunemente una dominación. La cultura del pueblo sometido está esclerosada, agonizante. No circula ninguna vida” (1965: 50). Pero no sólo el presente del colonizado es impactado por el colonialismo, incluso su pasado es expropiado y desvalorizado:

[...] el colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro del colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila (Fanon 1963: 192).

Hay aquí un punto clave que quisiéramos subrayar. En estas elaboraciones clásicas sobre el colonialismo, que preceden a los argumentos de la inflexión decolonial, el colonialismo no sólo tiene efectos en los colonizados, sino también en los colonizadores. El sujeto colonial no es sólo el colonizado; colonizador y colonizado son ambos sujetos coloniales, sujetos producidos en la situación colonial, que debe ser pensada no de forma aislada sino en su relacionalidad constitutiva. En otras palabras, el colonialismo debe ser examinado como una experiencia profundamente estructurante, para el colonizado ciertamente pero también para el colonizador. Además, se evidencia desde estas elaboraciones clásicas la desigualdad ontológica entre colonizadores y colonizados que constituye uno de los nodos desde los cuales la inflexión decolonial hablará de la *colonialidad del ser* (categoría sobre la que volveremos más adelante).

Colonialismo y racismo

Césaire y Fanon confluyen en argumentar que el colonialismo es la matriz en la que emerge y opera el racismo. Esto pareciera implicar que no hay colonialismo sin racismo y que, a su vez, el racismo es

producto del colonialismo, planteamiento que es compartido por la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, aunque con matices de sentido importantes que no se deben soslayar, por lo que volveremos sobre ellos posteriormente.

Para Césaire y Fanon el colonialismo no hay que entenderlo sólo como los aparatos militares y administrativos para la dominación física de unas poblaciones y geografías, sino también como los discursos de inferiorización de los colonizados. Esta inferiorización no es sólo una ‘representación’ de los europeos sobre las poblaciones dominadas, sino que implica el socavamiento de las condiciones de reproducción de sus ‘sistemas de referencia’ (la ‘desculturación’), lo que constituye un dispositivo esencial para asegurar su dominación física; además, argumenta Fanon, “El empeño de la desculturación se encuentra que es el negativo de un trabajo de servidumbre económica, hasta biológica, más gigantesco” (1965: 38). La ‘desculturación’ producida por el colonialismo es, al mismo tiempo, una imposición de nuevas formas de percibir y de existir, por lo que la colonización supone una ‘alienación’ o, en términos del discurso colonial, una asimilación. En la misma dirección, Césaire plantea que “[...] la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizado [...]” (2006: 15).

Esta inferiorización se expresa en el racismo pues, dice Fanon, “Lógicamente no es posible someter a la servidumbre a los hombres sin inferiorizarlos parte por parte. Y el racismo no es más que la explicación emocional, afectiva, algunas veces intelectual, de esta inferiorización” (1965: 48). De ahí que el racismo opera como uno de los componentes de la imposición colonial: “El racismo, lo hemos visto, no es más que un elemento de un conjunto más vasto: el de la opresión sistemática de un pueblo” (Fanon 1965: 40).

El racismo es consustancial a la experiencia colonial. Inicialmente se articula como racismo biológico, como ‘racismo vulgar’; posteriormente con el cambio de las condiciones de dominación colonial emerge un racismo cultural, uno más elaborado. Esta distinción apela a un desplazamiento de lo biológico al modo de existencia: “El racismo vulgar, primitivo, simplista, pretendía encontrar en lo biológico, ya que las Escrituras se habían revelado insuficientes, la base material de su doctrina” (Fanon 1963: 39). No obstante, “Este

racismo que se quiere racial, individual, determinado, genotípico y fenotípico, se transforma en *racismo cultural*” (1963: 39). Es decir, que “El objeto del racismo deja de ser el hombre particular y sí una cierta manera de existir” (1963: 40).

Ya sea como racismo vulgar o cultural, el racismo no es un fenómeno de individuos con desviaciones morales, que en algún momento sería superado, sino que es constitutivo de las formaciones sociales coloniales tanto del lado del país colonizado como del colonizador; Para Fanon, “[...] el racismo es verdaderamente un elemento cultural. Hay pues culturas con racismo y culturas sin racismo” (1963: 39). Del lado de los colonizados opera como desprecio de sí con respecto al pasado y como deseo de ser como el colonizador; es incorporado hasta tal punto que atribuye a sus características raciales y culturales su propia desventura (Fanon 1965: 46); por el lado del colonizador: “[...] todo grupo colonial es racista” (1965: 48). Por tanto, el racismo no es un epifenómeno a una formación social colonial, sino que la atraviesa de forma estructural: “La constelación social, el conjunto cultural son profundamente transformados por la existencia del racismo” (Fanon 1965: 44).

En este sentido, la raza es una categoría fundamental en la experiencia colonial. Apelando a la conocida metáfora marxista de la infraestructura (o base) y la superestructura, en su libro *Los Condenados de la tierra* Fanon anota: “En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico” (1963: 34).

El segundo punto que quisiéramos resaltar es la confluencia entre los planteamientos de Césaire-Fanon y los de la inflexión decolonial al considerar al racismo y al colonialismo como fenómenos estrechamente ligados y con efectos en la producción de las subjetividades del sujeto colonial (colonizador y colonizado). Aunque, a nuestro juicio, la manera en que Césaire y Fanon entienden las formas de operación del poder en la relación colonial, pueden no haber sido exploradas o apropiadas en toda su riqueza por los miembros de la colectividad; al resaltar los efectos del poder en ambos polos de la relación, es posible entender cómo opera éste sin reducirlo a sus efectos de coerción o dominación, algo que en la inflexión decolonial a veces

parece olvidarse. La relación de poder entendida sólo como vector vertical que proviene de los dominantes y oprime a los dominados, deja por fuera la multiplicidad, complejidad y contradictoriedad de las relaciones de poder. Como es posible ver en el trabajo de Césaire y Fanon, la relación colonial transforma al colonizador tanto como al colonizado; el colonizador no permanece incólume y el colonizado no es, ni sólo un oprimido ni sólo resistencia.

Eurocentrismo y colonialismo intelectual

Orlando Fals Borda constituye una figura emblemática de la sociología y las ciencias sociales en América Latina; su vida y obra están atravesadas por un compromiso intelectual de fuerte sentido político. Podríamos decir que Fals Borda fue una especie de intelectual orgánico, un pensador comprometido con el estudio concienzudo de la realidad en la que vivió, y más concretamente comprometido con el comprender para transformar. En este sentido, podemos identificar la lectura marxista de la realidad como uno de los rasgos constitutivos de su trabajo.

El trabajo de Fals Borda se inicia en los años sesenta, ligado inicialmente a la academia, cuando crea junto a Camilo Torres el primer programa latinoamericano de sociología en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá. Sin embargo, su concepción de la academia pronto se tornó en una concepción menos academicista y más una concepción de fuerte arraigo en el compromiso político de los intelectuales. Algo que se hace evidente en su retiro de la universidad por cerca de dos décadas, para dedicarse al trabajo intelectual en el marco de procesos organizativos de base.

Esta referencia biográfica es interesante para comprender algunos de sus planteamientos. Fals Borda fue durante mucho tiempo algo más que un ‘académico comprometido’, pues su trabajo no lo realizó desde la institucionalidad académica y su llamado transformarla lo hizo desde la militancia activa, como intelectual por fuera de la universidad. De esta forma, podemos revisar sus planteamientos acerca del sentido de una ‘sociología de la liberación’, más que como una especie de propuesta de ‘reforma universitaria’ o académica, como

una propuesta de redefinición del sentido político del conocimiento de la realidad social.

Para Fals Borda, el conocimiento tiene sentido si está ligado a la transformación de la sociedad de acuerdo a un proyecto político de raigambre popular. El conocimiento debe acompañar los procesos de transformación social y política, de ahí que su preocupación se refiera a la pertinencia del conocimiento para comprender y transformar situaciones históricas concretas. Es un conocimiento en el sentido de la *praxis* marxista, que debe acompañar los procesos de transformación social y política. Dicho conocimiento es además un conocimiento científico; es decir, basado en el desarrollo de herramientas teóricas y metodológicas sistemáticas, para el conocimiento de problemas 'prioritarios e importantes' acordes a la realidad social que se busca transformar. De esta manera, su crítica a la ciencia no es una crítica a su pretendido universalismo, pues para él dicho universalismo es posible y necesario. Es una crítica a la pertinencia de la ciencia para comprender problemas situados histórica y geopolíticamente.

Por ello afirma que es necesario superar el colonialismo intelectual, la dependencia intelectual e institucional de las academias y los científicos sociales en relación con las academias de los 'países desarrollados' (Europa y Estados Unidos), que históricamente se han impuesto, imposibilitando la comprensión cabal de los problemas y circunstancias propios de las sociedades del 'trópico y subtrópico'. A lo que se debe sumar la crítica a los modelos estructuralistas y funcionalistas, tan propios de aquella época, que dejan fuera de lugar la posibilidad de comprender el conflicto y, por ende, la posibilidad del cambio social.

Para Fals Borda, el compromiso intelectual encuentra en la ciencia un aliado fundamental; la ciencia es una herramienta que permite tomar distancia frente a la construcción ideológica de lo social, para poder llegar a transformarla teniendo como horizonte una sociedad más justa y menos inequitativa. Sin embargo, la ciencia y su nicho institucional, la academia, no son ajenas a las relaciones de poder, de tal forma que se requiere de una 'ciencia nueva', que haga posible la transformación de las relaciones imperantes de poder y la construcción de un proyecto autónomo y liberador comprometido

con los sectores populares. Este punto de partida es importante para comprender la propuesta de este sociólogo, cuya obra nos invita a repensar las relaciones entre conocimiento y poder; algo que, como ya vimos, es punto nodal de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial.

Varios son los puntos sobre los que se pueden apreciar confluencias entre la inflexión decolonial y el proyecto de la *ciencia social propia*, *ciencia social autónoma* o *sociología de la liberación*, entre otras tantas formas como fue planteado este proyecto al que de manera genérica también se llamó Investigación Acción Participativa (IAP). De una parte, está el vínculo que los mismos miembros de la colectividad establecen con la IAP, como uno de los proyectos en los cuales hunden sus raíces y que constituye la que sería su tradición política e intelectual. De otro, la preocupación por el conocimiento y su papel en la imposición y legitimación de las relaciones de poder, lo que lo hace un lugar privilegiado y de necesaria intervención. Otro punto sería la necesaria historicidad de los análisis que se emprenda desde este nuevo proyecto intelectual. Uno más se refiere a la localización geohistórica de dicho conocimiento, el hablar ‘desde’ América Latina aunque no sólo ‘para’ América Latina, y su crítica al eurocentrismo (o euro-americanismo) de la academia. Sin embargo, estos mismos y otros puntos de encuentro también son puntos en los que puede encontrarse rasgos diferenciadores de cada una de las propuestas.

Un elemento importante en la propuesta de Fals Borda, y que muestra coincidencias con la inflexión decolonial, es aquel que se refiere al eurocentrismo, que impide a Europa comprender no sólo las realidades ubicadas más allá de sus fronteras, sino su propia realidad, producto de cruces, intercambios e interacciones. El eurocentrismo está íntimamente ligado al colonialismo; la constitución de Europa como centro de poder y conocimiento se hizo posible gracias al proceso de colonización, tal como lo vimos al estudiar los puntos de partida de la inflexión decolonial. No obstante, para Fals Borda el colonialismo intelectual es más un fenómeno contemporáneo, una nueva expresión de la dependencia en relación con las metrópolis, que se expresa en términos de la ciencia y el conocimiento. Podríamos decir que, en ese

sentido, su noción de colonialismo intelectual es cercana a la idea de colonialidad del saber de la inflexión decolonial.

Estas elaboraciones, tanto las de Césaire y Fanon como las de Fals Borda, resultan ser claves para problematizar los efectos contemporáneos del colonialismo, al que con frecuencia consideramos superado, al tiempo que permiten complejizar el análisis histórico de sus implicaciones en la deshumanización de los colonizadores, a quienes frecuentemente sólo se miró en tanto agentes de dominación. En el caso de Césaire y Fanon, el énfasis está más orientado a denunciar la experiencia histórica y los efectos del colonialismo en términos de la deshumanización que produce en ambos extremos de la relación colonial. En el caso de Fals Borda, el énfasis se asocia más a la posibilidad de construcción de proyectos políticos en los que la ciencia sea factor de liberación y de subversión de las jerarquías que son parte de la herencia colonial.

Los tres autores constituyen un legado fundamental para las problematizaciones que plantearán luego los miembros de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial: la dimensión geopolítica de la dominación, el papel de la raza la constitución de las jerarquías coloniales, la posibilidad de repensar la agencia del colonizado y hacer visible la sujeción del colonizador, son entre otros algunos de los elementos centrales que serán incorporados en las nuevas discusiones.

2. Algunas líneas constitutivas

En este capítulo abordaremos otros tres de los antecedentes y fuentes más inmediatas de la inflexión decolonial, que se suman a los vistos en el capítulo anterior: la pedagogía del oprimido, la filosofía de la liberación y la teoría de la dependencia. Con estas elaboraciones se cierra la primera parte del libro, en la que nos aproximamos de manera muy general a las propuestas de autores latinoamericanos que han sido considerados por algunos de los miembros de la colectividad como constitutivas de su genealogía. En el artículo ya citado, Arturo Escobar (2003) anotaba que una contextualización y genealogía del programa de investigación de modernidad/colonialidad tendría que hacer referencia a varias corrientes de pensamiento en América Latina que se remontan a los años sesenta. En la gama de estas corrientes, Escobar incluye:

[...] la Teología de la Liberación desde los sesenta y setenta; los debates en la filosofía y ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (e.g., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y postmodernidad de los ochenta, seguidos por las discusiones sobre hibridez en antropología, comunicación y en los estudios culturales en los noventa; y, en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos (2003: 53).

De las corrientes mencionadas por Escobar como antecedentes de lo que hemos dado en llamar inflexión decolonial, ya nos referimos al trabajo de Orlando Fals Borda, concretamente a sus planteamientos sobre la ciencia propia y su crítica al eurocentrismo, ahora

abordaremos la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación. También nos referiremos a los planteamientos elaborados por Freire sobre la pedagogía del oprimido que, aunque no ha sido indicada explícitamente por Escobar ni reivindicada por otros miembros de la colectividad, ha sido un importante referente intelectual y político desde los años sesenta en la región. Vale anotar que mientras el trabajo de Dussel ha sido central en la constitución de algunas categorías de la colectividad de argumentación (haciendo parte él mismo de muchos de los eventos de la red), el monumental trabajo de Freire ha sido menos reconocido, al menos de manera explícita.

Como se verá, los autores y textos de este capítulo, corresponden a debates propuestos en las décadas de los sesenta y setenta, cuyas preocupaciones giran en torno a los dilemas de una América Latina en proceso de modernización (Cardoso y Faletto), al papel de la educación en la construcción de un proyecto revolucionario liberador (Freire) y a la búsqueda de una filosofía latinoamericana más allá de la tradición eurocentrada (Dussel). A continuación resaltaremos algunas de las posibles influencias de estos proyectos en los planteamientos en la inflexión decolonial, así como ciertos contrastes.

El oprimido: relevancia epistémica y política

Comenzaremos por la figura del *oprimido*, categoría central en las elaboraciones de Dussel y Freire. Para Dussel la condición de posibilidad de la filosofía de la liberación se encuentra en la exterioridad a la totalidad y dicha exterioridad es encarnada por el oprimido; son las particulares experiencias de éste las que lo posicionan para articular una crítica a la totalidad desde la exterioridad, condición desde la cual se elabora la filosofía de la liberación. La figura del oprimido aparece ilustrada en los pueblos periféricos, la mujer popular, la juventud oprimida, el pobre, el pueblo, las clases populares y las clases explotadas, entre otros. Para Dussel no sólo es posible filosofar en la periferia, sino que la auténtica filosofía, la filosofía de la liberación, sólo es posible desde las clases explotadas de las formaciones sociales periféricas, “[...] si no se imita el discurso de la filosofía del centro, si se descubre otro discurso” ([1977] 1996: 200). Por eso, en un significativo libro de principios de los noventa, afirmaba:

[...] para la “Filosofía de la Liberación”, que parte desde la Alteridad, desde el “compelido” o el “excluido” (la cultura dominada y explotada), de lo concreto-histórico, se trata de mostrar esas condiciones de posibilidad del dialogar, desde la afirmación de la Alteridad, y, al mismo tiempo, desde la negatividad, desde su imposibilidad empírica concreta, al menos como punto de partida, de que “el-Otro-excluido” y “dominado” pueda efectivamente intervenir [...] (Dussel 1994: 9).

Ahora bien, el discurso originado en el oprimido supone un camino distinto al de la filosofía del centro, este otro discurso: “[...] para ser otro radicalmente, debe tener otro punto de partida, debe pensar otros temas, debe llegar a distintas conclusiones y con método diverso” ([1977] 1996: 200). Este método problematiza radicalmente la filosofía del centro y sólo es posible desde la exterioridad del oprimido: “*Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo*, del pobre, de la mujer castrada, del niño y la juventud culturalmente dominados, del anciano descartado por la sociedad de consumo, con responsabilidad infinita y ante el Infinito, eso es filosofía de la liberación” ([1977] 1996: 207; énfasis en el original). La máxima crítica derivada de esta exterioridad del sistema (el momento analéctico), va mucho más allá del método dialéctico negativo u ontológico de la totalidad. Podemos afirmar, entonces, que en Dussel hay un privilegio epistémico de los oprimidos por su condición de exterioridad para articular la praxis y filosofía de la liberación: “La exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos vernáculos, dominados, pobres [...] Ellos son los maestros de los sabios, y la filosofía es sabiduría” ([1977] 1996: 207).

De otra parte, en el trabajo de Freire, el oprimido es clave en su concepción sobre el funcionamiento del poder. El oprimido no es sólo aquel que soporta la dominación, la opresión es una relación dialéctica entre opresores y oprimidos, en la que estos últimos incorporan la lógica opresora; liberarse entonces no es sólo una lucha contra el opresor, es una lucha del oprimido por descubrirse a sí mismo, a la vez que descubre al opresor. Implica que el oprimido descubra la contradicción con su antagonista y su identificación con él, para llegar a superar su miedo a la libertad, que es una de las consecuencias de la función domesticadora de las estructuras sociales de dominación. La liberación sólo es posible si afecta a

ambos polos de la relación que deben ser transformados en su ser; es decir, no basta con la liberación del oprimido si ésta no conduce también a una liberación del opresor.

Para Freire, el oprimido encarna una posición políticamente privilegiada, pues una condición de posibilidad para el proceso de liberación es que sea emprendida por los oprimidos; sólo ellos, por su situación histórica particular, pueden adquirir la conciencia necesaria de las estructuras sociales y la experiencia histórica que hace posible la situación de dominación. Para emprender esta tarea, los oprimidos deben adquirir conciencia de su situación y de la dualidad que ella implica; la liberación requiere de la capacidad reflexiva del oprimido, que debe comprender las condiciones objetivas que soportan su opresión, al tiempo que hace conciencia sobre la manera como dicha opresión lo deshumaniza e impide su vocación de *ser más*; de lo contrario, el oprimido puede transformar las condiciones de opresión sólo para invertir las; es decir, sólo para reproducirlas, esta vez sobre su antiguo opresor.

El propósito de esta pedagogía es recuperar la humanidad de los oprimidos; el 'hombre' es deshumanizado por el 'hombre' (oprimido/opresor) y su deshumanización se produce en la relación que impide al oprimido realizar su vocación de *ser*. Por lo tanto, es necesaria la creación de un 'hombre nuevo', que no sea oprimido ni opresor; la opresión deja de ser posible si no existe el opresor, por lo que el 'hombre nuevo' es un 'hombre' en construcción de su libertad. La complejidad del proceso implica no sólo el reconocimiento de una contradicción con su antagonista, también es necesario avanzar hacia una praxis liberadora, que permita superar la funcionalidad domesticadora de la realidad opresora. En este sentido se revela el papel que Freire le asigna al conocimiento, pero que va mucho más allá de un mero intelectualismo.

El compromiso de los oprimidos con su liberación se hace posible a partir de la reflexión y ésta adquiere sentido en la praxis, que implica ir más allá del *verbalismo* y el *activismo*. Sólo mediante una inserción crítica en la realidad, el oprimido podrá liberarse; la reflexión debe conducir a la práctica y para ello debe ser una reflexión crítica que, de lo contrario, será mero activismo. En este sentido vale la pena

señalar que para Freire la revolución tiene un carácter eminentemente pedagógico: la pedagogía es política. La pedagogía de la liberación es la pedagogía de quienes luchan por liberarse, de aquellos que adquieren conciencia de su realidad y el ímpetu necesario para transformarla.

La transformación revolucionaria solo es posible con los sujetos. Los individuos se hacen sujetos en el proceso de la lucha; por lo que la acción pedagógica es fundamental para formar sujetos revolucionarios comprometidos con la creación y la re-creación, y allí la labor del educador es fundamental. De otra manera, la labor educativa solo servirá a los intereses del opresor.

Confluencias y distinciones: el lugar del oprimido y la diferencia colonial

En este punto podemos establecer una serie de confluencias entre Dussel y Freire, por un lado, y entre estos dos autores y la inflexión decolonial, por el otro. Es evidente que Dussel y Freire están siendo interpelados por los efectos de las condiciones de dominación de las formaciones sociales periféricas donde emerge un sujeto doblemente privilegiado: el oprimido. Por un lado, Dussel señala el privilegio de su condición de exterioridad para la articulación de la praxis y la filosofía de la liberación. Por el otro, Freire indica el privilegio de ser el sujeto de la emancipación, tanto de sí mismo en su opresión como de los opresores, al romper con el sistema que los enajena a ambos. El oprimido es resultante de una relación de dominación que constituye a opresores y oprimidos, pero que coloca a estos últimos en un lugar epistémico y político desde el cual la liberación se hace posible.

En la inflexión decolonial también se encuentra la apelación a una exterioridad de la modernidad: la diferencia colonial. La diferencia colonial constituye el lugar privilegiado epistémico y políticamente, no sólo para realizar un tipo de crítica que es imposible desde el interior de la modernidad, sino que también es desde la diferencia colonial que se articulan las intervenciones de desmantelamiento de la colonialidad. Esta exterioridad, al igual que el oprimido en Dussel y Freire, no es una exterioridad absoluta sino una exterioridad relacionalmente producida; es decir, que tanto el oprimido como el

otro son constituidos en cuanto tal por la relación con el opresor, pero este último es también a la vez constituido por tal relación. A esto es a lo que puede denominarse co-constitución.

Ahora bien, una diferencia sustancial de Dussel y Freire con respecto a la inflexión decolonial puede percibirse en este punto. Mientras que los primeros están hablando del oprimido fundamentalmente en términos del pueblo o los pobres (este último sujeto nos conecta, precisamente, con el referente privilegiado de la teología de la liberación),²⁰ la inflexión decolonial tiende a materializar la diferencia colonial en 'el otro', encarnado en las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Para la inflexión decolonial la exterioridad a la modernidad es ante todo una diferencia racializada, una otredad, que por antonomasia encarnan indios y negros. Para el Dussel de la filosofía de la liberación y el Freire de la pedagogía del oprimido, esta exterioridad de la totalidad (constituida por la filosofía del centro en el primero y el ejercicio de la dominación en el segundo) se piensa fundamentalmente en términos de clase social. Aunque Dussel menciona a las mujeres, a los jóvenes y en algún pasaje al indígena, su énfasis aquí no es el que luego colocarán algunos participantes de la inflexión decolonial.

Otra confluencia de Dussel y Freire con la inflexión decolonial consiste en que la política antecede al conocimiento. Esto hace que las tres propuestas sean modalidades de teoría crítica, en el sentido en que cuestionan los supuestos extendidos entre las diferentes corrientes de teoría tradicional en las que se considera que la política 'contamina' la generación de conocimiento, que hacen impuro el conocimiento producido. La política de la emancipación (liberación del oprimido o eliminación de la colonialidad) es la que hace posible y le da sentido al conocimiento generado; por eso no puede separarse una de otro. La praxis de la emancipación, como imperativo ético y como condición del pensamiento, coloca a la filosofía de la liberación, la pedagogía

20 La teología de la liberación es desarrollada por diferentes teólogos cristianos, entre ellos el peruano Gustavo Gutiérrez y los brasileños Helder Câmara y Leonardo Boff. Su fundamento teológico es la opción por los pobres y la denuncia de la injusticia asociada a la explotación capitalista.

del oprimido y la inflexión decolonial en oposición a la ideología (en términos de Dussel).

Este punto nos remite a la concepción del conocimiento como conocimiento situado geohistóricamente, es decir, producido en un lugar y una historia concretos, no sólo del lado de los oprimidos o de la diferencia colonial sino también desde los opresores o de quienes son constituidos como la mismidad de la modernidad/colonialidad.

Trayectorias intelectuales: Freire y Dussel

En el caso de Freire, nos encontramos frente a un intelectual comprometido con los ‘los oprimidos’, cuya trayectoria biográfica es consecuente con sus planteamientos teóricos y políticos. La *Pedagogía del Oprimido* fue publicada en el exilio, primero en portugués en 1968 y luego en español en 1970; es uno de sus trabajos más conocidos e importantes de su trabajo intelectual y en él Freire destaca el papel político de la educación, entendida como estrategia para la transformación social. La libertad no es sólo una vocación del ser humano, que éste puede o no realizar; la construcción de la libertad es un proceso de transformación que debe conducir a la superación de las injusticias sociales y a la eliminación de la existencia de los opresores y de las estructuras sociales que sustentan su ejercicio de opresión. En consecuencia, la pedagogía es una estrategia de lucha revolucionaria.

No resulta extraño entonces que la obra haya sido publicada en el exilio, al que Freire fue forzado como resultado de su trabajo político. Sin embargo, el exilio no fue obstáculo para continuar con su proyecto; una vez fuera de su país, Freire continuó su trabajo en diferentes países como Chile, Bolivia, Estados Unidos, Guinea-Bissau, Santo Tome, Mozambique, Angola y Nicaragua. En todos ellos su preocupación principal fue la de buscar y desarrollar formas de transformación de las condiciones que oprimen a los pobres y ‘desarrapados’ de la sociedad.

A pesar de ser hoy en día uno de los pedagogos más influyentes en todo el mundo, su mayor preocupación no fue la de desarrollar una teoría pedagógica coherente y estructurada. Más que ser un teórico de la educación, Freire actuó como un intelectual al servicio de las causas con las que se comprometió; aun así, su influencia ha sido fundamental

en el desarrollo de propuestas como la pedagogía crítica y la educación popular entre otras.

A pesar de que Freire le asigna a los oprimidos el protagonismo de la acción liberadora, ello no refleja una especie de nuevo determinismo histórico en el que un sector de la sociedad estaría ‘naturalmente’ predestinado a asumir dicho papel, ni asume tampoco que la transformación de las estructuras sociales que soportan la opresión puedan ser transformadas en el momento que se dé algún tipo de crisis estructural; la liberación es posible en tanto los oprimidos asuman la praxis liberadora y ello demanda de los intelectuales un compromiso ético y político con los oprimidos, así como la construcción de las estrategias pedagógicas necesarias para tal fin.

La pedagogía del oprimido tampoco es una nueva forma de intervención de un sector privilegiado de la sociedad (la vanguardia o el partido) que estaría llamado a ser el faro que ilumine la acción de los oprimidos. Quienes orienten la acción pedagógica deben hacerlo en un proceso de diálogo con las masas acerca de su acción; su función no es la de hacer la revolución *para* los oprimidos, sino *con* ellos.

En sus distintos trabajos se evidencia la influencia de diversos autores; en la *Pedagogía del oprimido*, particularmente de Hegel y de Marx, aunque estas no fueron sus únicas fuentes teóricas y políticas; su obra muestra un rico eclecticismo en el que se pueden encontrar aportes de diversos autores y perspectivas. Más que adherir a una corriente en particular, su búsqueda parecía estar más orientada a la necesidad de dar respuesta a los problemas concretos con los que se enfrentaba en su incansable labor política-pedagógica. A diferencia de los planteamientos de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, el proyecto de la pedagogía del oprimido no se construye en contraposición a las narrativas de la modernidad ni al pensamiento *eurocéntrico*. Su preocupación está centrada en los problemas concretos de los ‘condenados de la tierra’, de los ‘desarrapados’: es una propuesta de intervención sobre las condiciones históricas de opresión para transformarlas en un diálogo y acción con el oprimido. Freire se ocupa de los problemas contemporáneos de su época, la escasa alfabetización de los sectores más pobres, que por su ‘ignorancia’ llegan a ser más sometidos. Es un proyecto de formación cuyo eje y propósito no es la

educación en sí misma, sino la praxis transformadora, la liberación, la revolución.

La biografía de Dussel guarda algunos paralelos con la Freire; señalado como marxista y expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) en 1975, Dussel vive desde entonces en México donde se exilió para huir de las amenazas contra su vida. Tanto uno como otro vivieron los rigores de las dictaduras militares que agobiaron a la América Latina entre las décadas de los sesenta y ochenta; no obstante, Dussel ha sido más un académico vinculado al mundo universitario, con una producción escrita impresionante: autor de “más de 50 libros en diferentes lenguas”, tal como indica su *currículum vitae*,²¹ ha sido profesor en diversas universidades del mundo y su formación incluye doctorados en filosofía e historia en las universidades Complutense y La Sorbonne, respectivamente. Al contrario de Freire, cuya vida académica fue esporádica y su actividad estuvo centrada en diferentes ámbitos de actividad pública y la acción política y pedagógica no formal,²² Dussel ha ocupado su vida en la docencia universitaria por más de tres décadas.

Podría decirse que su obra constituye una de las elaboraciones más sistemáticas en el campo de la filosofía latinoamericana, cuyos desarrollos están estrechamente vinculados a una interesante trayectoria vital y académica. La adopción de algunos de sus categorías y enfoques teóricos en el seno de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, ha significado una revitalización importante de su trabajo, aun escasamente conocido en las universidades y escuelas de filosofía más convencionales. No deja de ser paradójico que la

21 <http://www.enriquedussel.org>. Allí mismo puede consultarse una interesante reflexión autobiográfica sobre su obra.

22 Un rasgo interesante en la biografía de los autores estudiados es este vínculo con la academia. Tanto Fals Borda como Freire mantuvieron un contacto con ella y fueron profesores universitarios en diferentes épocas, lo que convierte su trayectoria vital en un trasegar entre diversos espacios y experiencias institucionales y políticas. En el caso de Dussel y de varios otros de los intelectuales vinculados a la inflexión decolonial, el trabajo académico adquiere mayor centralidad, lo que se refleja en sus ejes de trabajo y producción académica. Valdría la pena tener en cuenta esta localización institucional (situacionalidad del pensamiento), a la hora de comprender los aportes de unos y otros en el campo intelectual y político.

obra de Freire, con tan escaso vínculo con la academia, haya tenido desarrollos tan notorios en dicho ámbito.

Los vínculos entre la obra de estos autores son evidencia de la actividad política e intelectual de una época marcada por la represión y por la búsqueda de alternativas a los modelos de sociedad que se imponían bajo los regímenes militares y la expansión del capitalismo. Una cita de Dussel ayuda a comprender el interesante momento que se vivía a finales de la década de los sesenta:

En 1969 se produce el “Cordobazo” (la ciudad de Córdoba es tomada por estudiantes y obreros, reproduciéndose lo acaecido en México, París o Frankfurt en el año anterior). En una reunión interdisciplinaria con sociólogos en Buenos Aires escuché hablar por vez primera sobre la “teoría de la dependencia”. Esta teoría hacía su camino, mostrando la asimetría económica Centro-Periferia, la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur. Fals Borda publica *Sociología de la Liberación* en Colombia; Augusto Salazar Bondy da a conocer *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, donde liga la imposibilidad de una filosofía auténtica a la situación estructural de neocolonias dominadas (Dussel 1998: 20).

Para responder a estas condiciones, Dussel propone una filosofía basada en el diálogo y la escucha de los excluidos, del ‘Otro radical’, es decir, del sujeto que ha sido convertido en objeto por la dominación occidental. Esta práctica reflexiva organizaría una ‘analéctica de la liberación’ como alternativa para la ‘dialéctica de la dominación’ prevaeciente.

Los dos autores y sus propuestas guardan algunos elementos en común entre sí y con las propuestas revisadas en el anterior capítulo; su lectura marxista de la realidad latinoamericana y el papel de la praxis en la transformación de la misma, la preocupación por la situación colonial (aunque con diferentes énfasis), los efectos del poder en los opresores y los oprimidos (de manera similar a Fanon, Césaire y Fals). Dussel argumenta una filosofía basada en el concepto de la liberación de los oprimidos, mientras que Freire aboga en su pedagogía por propiciar las condiciones en los oprimidos para su liberación. Conocimiento y poder están estrechamente vinculados;

una apuesta en los autores es construir proyectos de conocimiento desde la perspectiva de los oprimidos, los colonizados.

Una preocupación que atraviesa las diferentes propuestas que hemos visto hasta ahora es la de comprender las circunstancias históricas de la experiencia latinoamericana, develando las múltiples formas en que opera el poder y elaborar propuestas para transformar estas realidades, marcadas por la 'herida colonial'. Ese vínculo entre conocimiento y acción se mantiene presente en los trabajos que abordamos en el presente capítulo, en los que además encontramos dos nociones centrales en los aportes latinoamericanos a un pensamiento crítico desde América Latina: la de la dependencia (Cardoso y Faletto) y la de liberación (Freire y Dussel).

Teoría de la dependencia: conceptualizando la desigualdad estructural

La teoría de la dependencia se asocia comúnmente a la CEPAL, y a su trabajo en las décadas de los cincuenta y sesenta, aunque algunas de sus ideas cardinales se pueden encontrar ya en los años cuarenta en el trabajo del economista argentino Raúl Prebisch. La influencia de la teoría de la dependencia en la inflexión decolonial recorre varias rutas; una de ellas relacionada con su impacto en los intelectuales latinoamericanos de los años sesenta y setenta en general, pero más específicamente en Aníbal Quijano y Enrique Dussel, ambos referencias importantes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial.

La otra gran ruta por la cual influye la teoría de la dependencia a la inflexión decolonial es a través de la teoría del sistema mundo de Immanuel Wallerstein. Como ha sido reconocido por él mismo, la teoría del sistema mundo tiene una importante deuda intelectual con la teoría de la dependencia (al igual que con Braudel). Uno de los exponentes de la teoría de la dependencia, Andre Gunder-Frank, trabajó con Wallerstein en los ochenta, al igual que lo ha hecho Quijano años más tarde.

La idea central de esta teoría que influye la inflexión decolonial es la concepción de la dependencia en términos de un sistema global de

desigualdades estructurales, que son estructurantes de la relación entre centro y periferia. En vez de considerar el desarrollo dentro del encuadre de la teoría de la modernización (esto es, el desarrollo como una serie de fases que se dan en países autocontenidos, explicables en términos de economía nacional, y de potencialidades y limitaciones enfrentados a un mercado internacional como espacio de oportunidades), o de las explicaciones sociológicas (la existencia de sociedades tradicionales y sociedades modernas como dos realidades institucionales y culturales absolutamente diversas), la teoría de la dependencia considera que el subdesarrollo es producto de las relaciones de subordinación estructurales a las que han sido sometidos ciertos países en el proceso mismo de desarrollo de otros países. En suma: el subdesarrollo es tan desarrollado como lo es el desarrollo.

Este planteamiento supone una historización del subdesarrollo y una perspectiva sistémica de relaciones de dominación (o en otros términos, supone una perspectiva geopolítica). En palabras de dos de los exponentes más reconocidos de la teoría de la dependencia:

El reconocimiento de la historicidad de la situación de subdesarrollo requiere algo más que señalar las características estructurales de las economías subdesarrolladas. Hay que analizar, en efecto, cómo las economías subdesarrolladas se vincularon históricamente al mercado mundial y la forma en que se constituyeron los grupos sociales internos que lograron definir las relaciones hacia afuera que el subdesarrollo supone. Tal enfoque implica reconocer que en el plano político-social existe algún tipo de dependencia en las situaciones de subdesarrollo, y que esa dependencia empezó históricamente con la expansión de las economías de los países capitalistas originarios (Cardoso y Faletto [1969] 1973: 24).

Es en este marco argumentativo que se habla de centro y periferia: [...] el esquema de 'economías centrales' y 'economías periféricas' [...] puede incorporar de inmediato la noción de desigualdad de posiciones y de funciones dentro de una misma estructura de producción global (Cardoso y Faletto [1969] 1973: 24).

La oposición estructural de centro/periferia que configura el sistema global y que deviene en principio de inteligibilidad en la teoría de la dependencia, se traduce en el vocabulario de la inflexión decolonial

en la de modernidad/colonialidad. Ambos pares de términos nos dan cuenta de posiciones estructurales de dos unidades en diferencia, que configuran y explican las especificidades de una totalidad social de alcance planetario. Ambas conceptualizaciones conciben estas posiciones estructurales desde una perspectiva histórica, es decir, de su emergencia y despliegue.

Más adelante veremos cómo la teoría del sistema mundo moderno es heredera de esta concepción de la relación centro/periferia, a partir de la cual se elaboran algunos de los conceptos clave para la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Por ahora mencionaremos que, a pesar de sus invaluables aportes, la teoría de la dependencia y la dimensión económica que problematiza han sido poco trabajadas en las conceptualizaciones de la inflexión decolonial debido a su asociación con el marxismo y la categoría de clase social. Pero antes, pasemos a analizar algunas de las categorías centrales de la inflexión decolonial, empezando por una que ya hemos mencionado aquí: la de sistema mundo moderno.



Parte II
Categorías y problemáticas

3. Sistema mundo moderno/colonial

Como hemos mencionado, la inflexión decolonial retoma aportes teóricos de diferentes autores y corrientes. A nuestra manera de ver, una de las teorías nodales para comprender los principales aportes de este proyecto es la teoría del sistema-mundo, presentada por Immanuel Wallerstein en la década de los setenta. Aunque vale decir que dicho aporte no ha tenido el mismo peso en todos los participantes de la colectividad de argumentación, habiendo recibido diversas críticas por parte de algunos de los miembros de la colectividad, lo que posiblemente se explica por sus diferentes genealogías y trayectorias intelectuales. No obstante, esperamos que para el lector pronto serán evidentes las conexiones entre los planteamientos de Wallerstein y los de la inflexión decolonial en algunos puntos nodales.

En su teoría del sistema-mundo, Wallerstein desarrolla una propuesta para el análisis del capitalismo como sistema mundial; a continuación examinaremos algunas características de las contribuciones de este sociólogo estadounidense sobre el concepto de sistema-mundo moderno.

Sistema-mundo moderno

Algunos analistas, entre ellos el mismo Wallerstein, reconocen una influencia en la elaboración de su propuesta de la teoría de la dependencia que, como vimos, está asociada a los trabajos de Prebisch, Cardoso, Faletto y Gunder Frank, entre otros. La obra de Quijano, a la que nos referiremos en los próximos capítulos, dialoga

con ambos referentes teóricos para elaborar su propio análisis a partir de preocupaciones ligadas a la historia de América.

Según la teoría de la dependencia y la teoría del sistema mundo, los procesos históricos de constitución de un marco global de relaciones de poder son claves para comprender nuestro presente e historia. La teoría del sistema-mundo, sin embargo, representa un avance en relación con los aportes de la teoría de la dependencia en tanto complejiza algunos de sus elementos constitutivos. Como lo anota Dussel: “Para muchos esta visión [la del sistema-mundo] subsumía la formulación de la antigua ‘teoría de la dependencia’ latinoamericana, no la negaba sino que la subsumía, le daba un marco histórico mucho más plausible” (2004: 203).

Algunos de los aportes más relevantes de la teoría del sistema mundo, tienen que ver con tres desplazamientos claves para el análisis de lo social. Primero, el desplazamiento en cuanto a la unidad básica del análisis social: si tradicionalmente hemos asumido que el estudio de lo social debe hacerse a partir de las sociedades-estado, esta propuesta nos invita a considerar el *sistema-mundo moderno* como unidad de análisis (Wallerstein 2003: 289). Para el autor, las sociedades no son estructuras autónomas, de evolución interna; al contrario, “fueron y son de hecho en primer lugar estructuras creadas por procesos de escala mundial y moldeadas como reacción a ellos” (2003: 85). El segundo, es la necesaria introducción de una perspectiva de larga duración (*longue durée*): “La larga duración es el correlativo temporal de la calidad espacial del ‘sistema-mundo’” (2003: 289). El tercero, corresponde a una perspectiva centrada en “un sistema mundo en particular, aquel en que vivimos: la economía-mundo capitalista” (2003: 289). La conjugación de estos desplazamientos rompe con el nacionalismo metodológico, en el cual cae gran parte de los estudios sociales.

Para Wallerstein, la constitución del sistema-mundo moderno tiene su inicio con la invasión europea de los territorios de lo que hoy llamamos América: “[...] la génesis de este sistema histórico se localiza en la Europa de finales del siglo XV, que el sistema se extendió con el tiempo hasta cubrir todo el globo hacia finales del siglo XIX” ([1983] 1998: 7-8). Para Wallerstein, la expansión global de este sistema-

mundo moderno está ligada en sus orígenes al ‘descubrimiento’ de América y su colonización, y la instauración de un conjunto de instituciones, relaciones de poder y formas de pensar, que legitiman el dominio eurocentrado sobre el planeta. La institución de este sistema y sus lógicas de poder, se expresa en la instauración de una jerarquía interestatal que ‘define’ lugares desiguales para las sociedades del planeta, siendo las sociedades europeas las que se ubican en la cúspide de la pirámide. De manera complementaria, en América, dicha jerarquía se expresa al interior de las sociedades colonizadas, como sistema desigual de ubicación en las relaciones de poder entre poblaciones. Ahora bien, la emergencia de este sistema-mundo moderno es asociada a una serie de fenómenos relacionados entre sí:

El primero de ellos es *el capitalismo como sistema económico*. El ‘descubrimiento’ de América implica una expansión de las áreas en las que funciona esta forma particular de economía; por primera vez se establece una relación entre los mercados de Europa, Asia y África (y, a partir de 1492, la ‘naciente’ América). Es decir, es el primer momento en que se establece un vínculo económico a escala planetaria (una *economía mundo*).

El segundo, se refiere al *florecimiento de la ciencia y la tecnología*, en parte asociado a las necesidades del capitalismo naciente, que requería aumentar la rentabilidad de los procesos económicos; los llamados *descubrimientos*, por ejemplo, fueron posibles gracias a los avances tecnológicos en la navegación. No obstante, los conocimientos en el arte de la navegación no fueron sólo producto de esta época ni de los desarrollos europeos, sino fruto de los intercambios de conocimientos con otras sociedades como la china y la árabe.

El tercero, tiene que ver con la *secularización de la vida social* o relegación de las instituciones religiosas a la vida privada. El fortalecimiento del capitalismo y los avances tecnológicos influyeron en las formas de ver el mundo en las sociedades de la época, dando más importancia a formas racionales de explicación de las cosas y reduciendo el papel de la religión en este sentido. Aunque este cambio no fue total, sí significó alteraciones en cuanto al papel que había tenido la Iglesia durante la Edad Media; época durante la cual mantuvo una función determinante como fuente de valores y de fe.

El cuarto, es el *sistema de estados*. A pesar de la idea de los estados como algo que siempre ha existido, estos solo son producto del proceso de constitución del sistema mundo moderno (finales del siglo XV). Así mismo, se crean en este proceso unos estados dependientes de las metrópolis: las *colonias* (de allí la noción de colonialismo), dando lugar a un esquema de organización política en el que las sociedades europeas ocupan el lugar de *centros* del sistema y las colonias un lugar de *periferias*. El lugar que ocuparon España y Portugal en el sistema tiene especiales implicaciones para pensar las formas concretas en que se articuló América al sistema-mundo durante la primera modernidad (siglo XV al XVIII).

Finalmente, el quinto es el *universalismo*, que es una idea según la cual todos los conocimientos, valores y derechos de una sociedad (las europeas en este caso) pertenecen a todas las personas. El universalismo en sí, tiene un enorme potencial liberador, en tanto ofrece una idea de igualdad para todos; sin embargo, históricamente tomó una forma imperialista, en tanto quienes tenían el poder en aquel momento lo emplearon para imponer sus valores a las sociedades que sometían, en nombre de unos supuestos valores universales. Es decir, se consideraba universal solo aquello que era propio de Europa y los europeos.

Como resultado de la consolidación del sistema-mundo moderno, Europa vivió grandes transformaciones. Tal vez la de mayor incidencia tiene que ver con la legitimación de un sistema altamente desigual, tanto al interior de las sociedades europeas, como en las colonias establecidas al otro lado del Atlántico, en la naciente América. El lugar que ganó Europa en el contexto del sistema naciente la llevó a ser el centro del poder en el contexto mundial durante los siguientes siglos.

Lo que conocemos como el sistema-mundo moderno tendría una primera fase de constitución ligada a los procesos de colonización europea en América y su consecuente control sobre el Atlántico. En el siglo XVI, y por primera vez, la interacción entre diferentes regiones y gentes del globo adquiere una dimensión planetaria. Pero esta dimensión planetaria del sistema-mundo moderno es producto de un proceso de expansión colonizadora, está atravesada por el poder y tiene efectos duraderos en su distribución. La historia de África, por ejemplo, está marcada por la creación del sistema mundo moderno,

que trajo como consecuencia un significativo incremento de la esclavitud durante casi cuatro siglos (entre los siglos XVI y XIX).

El aporte de Wallerstein es el de mostrar que este proceso histórico no es el resultado de una historia lineal que se desenvuelve de manera natural, sino que es el resultado de las múltiples interacciones de un conjunto de fenómenos que lo hacen posible y que hace que sean España y Portugal los países encargados de su primer impulso. Además señala el lugar de América (su invención), en todo el proceso. El 'descubrimiento' de América se convierte en el inicio del proceso de expansión global del capitalismo, la ciencia y el sistema interestatal, entre otros aspectos, que marca la historia hasta hoy.

Americanidad

En 1992, Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein publicaron en inglés y castellano un artículo dedicado a lo que han llamado la *Americanidad*. En el análisis de la americanidad emergen algunas categorías que serán fundamentales en el planteamiento de Mignolo sobre sistema mundo moderno/colonial. De particular relevancia está la de colonialidad y la idea de raza asociada a la de etnicidad. Según Quijano y Wallerstein la americanidad tiene cuatro características fundamentales: la *colonialidad*, la *etnicidad*, el *racismo* y la *idolatría por lo nuevo*.²³

La primera es la *colonialidad*. Según el discurso de la modernidad, los estados del mundo son iguales entre sí; sin embargo, desde su nacimiento en el siglo XV, es evidente que existen unos estados con mayor poder que otros. Durante los procesos de colonización, esto parecía más claro al observar las diferencias entre las metrópolis y las colonias; sin embargo, una vez culminó la colonización, permaneció

23 En un artículo en castellano, también publicado en 1992, Wallerstein presenta los mismos argumentos sobre la americanidad. Si se contrastan el artículo de Wallerstein (1992) con el de Wallerstein y Quijano (1992), vemos que este último artículo reproduce el primero en la primera parte, mientras que en la segunda retoma pasajes de otro escrito de Quijano (1988). De ahí que se pueda pensar que los argumentos de la Americanidad que presentamos acá son formulados por Walleirstein. Esto tendría implicaciones interesantes, porque la palabra de colonialidad aparece aquí.

una forma de pensar que establece jerarquías entre los estados y sociedades del centro y los de la periferia; es decir, la colonialidad (Quijano y Wallerstein 1992: 584). Una característica fundamental de la colonialidad es que permanece, aunque el sistema colonialista haya culminado, y sigue funcionando como un esquema mental que justifica y legitima las desigualdades entre las sociedades en el sistema moderno mundial.

La segunda es la *etnicidad*, que se refiere a las desigualdades y relaciones jerárquicas entre los grupos étnicos que conforman una sociedad; en ese marco de relaciones, el grupo étnico dominante (que casi nunca se llama a sí mismo grupo étnico) se encarga de legitimar un sistema de clasificaciones sociales y socioculturales, que son vividas y promovidas como desigualdades sociales. Es decir, la creación o marcación de un sistema de diferencias culturales, sirve para legitimar un sistema de desigualdades sociales:

La etnicidad fue la consecuencia cultural inevitable de la colonialidad. Delineó las fronteras sociales correspondientes a la división del trabajo. Y justificó las múltiples formas de control del trabajo inventadas como parte de la americanidad: esclavitud para los “negros” africanos; diversas formas de trabajo forzado (repartimiento, mita, peonaje) para los indígenas americanos; enganches, para la clase trabajadora europea. Desde luego éstas fueron las formas iniciales de distribución étnica para participar en la jerarquía laboral. A medida que avanzamos hacia el período posindependencia, las formas de control del trabajo y los nombres de las categorías étnicas fueron puestas al día. Pero siempre se mantuvo una jerarquía étnica (Quijano y Wallerstein 1992: 585).

Entender la etnicidad de esta manera hoy en día puede parecer problemático, pues es común concebir la etnicidad como un asunto ligado a los grupos étnicos y sus luchas; es decir, entenderla como algo positivo por definición. Sin embargo, Quijano y Wallerstein plantean que la etnicidad tiene ambas caras: de una parte es una forma de pensar impuesta en la sociedad, que se nombra como sociedad compuesta por poblaciones o grupos minoritarios diferenciados culturalmente, a los que llama grupos étnicos, y a los que no reconoce una igualdad en términos sociales, culturales o de conocimiento. De otra parte, la etnicidad es un mecanismo de constitución de una identidad común

para aquellos grupos históricamente discriminados, que sirve para movilizar sus luchas.

La tercera característica de la Americanidad es el *racismo*. Implícito en la etnicidad, “[...] el racismo [...] y las actitudes racistas fueron parte y propiedad de la americanidad y la modernidad desde sus inicios” (Quijano y Wallerstein 1992: 585). No obstante, es sólo hasta el siglo XIX que se crea “el racismo hecho y derecho, teorizado y explícito [...]” (1992: 585). Cuando en una sociedad la etnicidad no garantiza las formas de discriminación que se quiere legitimar desde los sectores dominantes, entonces se crean mecanismos institucionales para garantizar su práctica y permanencia. Quijano y Wallerstein se refieren especialmente al racismo que resulta de la institucionalización de las prácticas que legitiman la desigualdad social, algo que se hace evidente en situaciones históricas como las vividas con el Apartheid en Sudáfrica, o la discriminación racial vivida en Estados Unidos hasta el siglo XX.

La cuarta y última característica es la *idolatría por lo nuevo* (la idea de novedad). Es decir una deificación y reificación por lo nuevo que se expresa en un afán permanente por lo ‘moderno’, que promueve el olvido de las tradiciones e impide ver las estructuras de larga duración que sustentan los hechos sociales. Así, “Cualquier cosa que fuera ‘nueva’ y más ‘moderna’ era mejor. Más aún, todo era presentado como nuevo” (Quijano y Wallerstein 1992: 586). A la larga, esta idolatría por lo nuevo se convierte en una forma de promoción del consumo permanente, que con frecuencia desprecia tradiciones y conocimientos locales.

En su libro *El capitalismo histórico*, publicado originalmente en 1983, Wallerstein había argumentado cómo el racismo y el universalismo constituyen dos doctrinas o pilares ideológicos del capitalismo histórico. Con respecto al racismo, Wallerstein señalaba claramente que “[...] fue la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de sus recompensas” ([1983] 2006b: 68). La etnización de la fuerza de trabajo a nivel global como operación fundamental de la constitución del sistema mundo encuentra en el racismo una ideología global que justifica la desigualdad: “Los enunciados ideológicos han

asumido la forma de alegaciones de que los rasgos genéticos y/o ‘culturales’ duraderos de los diversos grupos son la principal causa del reparto diferencial de las posiciones en las estructuras económicas” (Wallerstein [1983] 2006b: 68-69). Desde esta perspectiva, Wallerstein evidencia cómo se ha explicado-justificado el reparto diferencial de posiciones en la producción y de reparto de la riqueza apelando a la marcación de unas poblaciones como otros diferenciales mediante la racialización y la etnización.²⁴

El universalismo, por su parte, refiere a una epistemología en tanto supone “[...] un conjunto de creencias acerca de lo que se puede conocer y de cómo se puede conocer” (Wallerstein [1983] 2006b: 71). Más específicamente, el universalismo como epistemología implica una noción de la verdad y de lo cognoscible del mundo:

La esencia de esta tesis es que existen enunciados generales significativos acerca del mundo —el mundo físico, el mundo social— que son verdaderos universal y permanentemente, y que el objeto de la ciencia es la búsqueda de estos enunciados generales de la forma que elimine todos los llamados elementos subjetivos, es decir, todos los elementos históricamente determinados (Wallerstein [1983] 2006b: 71).

De ahí que Wallerstein argumente, en cierto sentido a contrapelo de la conocida expresión de Marx sobre la religión, que: “La verdad, como ideal cultural, ha funcionado como un opio, tal vez el único opio serio del mundo moderno” ([1983] 1988: 72).

Del sistema-mundo moderno al sistema mundo moderno/colonial

Walter Mignolo (2005) ha afirmado que los planteamientos de Wallerstein se encuentran más cerca de los de la inflexión decolonial que otros modelos analíticos como el de la ‘sociedad red’ de Castells, el del ‘choque de civilizaciones’ de Huntington, y el de Imperio de Hardt y Negri. Según Mignolo, esta cercanía se debe a que: “Wallerstein tomó

24 La articulación entre la etnización global de la fuerza de trabajo en el capitalismo y la emergencia del racismo son también elaboradas por Wallerstein en un libro co-autorizado con Etienne Balibar (cfr. Wallerstein y Balibar [1988] 1991).

la idea de centro/periferia de Prebisch y los teóricos dependentistas”. Y añade que “Como Wallerstein fue un africanista, estaba cerca de Fanon, tan cerca como la generación de la filosofía y la teología de la liberación y los teóricos dependentistas mismos” (Mignolo 2005: 61).²⁵

En un artículo en el que hace un recuento de su trayectoria intelectual, el mismo Wallerstein precisa estos planteamientos. De un lado, afirma que conoció personalmente a Fanon en 1960 constituyendo “[...] un autor al que leía desde hacía tiempo y cuyas teorías tuvieron una influencia importante en mi trabajo” (Wallerstein 2005: 76). Del otro, reconoce que tomó el concepto de periferia de los teóricos dependentistas y otros académicos que estaban pensando regiones marginalizadas: “De Malowist (y luego de otros historiadores de Europa oriental), tomé el concepto de periferia, tal como había sido esbozado inicialmente por los estudiosos de América latina, agrupados en torno a la figura de Raúl Prebisch, en la Comisión Económica para América Latina (Cepal)” (Wallerstein 2005: 81).

No obstante tal cercanía, a Wallerstein se le ha considerado atrapado en unos supuestos eurocentrados que marcan una inconmensurabilidad y limitaciones de sus planteamientos con los de la inflexión decolonial. En este sentido, por ejemplo, Mignolo claramente anota: “Mi amistosa separación de Wallerstein es motivada por su perspectiva braudeliana que aún se mantiene eurocentrada y mira desde el centro capitalista hacia la periferia y semi-periferia [...]” (2005: 61). Otra crítica generalmente realizada a Wallerstein desde autores de la inflexión decolonial radica en que no comparte la premisa de la existencia de la modernidad desde el siglo XVI.

Aunque volveremos sobre este punto, por ahora anotemos que una gran diferencia con respecto al trabajo de Wallerstein se puede identificar en que en la inflexión decolonial se hace un énfasis en la relación modernidad/colonialidad. No se puede desconocer que Wallerstein (ya fuera en asocio con Quijano o no, cfr. Wallerstein 1992) utilizaba el concepto de ‘colonialidad’, diferenciándolo del de colonialismo y como un rasgo constituyente del sistema-mundo.

25 Más recientemente, no obstante, Mignolo (2009: 258) precisa que sus reflexiones siguen a Quijano, Dussel y Anzaldúa, antes que a Wallerstein y Gunder Frank.

También debe tenerse presente que, al menos desde principios de los años ochenta, Wallerstein ya había conceptualizado el racismo como inmanente al sistema-mundo (Wallerstein [1983] 2006, Wallerstein y Balibar [1988] 1991). Estos son dos componentes importantes de las premisas de la inflexión decolonial. Sin embargo, el énfasis realizado por este pensamiento con base en la noción de colonialidad del poder de Quijano y la de primera modernidad de Dussel, le dan a la noción de sistema mundo moderno/colonial una connotación diferente.

Si para Wallerstein la colonialidad se refiere a las formas de pensamiento que soportan y legitiman las desigualdades entre las sociedades del centro y las de la periferia, para Mignolo esto es importante pero no suficiente. Antes que limitarse a esta noción de colonialidad, Mignolo incorpora el concepto de colonialidad del poder, que toma de Quijano: “La *colonialidad del poder* es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial” (Mignolo 2003: 39). Otro aspecto importante que marca una distinción en la noción es que Mignolo se ocupa fundamentalmente de la diferencia colonial y de su papel en la formación y transformación del sistema mundo moderno/colonial. Aunque su punto de partida es el trabajo de Wallerstein sobre el sistema mundo moderno, Mignolo (2003: 7) señala que en dichos trabajos la diferencia colonial está ausente.

Como lo expusimos en la introducción, para la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial la modernidad nace junto a la *colonialidad*, constituyendo ambas un solo proceso, dos lados de la misma moneda. Aunque comúnmente entendemos la modernidad como un proyecto definido por su espíritu liberador por su retórica salvacionista, los autores de la inflexión decolonial señalan su ‘lado oculto’ u ‘oscuro’, que es la *colonialidad*. De ahí que Mignolo haya propuesto la noción de sistema mundo moderno/colonial para enfatizar cómo la colonialidad es constitutiva de la modernidad y cómo ambas deben ser pensadas desde una perspectiva de sistema mundo.

En la elaboración de Wallerstein de su teoría del sistema-mundo *moderno*, lo moderno se refería al sistema mundo más reciente, el que surgió desde el siglo XVI y fue reemplazando en su relevancia a otros sistemas mundos anteriores, como el centrado en China. En este sentido,

Dussel (2004), retomando a André Gunder Frank, ilustra algunas de las especificidades de este sistema mundo anterior y de cómo fue relevado por el sistema mundo donde emerge Europa como dominante económica y políticamente, pero también ideológica y culturalmente.

Entre la noción de Wallerstein de sistema-mundo *moderno* y la de Mignolo de sistema mundo *moderno/colonial* encontramos una diferencia sustancial: el énfasis en este último en la colonialidad. Este énfasis no es una simple añadidura insustancial. Al contrario, el énfasis en la colonialidad transforma la noción misma de modernidad. Mientras que en Wallerstein opera como adjetivo que indica contemporaneidad o sistema-mundo más reciente, en Mignolo y otros autores asociados a la inflexión decolonial opera como el lado visible de la colonialidad. Desde la inflexión decolonial, la colonialidad es constitutiva de la modernidad, no sólo en el pasado sino también en el presente; es producto del proceso de expansión colonial de Europa y parte constitutiva de la modernidad: “[...] no hay modernidad sin colonialidad [...]” (Mignolo 2003: 34).

Esta negación de la colonialidad por parte de las narrativas celebratorias e iluministas de la modernidad debe entenderse como el resultado de la operación ideológica que supone unas ideologías visibles y una invisible. Según Mignolo (2003) las ideologías del sistema mundo moderno/colonial se diferencian entre cuatro que son visibles (el cristianismo, el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo) y una ideología básica invisible (el colonialismo). De un lado estaría entonces la cara visible del este sistema mundo: modernidad, con sus apologistas y críticos internos. Del otro, se encontraría una cara no enunciada, no visibilizada, no reconocida como inmanente a este sistema mundo: la colonialidad. Estas operaciones ideológicas alimentan el eurocentrismo como una de las premisas centrales del sistema mundo moderno/colonial.

Cuestionando las narrativas eurocéntricas de la modernidad

Un elemento central de la inflexión decolonial es el descentramiento de las narrativas eurocéntricas sobre la modernidad. En este sentido,

Dussel parte de cuestionar la idea de una sucesión lineal en la ‘historia universal’, que llevaría de Grecia y Roma a Europa, señalando cómo ésta se estableció como sentido común eurocéntrico a finales del siglo XVIII. Considerar a Grecia como su antecedente directo y unívoco constituye una retórica que busca centrar a Europa en la historia y en el imaginario civilizacional, en reacción a su marginalidad y lugar de periferia relativamente aislada que hasta entonces había experimentado con respecto al mundo musulmán y turco (Dussel 2000: 43).

Para Dussel el origen de la modernidad es perfectamente datable: “[...] 1492, según nuestra tesis central, es la fecha del ‘nacimiento’ de la Modernidad; aunque su gestación —como el feto— lleve un tiempo [...]” (1994: 7). De ahí, que España y Portugal tengan un lugar protagónico en su conceptualización, y no uno marginal como en el grueso de elaboraciones que remontan la modernidad a unos siglos después y a procesos ligados a Inglaterra, Francia y Alemania: “Nuestra hipótesis [...] es que América Latina, desde 1492 es un momento constitutivo de la Modernidad, y España y Portugal como su momento constitutivo” (1994: 21).

Este planteamiento cuestiona lo que Dussel llama la concepción intraeuropea de la modernidad. Es decir, la concepción que supone que la modernidad surge como un fenómeno exclusivamente europeo, donde el resto del mundo no tiene mayor relevancia. En ella, la modernidad aparece como algo que ocurrió en Europa y que no requiere de procesos exógenos para explicar su emergencia, por lo que es también una concepción intra-europea. Además, al establecer una equivalencia entre lo Europeo y lo universal, esta concepción es profundamente eurocéntrica. Así, por ejemplo, cuestionando a Habermas, Dussel escribe:

Para la definición intraeuropea de la Modernidad, dicha Edad Nueva comienza con el Renacimiento, la Reforma y culmina en la Aufklärung. ¡Qué exista o no América Latina, África o Asia no tiene para el filósofo de Frankfurt ninguna importancia! El propone una definición exclusivamente “intra-europea” de la Modernidad —por ello es autocentrada, eurocéntrica, donde la “particularidad” europea se identifica con la “universalidad” mundial sin tener conciencia de dicho pasaje (1994: 35).

En esta concepción intramoderna y eurocentrada, la modernidad consiste en “[...] una emancipación, una ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano” (Dussel 2000: 45). En contraste, para Dussel el lugar de América es constitutivo; por lo que, aunque se podría decir en cierto modo que la ‘modernidad’ surge en Europa, solo lo hace en la profunda confrontación producida para los europeos por el mal llamado ‘descubrimiento’ de América: “La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad” (1994: 8).

Dussel es enfático en afirmar que lo que sucede con el denominado ‘descubrimiento de América’ es ante todo una borradura de su singular e irreductible otredad: “[...] ese Otro no fue ‘des-cubierto’ como Otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo Mismo’ que Europa ya era desde siempre” (1994: 8). Por tanto, antes que develar lo desconocido o lo por conocer, lo que predominó fue la tendencia a en-cubrir en términos que eran familiares para los europeos, a domesticar la diferencia en principios de inteligibilidad existentes, a encajarla en sistemas clasificatorios y jerarquías derivadas de la cosmología y geografía cristianas de la época: “Es el modo como ‘desapareció’ el Otro, el ‘indio’, no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): ‘en-cubierto’” (1994: 31).

Ahora bien, esta borradura no se limitó a las disquisiciones teológicas o epistémicas, sino que se articuló con toda una serie de prácticas de dominación en las que se sujetaron por la fuerza y la conversión a las poblaciones colonizadas y se fue sedimentando la subjetividad del colonizador:

La “Conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “asalariado” (en las futuras haciendas), o como africano

esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del “Conquistador”, por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis (1994: 41-42).

Para Dussel, entonces, la modernidad no se puede circunscribir a esa narrativa celebratoria como emancipación de la razón que ha sido producida por la genialidad y excepcionalidad histórica de los europeos, sino que hay que considerar su constitutivo ‘lado oscuro’ o irracionalidad inmanente: el efecto de la ‘violencia sacrificial’ y la ‘falacia eurocéntrica’ del ‘mito de la modernidad’.

La brutal violencia de esta dominación se transmuta con el ‘mito de la modernidad’. El mito de la modernidad consiste en que al considerar la modernidad como un proceso racional de “[...] ‘salida’ de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria [...]” (Dussel 2000: 48), se oblitera ante sus propios ojos el proceso irracional y de violencia que justifica su imposición ante las poblaciones que se asumen como no modernas. Los supuestos constitutivos de este mito de la modernidad son descritos por Dussel en los siguientes términos:

- 1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).
- 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
- 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”).
- 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
- 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de

un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera).

6) Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas.

7) Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc. (2000: 49).

De esta manera, la modernidad no consiste sólo en el proceso racional que las narrativas celebratorias sobre sí subrayan constantemente, sino que también tiene una cara oculta de la cual no puede deshacerse pues es constitutiva de sí: la de la irracionalidad y la violencia que supone su afirmación frente a la alteridad y sus víctimas: “El ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como ‘materia’ del ego moderno” (1994: 36).

Ahora bien, ese ‘mito de la modernidad’ no es algo que se circunscriba a los comienzos de la modernidad y de la dominación colonial europea. Es algo que se mantiene, aunque con algunas transformaciones, en los términos pero no en el contenido. Como lo anota Mignolo, en la retórica de la modernidad se pueden identificar ciertos cambios:

En el siglo XVI la retórica salvacionista de la modernidad enfatizaba la conversión al cristianismo. Más adelante, a partir del siglo XVIII, la salvación se plantea en términos de conversión a la civilización (secular). Después de la Segunda Guerra Mundial, la retórica salvacionista de la modernidad celebra el desarrollo como condición de la modernización. Ello continúa hasta hoy, la cuarta etapa después de la caída de la Unión Soviética, acentuando desarrollo, democracia y mercado (2009: 258).

Primera y segunda modernidad

Dussel sugiere que la modernidad debe ser comprendida en dos fases que denomina respectivamente: primera y segunda modernidad. De esta forma remonta al imperio español y lusitano la emergencia de la modernidad y descentra la genealogía imaginaria que se asocia a Grecia-Roma. En contraste con la concepción eurocéntrica de la modernidad, Dussel propone otra visión de la modernidad desde una perspectiva del sistema mundo. La modernidad es el resultado de la constitución del primer sistema mundo planetario donde Europa adquiere centralidad:

Para nosotros, la “centralidad” de la Europa latina [de España y Portugal] en la Historia Mundial es la *determinación fundamental de la Modernidad*. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.). El siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de “Modernidad”: son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto (Dussel 2000: 46).

La modernidad no se explicaría entonces, por procesos internos a y exclusivos de Europa, sino por procesos que se entienden en el contexto del sistema mundo. En el mismo sentido, Quijano ha argumentado la importancia de lo que hoy se denomina América Latina en la emergencia de la modernidad:

La modernidad como categoría se acuña, ciertamente, en Europa y particularmente en el siglo XVIII. Empero, fue una resultante del conjunto de cambios que ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde finales del siglo XV en adelante. Si la elaboración intelectual de estos cambios tuvo a Europa como su sede central, eso corresponde a la centralidad de su posición en esa totalidad, a su dominio. Esa nueva totalidad histórica en cuyo contexto se produce la modernidad, se constituye a partir de la conquista e incorporación de lo que será América Latina al mundo dominado por Europa. Es decir, el proceso de producción de la modernidad tiene una relación directa y entrañable con la constitución histórica de América Latina (1988: 10-11)

Generalmente refiriendo los planteamientos de Dussel de primera y segunda modernidad, desde la inflexión decolonial la modernidad es anterior a lo que comúnmente se considera su comienzo. La primera modernidad se articularía con la emergencia del sistema mundo, mientras que la segunda se asocia principalmente a la revolución industrial y la Ilustración, en el siglo XVIII: “La segunda etapa de la ‘Modernidad’, la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta el 1945, y tiene el comando de la Europa moderna, de la Historia mundial (en especial desde el surgimiento del Imperialismo en torno a 1870)” (Dussel 2000: 47).

La primera modernidad no sólo antecede a la segunda sino que se perfila como su condición de posibilidad. Antes de que fuera articulado el *ego cogito* cartesiano (el pienso luego soy), se produce el *ego conquiro* (conquisto luego soy). Es este ‘ego conquistador’, este ‘*ego conquiro*’, una pieza central del argumento de Dussel sobre la emergencia de la modernidad. La subjetividad derivada de la experiencia del descubridor y conquistador es la primera subjetividad moderna que ubica a los europeos como centro y fin de la historia: “La experiencia no sólo del ‘Descubrimiento’, sino especialmente de la ‘Conquista’ será esencial en la constitución del ‘ego’ moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad ‘centro’ y ‘fin’ de la historia” (Dussel 1994: 21). Es con el ‘descubrimiento’ y la ‘conquista’ que se articula la modernidad, que se da el paso de la “[...] la Edad Media renacentista a la Edad Moderna” (1994: 34). Colón, Vespucci y Cortés son tres figuras referidas por Dussel. Colón fue el “primer moderno”, mientras que Vespucci transformaba Europa de “[...] ‘particularidad sitiada’ por el mundo musulmán a ser una nueva ‘universalidad descubridora’ [...]” (1994: 22). Por su parte, Hernán Cortés y la conquista de México devienen en referentes de esta subjetividad que se construye “[...] como ‘Señor-del-mundo’, como ‘Voluntad-de-Poder’” (1994: 22).

Es claro, entonces, que para Dussel el *ego cogito* cartesiano debe ser considerado una articulación del sujeto moderno que encuentra su origen en el *ego conquiro*:

El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “Voluntad-de-Poder” moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del *ego* moderno. Europa (España) tenía evidente superioridad sobre las culturas aztecas, mayas, incas, etc., en especial por sus armas de hierro —presentes en todo el horizonte euro-afroasiático— (Dussel 2000: 48).

De ahí que deba pensarse la modernidad como un proceso que se remonta al siglo XV con la emergencia del sistema mundo:

La Modernidad, como nuevo “paradigma” de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norte América) como la “otra cara” dominada, explotada, encubierta (Dussel 2000: 48).

Dussel introduce, entonces, la noción de primera modernidad para referirse a ese momento de conquista y colonización de América, reservando el concepto de segunda modernidad para lo que comúnmente se ha entendido como modernidad (recordemos los planos histórico, sociológico, cultural y filosófico que detalla Escobar). De ahí que en la inflexión decolonial opere:

[...] una nueva concepción espacial y temporal de la modernidad en términos del papel fundacional de España y Portugal —la así llamada “primera modernidad” iniciada con la Conquista— y su continuación en la Europa del Norte con la Revolución Industrial y la Ilustración —la “segunda modernidad”, en términos de Dussel—; la segunda modernidad no reemplaza la primera, sino que se le superpone hasta el presente [...] (Escobar 2003: 60).

Si la colonialidad no es derivable sino constitutiva e inmanente a la modernidad, esta última debe remontarse mucho más atrás y su análisis demanda una perspectiva planetaria. Así, a diferencia del grueso de relatos sobre la modernidad que tienden a localizar sus orígenes hacia los siglos XVII-XVIII anclados en la Ilustración, la Reforma y la Revolución Industrial, cuyos referentes estarían ligados a Francia, Alemania e Inglaterra respectivamente; desde la perspectiva de la

modernidad/colonialidad se siguen los planteamientos de Enrique Dussel, quien diferencia entre una primera y segunda modernidad. La segunda modernidad es la que se acostumbra a indicar como la modernidad a secas, mientras que la primera modernidad es inaugurada con la conquista de América a partir de 1492 y el papel central jugado por España y Portugal.

Al respecto, Dussel hace explícita su distancia frente a Wallerstein al anotar que: “[...] Wallerstein [se] reserva el concepto de ‘modernidad’ para el tiempo de la Ilustración [...]” (2004: 204). Como hemos visto, hay una diferencia entre la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial y la teoría del sistema-mundo moderno de Wallerstein. Mientras que para Wallerstein la modernidad se asocia a la Ilustración,²⁶ a una geocultura muy posterior al surgimiento del sistema mundo moderno; en los proponentes de la inflexión decolonial la modernidad se origina en el mismo momento de constitución del sistema mundo puesto que éste supone un patrón de poder global que Quijano ha denominado colonialidad del poder:

Quizás el “desvío” más importante de Dussel frente a Wallerstein es la tesis de que la incorporación de América como primera periferia del sistema-mundo moderno no sólo representó la posibilidad de una “acumulación originaria” en los países del centro sino que también generó las primeras manifestaciones culturales de orden propiamente mundial, lo que Wallerstein denominó una “geocultura”. Esto significa que la primera “cultura” de la modernidad-mundo, entendida como un sistema de símbolos de orden ritual, cognitivo, jurídico, político y axiológico pertenecientes al sistema mundial en expansión, tuvo su centro en España. El mundo hispanoamericano de los siglos XVI al XVIII no sólo “aportó” al sistema-mundo mano de obra y materias primas, como pensó Wallerstein, sino, también, los fundamentos epistemológicos, morales y políticos de la modernidad cultural (Castro-Gómez 2005b: 48).

Sobre lo pertinente o no de entender la modernidad en la línea sugerida por Dussel volveremos en el último capítulo; por ahora señalemos que,

26 Si se lee a Wallerstein con más cuidado, se puede argumentar que su noción de modernidad es más compleja y, en ciertos pasajes, la superpone con sistema-mundo y con capitalismo histórico (Cfr. Wallerstein 1992: 204-205, 2007: 49).

a pesar de las críticas y diferencias, se puede argumentar que la teoría del sistema-mundo de Wallerstein confluye en dos aspectos importantes con la inflexión decolonial en el análisis de la modernidad: la definición del *sistema-mundo moderno* como unidad básica para la comprensión de lo social y la introducción de una perspectiva de larga duración en dicho análisis. Terminemos este capítulo con otro planteamiento de Dussel, referido con frecuencia por la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, como lo es el de transmodernidad.

Transmodernidad

A comienzos de los noventa Dussel ubica su planteamiento de la transmodernidad en una doble distinción crítica: frente al racionalismo universalista de la escuela de Frankfurt y frente al rechazo de la razón de los postmodernos. Aunque, como vimos, ambas corrientes comparten lecturas eurocéntricas e intraeuropeas de la modernidad, Dussel las diferencia en la manera cómo se relacionan con respecto a la ‘razón’:

Contra los postmodernos no criticaremos la razón en cuanto tal; pero admitiremos su crítica contra la razón dominante, victimaria, violenta. Contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino su momento irracional del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la “razón del Otro” hacia una mundialidad Trans-moderna (Dussel 1994: 22).

En este momento de su elaboración, la noción de transmodernidad de Dussel se articula a su crítica del ‘mito de la modernidad’ que acabamos de exponer. Rechaza lo que pervive de este mito en las versiones del racionalismo universalista de la teoría crítica, pero no por ello cae en la celebratoria irracionalista postmoderna que desecha la razón. Trans-modernidad sería un horizonte de la mundialidad que indicaría la afirmación de la razón del Otro (aquel que el mito de la modernidad ha construido como el lugar paradigmático de la sin-razón).

Diferenciarse de los postmodernos es parte del gesto que lleva a Dussel a escoger el término de trans-modernidad:

En nuestra Filosofía de la Liberación, escrita en 1976, en el prólogo, indicábamos que la Filosofía de la liberación es “postmoderna”. Escrita esa obra en aquellos años, antes del movimiento de la “Post-Modernidad”, indicábamos sólo la necesidad de “superar” la Modernidad. Ahora deberemos distinguarnos de los “post”-modernos y por ello proponemos una “Trans”-Modernidad (Dussel 1994:73).

Entonces la idea superación de la modernidad, que a sus ojos es cómo debe entenderse la filosofía de la liberación, es a la que responde la acuñación del término. Esta superación, como queda claro en el pasaje transcrito, no es una simple negación de la razón.

Más recientemente el concepto de transmodernidad adquiere otras connotaciones. Dussel anota cómo los efectos estructurantes de la modernidad en la exterioridad no son tan absolutos como a veces se ha pretendido. El poder de la modernidad para subsumir y borrar lo que se configuraba como no moderno no ha sido absoluto. Para plantearlo en otros términos, según Dussel, las ‘culturas ‘que han sido sometidas durante los últimos siglos (a veces solo en los últimos doscientos años) a la pretendida predominancia de la cultura occidental no han sido arrasadas, no han sucumbido. Al contrario, las diferentes culturas “[...] producen una ‘respuesta’ variada al ‘challenge’ [desafío] moderno e irrumpen renovadas en un horizonte cultural ‘más allá’ de la modernidad” (Dussel 2004: 201). La transmodernidad correspondería precisamente al proyecto alimentado de esta exterioridad que no ha sido subsumida y que se constituye en fuente de unos más allá de la modernidad europea. Además, argumenta Dussel (2004: 205), para poder comprender la transmodernidad se requiere de una reconceptualización de la modernidad misma para incorporar en el análisis momentos que a menudo no han sido considerados, en clara referencia a lo que él denomina primera modernidad.

4. Colonialidad del poder

Es indudable que la obra de Aníbal Quijano ha ejercido una notoria influencia en el colectivo de argumentación de la inflexión decolonial, en la que su aporte es reconocido principalmente por la vía de la noción de *colonialidad del poder*. A continuación resaltaremos algunos elementos de esta propuesta, que resultan de especial relevancia para nuestros análisis. No sobra precisar que la propuesta de Quijano ha sido objeto de múltiples lecturas y usos, por lo cual intentaremos seguir detalladamente sus argumentos antes que endosarle las apropiaciones e interpretaciones de este cardinal concepto en distintos autores asociados a la inflexión decolonial.

En una de las notas al pie de página de su artículo “!Qué tal raza!”, Quijano afirma: “El concepto de *Colonialidad del Poder* fue introducido en mi texto ‘Colonialidad y Modernidad/Racionalidad’” ([1998] 2000c: 37; énfasis y mayúsculas en el original). El artículo referido, publicado en 1991,²⁷ es entonces un buen punto de partida para empezar a indagar por el sentido de este crucial concepto e identificar no sólo las transformaciones que se pueden percibir en Quijano, sino también contrastar las formas en las cuales ha sido apropiado por otros autores de la colectividad.

Antes de empezar con el análisis de este artículo, es relevante indicar que en su libro *Modernidad, identidad y utopía en América*

27 Quijano menciona la revista *Perú Indígena* (vol. 13, No 29 de 1991) como el lugar de su publicación. Nosotros hemos tenido acceso al texto que fue republicado en el libro compilado por Heraclio Bonilla (Quijano 1992).

Latina, publicado en 1988, no aparece ni el término ni el concepto de colonialidad, como tampoco el de raza (o incluso los de indígenas o negros) que serán centrales en su elaboración de la 'colonialidad del poder' años después. Su manera de pensar la modernidad sí contempla el hecho de que ésta emerge en un sistema de dominación global donde Europa es el centro, lo que no es sorprendente dada su relación con la teoría de la dependencia. Igualmente plantea que la modernidad es un proceso paralelo en Europa y lo que hoy es América Latina, lo que hace que no se deba pensar la modernidad como algo que se trae después desde Europa. Es más, lo que después se denominará modernidad (porque en este libro Quijano (1988:10) plantea su emergencia como conceptualización en el siglo XVIII, aunque los procesos que la constituyen se remontan al XV) es derivado de la confrontación europea con América. Otro aspecto interesante de este libro de 1988, para vislumbrar el lugar de Quijano en la inflexión decolonial, es su defensa del proyecto emancipador de la modernidad y su crítica a los anti-modernistas culturalistas estadounidenses y los postmodernistas europeos.²⁸

Volviendo al artículo indicado por Quijano como el lugar en el cual introdujo el concepto de colonialidad del poder, llama la atención que en sus escasas diez páginas constituye un denso y sorprendente texto a la luz de los desarrollos que el mismo autor y otros han establecido desde entonces. En efecto, sorprende que sea un artículo marginalmente citado y, hasta donde conocemos, no discutido explícitamente por los miembros más visibles del colectivo.²⁹ Son artículos más tardíos

28 Aunque sobre esto último volveremos al final del libro, es interesante ver que, si uno compara los planteamientos de Quijano y los de Wallerstein para este momento, es obvio que los de Wallerstein están mucho más cerca de la inflexión colonial y del concepto mismo de 'colonialidad del poder' que el mismo Quijano acuñará unos años después. Un tema por trabajar es redibujar las influencias de la obra de Wallerstein en la inflexión decolonial, porque se tiene la impresión de que se lo ha despachado muy rápidamente queriéndole endosar a Quijano el lugar de partida de toda la conceptualización.

29 En cierto sentido, es uno de esos artículos nodales para una discusión que ha pasado virtualmente inadvertido. Lo hemos visto citado en varios textos (cfr. Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, Grosfoguel 2006, Maldonado-Torres 2007a y Mignolo 2001a, 2002), pero en ninguno de ellos es discutido en sus contenidos específicos e implicaciones para la

(concretamente los de [1998] 2001, 2000a y 2000b), los que han pasado a ser los referentes y fuentes de elaboración del concepto de colonialidad del poder y de lo que se retoma de los planteamientos de Quijano. Sorprende también que en el artículo no aparezca la palabra ‘colonialidad del poder’, aunque sí se puede vislumbrar a la luz de sus textos posteriores como subyace ahí su conceptualización. Finalmente, sorprende que existan categorías y argumentaciones que podrían ser muy valiosos para la inflexión decolonial que no han sido referidos, como la de ‘colonialidad cultural’ (que, por lo demás, es central en su argumentación y ocupa uno de los subtítulos) o con respecto a la interculturalidad (la comunicación y relaciones interculturales desde la ‘descolonización epistemológica’) como alternativa a la colonialidad cultural.

El artículo parte de considerar al colonialismo como “[...] una forma de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes” (Quijano 1992: 437). En lo que respecta a su aspecto político, formal y explícito, esta forma de dominación colonial ha sido derrotada para dar paso, dice Quijano, al imperialismo. La diferencia del imperialismo con respecto al colonialismo radica en que es más una influencia a partir de los grupos dominantes en los distintos países “[...] que una imposición desde el exterior” (1992: 437).

Ahora bien, la ‘estructura colonial del poder’ no desapareció en sus efectos con la derrota del colonialismo en su aspecto político, formal y explícito. Al contrario: “Dicha estructura de poder fue y todavía es el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales [...]” (1992: 438).³⁰ Esta estructura produjo una serie de ‘discriminaciones sociales’ que operaron como ‘construcciones intersubjetivas’ “[...] que posteriormente fueron codificadas como

conceptualización de la colonialidad del poder. Nos parece que otra pieza importante de toda la discusión es el pequeño artículo de Wallerstein (1992) que no hemos encontrado mencionado por los participantes más visibles del colectivo de argumentación de la inflexión decolonialidad. Al final de este capítulo, nos permitimos una digresión sobre este artículo que consideramos crucial.

30 Como debe ser obvio a esta altura de la argumentación, esta distinción de Quijano se corresponde a la de colonialismo y colonialidad.

‘raciales,’ ‘étnicas,’ ‘antropológicas’ o ‘nacionales’ [...]” como si fuesen “[...] fenómenos naturales y no de la historia del poder” (1992: 438). La explotación y dominación global actual, la distribución del poder y la riqueza mundial, se establece siguiendo aún esa distinción entre las ‘razas,’ ‘étnias’ o ‘naciones’ de las poblaciones colonizadas y la de los colonizadores.

En el mismo sentido, continúa Quijano, “[...] la relación entre la cultura europea, también llamada ‘occidental,’ y otras, sigue siendo una relación de dominación colonial”. Esta dominación no es entendida simplemente como subordinación de las culturas no europeas a la cultura europea, como una ‘relación exterior’ o de exterioridad, sino que “Se trata de una colonización de las otras culturas [...]” que consiste “[...] en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él” (1992: 438). Las formas y los efectos de este proceso de colonización de otras culturas, de constitución de la interioridad misma del imaginario del colonizado, de su subjetividad misma, es lo que Quijano denomina ‘colonialidad cultural’ (1992: 439, 450).

Según Quijano, las formas de operación de la colonialidad cultural implican, al comienzo, la represión sistemática de los patrones de expresión, de conocimiento y significación de los dominados. Luego, con la función de interrumpir definitivamente tales patrones y como medios de control social y cultural, los dominadores imponen sus propios patrones de expresión y sus creencias e imágenes sobre lo sobrenatural. Los patrones de producción de conocimiento y significaciones, en una forma mistificada, son impuestos pero de forma selectiva a algunos dominados como medio de acceso regulado a ciertas esferas de poder. De esta manera, la ‘europeización cultural’ se consolidó como instrumento de ejercicio y disputa de poder. En palabras de Quijano:

Entonces, la cultura europea se convirtió además en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar del poder colonial. Pero también podría servir para destruirlo y, después, para alcanzar

los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos, para conquistar la naturaleza (1992: 439).

Si a la colonialidad cultural (en tanto combinación de la represión cultural con la colonización del imaginario) se le asocia el exterminio demográfico al que fueron sometidos gran parte de los dominados, el resultado es que “América Latina es, sin duda, el caso extremo de la colonización cultural de Europa” (1992: 439). Para Asia y el Medio Oriente, no se presentó tal destrucción cultural pero sí fueron situadas en una ‘relación de subalternidad’ con respecto a la cultura europea tanto para la ‘mirada de los europeos’ como para sus ‘propios portadores’. África tampoco ha escapado a esta europeización en todo o en parte de sus sociedades y culturas. Quijano concluye esta línea de argumentación afirmando: “La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual [...]” y se constituye en la ‘piedra angular’ del ‘poder global’ (1992: 440).

En lo planteado hasta aquí por Quijano hay varios puntos que ameritan más atención por parte de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. En primer lugar, obviamente, la noción de ‘colonialidad cultural’ acuñada por Quijano y sus sugerentes indicaciones sobre sus modalidades de operación y efectos. Ante la pléyade de conceptos introducidos por otros autores (colonialidad del saber, colonialidad del ser, colonialidad de la naturaleza, biocolonialidad, colonialidad del género) llama la atención que ‘colonialidad cultural’ haya pasado virtualmente desapercibido, más aún cuando Quijano está dándole en este artículo un papel protagónico en su idea de ‘estructura colonial de poder’ o de ‘colonialidad’.

Igualmente, debe ser resaltado que nos enfrentamos aquí con un texto donde se piensa la dominación colonial como un poder productor del imaginario del dominado, como *interioridad estructurante* de su subjetividad, como un poder seductor, interpelador. A nuestra manera de ver este planteamiento tiene profundos impactos teóricos y políticos en la inflexión decolonial que no han sido realmente considerados. Para mencionar uno de los más obvios: cuestiona los supuestos de ciertas lecturas epistemologizadoras, textualizadoras y culturalistas de la noción de colonialidad del poder en las que una apelación a lo ‘otro’ y a la diferencia colonial es garante de una irreductibilidad (cuando no

de un franco privilegio) con respecto al ‘eurocentrismo’, a ‘occidente’, a lo europeo, como si estos fuesen algo ajeno.

En el artículo hay otro aspecto que amerita ser examinado con detenimiento: la noción de racionalidad-modernidad. Quijano parte de afirmar la ‘coetaneidad’ entre la colonialidad y la constitución de “un complejo cultural conocido como la racionalidad-modernidad europea [...]” (1992: 440). Este ‘complejo cultural’ se estableció “[...] como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad³¹ y el resto del mundo” (1992: 440). En el análisis de este paradigma de racionalidad-modernidad, Quijano considera que sus premisas son: 1) la idea del sujeto cartesiano como individuos aislado, que niega la intersubjetividad y la totalidad social como productora de conocimiento. 2) El supuesto de un objeto de conocimiento con una identidad, diferenciable del sujeto y establecida al margen del campo de relaciones que lo constituyen. 3) La exterioridad absoluta de las relaciones entre sujeto y objeto (1992: 441). Estas premisas que operan en el paradigma de racionalidad-modernidad europea sobre el conocimiento, se encuentran también en cómo se piensa la propiedad. Esta analogía, dice Quijano, no es probablemente un accidente, sino que “El mismo mecanismo mental subyace a ambas ideas, en el momento en que está en emergencia la sociedad moderna” (1992: 442). En ambos casos, se impone una idea del individuo aislado en relación con un objeto exterior e irreductible, negando por tanto el hecho que tanto el conocimiento como la propiedad son relaciones intersubjetivas que suponen la existencia de una totalidad social.

Y es en este punto donde Quijano conecta los supuestos del conocimiento y la propiedad propios de la ‘sociedad moderna’ con la invisibilización del orden colonial:

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 que hace posible también omitir toda referencia a todo otro “sujeto” fuera del contexto europeo, esto es, hacer invisible el orden colonial como totalidad, en

31 Nos parece que en vez de humanidad, Quijano quiere decir de Europa, ‘occidente’ o los ‘europeos’.

el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose precisamente por relación con el resto del mundo en colonización (Quijano 1992: 442).

De esta forma, uno podría argumentar que la crítica de la economía política que realizó Marx puede ser leída como un cuestionamiento a la negación de esa imagen atomística de la existencia social (en su aporte sobre la visibilización de la plusvalía como el resorte de la acumulación capitalista y en su teorización del fetichismo de la mercancía),³² al igual que Foucault (1970) con su categoría de formación discursiva lo hace de forma radical al mostrar la imposibilidad de considerar al sujeto soberano y autónomo (imagen atomística) como la fuente del conocimiento. Uno podría decir que Quijano estaría planteando una crítica análoga al paradigma de la racionalidad-modernidad europea visibilizando así la colonialidad que supone.

Más allá de estas especulaciones nuestras, lo que es crucial para la inflexión decolonial es cómo Quijano conecta esta elaboración con la emergencia de las ideas de ‘occidente’ y ‘Europa’ y la jerarquización naturalizada donde las otras ‘culturas’, distintas de la europea, solo pueden ser ‘objetos’ en tanto no son sujetos de la ‘razón’:

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 otras culturas. Pero para esa percepción “europea” u “occidental” en plena formulación, 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”. Los 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 (Quijano 1992: 443).

Toda esta argumentación confluye en la idea de que el paradigma de conocimiento europeo es componente de la colonialidad: “[...] el paradigma europeo de conocimiento racional no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo, Ese paradigma expresó, en un sentido demostrable, la

32 Para una ampliación de este argumento, ver Hall (2010).

colonialidad de esa estructura de poder” (1992: 443). Para quienes están familiarizados con el vocabulario de la inflexión decolonial, en esta temprana formulación de Quijano se encuentra lo que ha sido indicado con el concepto de colonialidad del saber (sobre el que entraremos en detalle en un próximo capítulo) y, más específicamente, sus planteamientos sobre la racionalidad-modernidad europea se corresponden con lo que Castro-Gómez indica con el concepto de *hybris del punto cero* (sobre el cual también volveremos más adelante).

Dejando para el capítulo correspondiente los aportes de Quijano sobre interculturalidad, pasemos a examinar cómo se va elaborando la noción de colonialidad del poder en otros escritos del mismo autor. En 1998 aparece el artículo “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”,³³ existen diferencias notables entre éste artículo y el que hemos comentado hasta ahora. En primer lugar, a diferencia del anterior, aparece el término ‘colonialidad del poder’, y no de manera marginal ya que gran parte del artículo se dedica a establecer los rasgos básicos que le caracterizarían (Quijano [1998] 2001: 120-124). Más interesante aún, es el claro desplazamiento en la argumentación desde lo cultural a lo racial, de la dominación a través de una jerarquía naturalizada de ‘culturas’ a la dominación mediante la jerarquización naturalizada de ‘razas’. En el artículo de 1992 el término raza no aparece, sólo se menciona de manera oblicua en un pasaje ya citado que afirma que “[...] la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como ‘raciales’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ o ‘nacionales’, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas” (Quijano 1992: 438). En contraste con este lugar marginal, en el artículo de 1998 Quijano establece como primer rasgo de la colonialidad del poder que la idea de ‘raza’ constituye la base sobre la que se establece el patrón de dominación entre colonizadores y colonizados ([1998] 2001: 120).

Como veremos más adelante, la idea de ‘raza’ en Quijano se refiere a una naturalización de orden biológico de las diferencias y las desigualdades entre poblaciones que justifica la dominación colonial y

33 Nuestras referencias de este texto son de su reproducción en 2001 en el libro editado por Walter D. Mignolo. No obstante, el texto fue originalmente publicado en *Anuario Mariateguiano* 9 (9) 113-122 de 1998

que atraviesa todas las esferas de la existencia social. Por tanto, lo que podríamos denominar la ‘racialización’ del concepto de colonialidad del poder se puede rastrear claramente a este artículo de finales de los años noventa.

Para Quijano, entonces, es desde esta perspectiva de la idea de ‘raza’ que los colonizadores acuñan unas nuevas identidades negativas, para las poblaciones aborígenes colonizadas y la población de origen africano, que eliminaban sus heterogeneidades e identidades originales mediante las categorías de ‘indios’ y ‘negros’ respectivamente. Al principio, los colonizadores se identificaron a sí mismos con las nociones de ‘españoles’, ‘británicos’, ‘holandeses’ pero luego se consolidó la identidad social de ‘europeo’ y ‘blanco’. Y la noción de ‘mestizo’ indica “[...] los descendientes de las relaciones genéticas entre todas estas nuevas identidades [...]” (Quijano [1998] 2001: 121). Estas identidades sociales supusieron los componentes de las diversas clasificaciones y jerarquizaciones de las poblaciones en América desde dónde se impuso un patrón de poder que luego se extendió a todo el mundo con la expansión del eurocéntrico capitalismo colonial.

Manteniendo algunos elementos de la argumentación realizada en el artículo anterior, Quijano indica también como rasgos característicos de la colonialidad del poder el desmoronamiento de los propios mundos de las poblaciones colonizadas en el contexto de la dominación colonial. Estas poblaciones fueron despojadas de sus patrones de expresión visual y plástica, de sus prácticas de relación con lo sagrado y se les llevó a admitir una imagen negativa de sí mismos y de sus previos universos de subjetividad: “[...] las poblaciones sometidas fueron encerradas en sub-culturas que no eran sólo campesinas e iletradas, sino, peor, reprimidas e interferidas continuamente por patrones y elementos ajenos y enemigos” (Quijano [1998] 2001: 122).

Otros dos elementos son indicados por Quijano en su caracterización de la colonialidad del poder en este artículo. De un lado considera que la colonialidad del poder supone una dependencia histórico-estructural (Quijano [1998] 2001: 122); en la idea de patrón global de poder, unas poblaciones y lugares son sometidos al dominio colonial. De otro, el eurocentrismo como manera de conocer (con toda la tecnología de la escritura y la racionalidad instrumental y

tecnocrática que supone) y como productor de subjetividades se instaure como un 'patrón epistemológico' ([1998] 2001: 124), que subsume o desintegra otras maneras de conocer y subjetividades que no sean las instauradas por los colonizadores. En este sentido, "[...] las poblaciones colonizadas fueron sometidas a la más perversa experiencia de alienación histórica" ([1998] 2001: 125).

Los siguientes dos textos de Quijano que examinaremos (2000a, 2000b) constituyen, por así decirlo, referencia obligada dentro de la inflexión decolonial. Difícilmente se encuentra otros textos más reiterativamente citados; en general, las citas son sobre la categoría de colonialidad del poder, muchas de ellas de forma textual y otras veces como referencia simplemente. Ambos artículos establecen desde las primeras líneas la relación entre patrón de poder global y la racialización de las poblaciones, que se remonta a la emergencia de América y se mantiene hasta nuestros días:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de este patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido (Quijano 2000a: 201; énfasis en el original).³⁴

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América (Quijano 2000b: 342).

34 El otro eje fundamental (ya que en la siguiente página queda explícito que son dos "los ejes fundamentales") es "[...] la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y productos, en torno del capital y del mercado mundial" (Quijano 2000a: 202).

En ambos artículos Quijano se extiende en cómo entender la idea de raza articulada a este patrón global de poder. Más adelante nos centraremos en el examen de su conceptualización sobre la raza, por ahora simplemente señalamos la centralidad que adquiere para el concepto de ‘colonialidad del poder’ en estos artículos.

Para Quijano este patrón mundial de poder —el capitalismo colonial/moderno— se articula como patrón global con la dominación europea de América (constituyendo a ésta como la primera id-entidad y a Europa como la segunda y derivada) y con la emergencia del eurocentrismo. Es importante subrayar que en Quijano el capitalismo opera como categoría analítica crucial y más precisamente el capitalismo colonial/moderno.

En el primero de estos dos artículos publicados en el 2000, el control global del trabajo, de sus recursos y productos, constituye uno de los ejes centrales de la colonialidad del poder, aunque este control no se da independientemente de la raza. La racialización de la fuerza de trabajo hace que raza y división del trabajo se encuentren imbricados, lo cual se expresa en una sistemática división racial del trabajo subsumida por el capital y el mercado mundial (Quijano 2000a: 204).

Además de la clasificación racial y del control global del trabajo en torno al capital, el patrón mundial de poder articula una específica *intersubjetividad mundial*. La constitución de una configuración intersubjetiva (cultural e intelectual) a partir de la “hegemonía europea u occidental” es otro de los rasgos del patrón de poder mundial: “[...] como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento” (Quijano 2000a: 209). Esta ‘hegemonía’ implicó la apropiación de los conocimientos útiles para el desarrollo del capitalismo, así como también la represión de “[...] 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” (2000a: 210). Finalmente, esta ‘hegemonía’ supuso la imposición de cierto nivel de aprendizaje de la cultura 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” (2000a: 210).

Esta intersubjetividad mundial estuvo estrechamente asociada con la emergencia y consolidación del eurocentrismo, el cual colocaba a Europa y los europeos en el centro de la historia, la racionalidad, la civilización y el conocimiento. Esta centralidad operaba incluso como equivalencia, es decir, la historia, la racionalidad, la civilización y el conocimiento de la humanidad se subsumía e identificaba con Europa y los europeos. El eurocentrismo ligado a las relaciones intersubjetivas (especialmente en sus dimensiones cognitivas)³⁵ implicó una inusitada nueva perspectiva temporal de la historia donde los colonizados se concibieron como el pasado de Europa que representaba la cúspide de una trayectoria necesaria “Pero, notablemente, no en la misma línea de continuidad con los europeos, sino en una categoría naturalmente diferente” (200a: 211). Por tanto, Quijano concluye que: “[...] las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir, Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa” (2000a: 211).

En esta nueva perspectiva temporal de la historia fundada por el eurocentrismo tiene su anclaje la concepción eurocentrada de la modernidad y sus dos principales ‘mitos’ fundadores: “uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no histórica del poder” (Quijano 2000a: 211).

En el segundo de los artículos, Quijano (2000b) expone con más detenimiento los ejes de la colonialidad del poder así como una explícita conceptualización del poder, de la clasificación social y de la heterogeneidad histórico estructural. Partamos de señalar que desde la primera nota al pie de página introduce la distinción entre

35 “[...] el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva del conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo” (Quijano 2000a: 221).

colonialismo y colonialidad (2000b: 381); el colonialismo es anterior, más antiguo, que la colonialidad. Pero la colonialidad es más profunda y duradera que el colonialismo. El colonialismo (cuando no está presente la colonialidad) no supone necesariamente relaciones racistas de poder.³⁶ No obstante no hay colonialidad sin relaciones racistas de poder. Abrir la equivalencia colonialismo y colonialidad, en el sentido de que puede haber colonialismo sin colonialidad, es una veta sólo sugerida por Quijano y que tendría fuertes repercusiones teóricas si fuera asumida como parte de los argumentos centrales de inflexión decolonial. Quijano se está refiriendo a que no todos los colonialismos han sido como el europeo, que fue el que inventó la racialización de las relaciones de poder como patrón mundial (esto es la colonialidad).

La colonialidad es uno de los ejes o elementos constitutivos del patrón mundial de poder capitalista, la modernidad es el otro: “[...] la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder” (2000b: 342). La colonialidad y la modernidad, operan para Quijano como ejes del patrón mundial de poder capitalista, que se expande al conjunto del planeta con la constitución de América

Lo específico de la colonialidad es el hecho de que “se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo [...] y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal” (2000b: 342). La colonialidad opera desde la racialización de las relaciones de poder entre unas identidades sociales y geoculturales; las identidades sociales referidas por Quijano son: ‘indios’, ‘negros’, ‘aceitunados’, ‘amarillos’, ‘blancos’, ‘mestizos’. Por su parte, las identidades geoculturales serían ‘América’, ‘África’, ‘Lejano Oriente’, ‘Cercano Oriente’, ‘Occidente’ y ‘Europa’. Esta racialización legitimó el carácter eurocentrado del patrón de poder mundial, naturalizando las relaciones de dominación.

36 “Este último [el colonialismo] se refiere estrictamente a una estructura de dominación/ explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder” (Quijano 2000b: 381).

La “racialización” de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales, fue el sustento y la referencia legitimatoria fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. Es decir, de su colonialidad. Se convirtió, así, en el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/ moderno y pervadió cada una de las áreas de la existencia social del patrón de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno (2000b: 374).

Lo que después se denomina modernidad es el específico universo de relaciones intersubjetivas bajo la dominación de la hegemonía eurocentrada. Es el modo de conocimiento eurocéntrico denominado racional, que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo, el que aparece como emblema de la modernidad. Ahora bien, el eurocentrismo es ante todo una perspectiva cognitiva, la cual no es exclusiva de los europeos sino de quienes han sido “educados bajo su hegemonía” (2000b: 343). De esta manera, no sólo los europeos y sus descendientes directos en los territorios coloniales reproducirían la perspectiva eurocéntrica del conocimiento.

Derivada de esta perspectiva eurocéntrica, desde el siglo XVIII se afianza la idea de Europa como entidad preexistente al patrón de poder mundial del capitalismo colonial/moderno. Este es uno de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica. Como corolario y segundo núcleo, para esta época se consolida “[...] una concepción de la humanidad según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (2000b: 344). Finalmente, para el siglo XIX, se impone el estado-nación-centrismo como unidad de análisis, obliterando la comprensión del capitalismo desde una perspectiva global.

En contraste con las interpretaciones que desconocen una perspectiva global o de aquellas que asumen una noción de totalidad simplista derivada del pensamiento eurocéntrico, Quijano propone pensar de otro modo las relaciones de poder y la noción de totalidad. Propone un esquema de análisis del poder como espacio y red de relaciones sociales (de explotación/dominación/conflicto), que son

articuladas en la disputa por cinco ámbitos de la existencia social. En sus palabras:

Tal como lo conocemos históricamente, a escala societal el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/ dominación/ conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) 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 (Quijano 2000b: 345).

Esta concepción es clave para entender las formas en que se establece el patrón de poder capitalista/colonial. Quijano critica y busca trascender las visiones del poder características del liberalismo y el marxismo, a las que señala como incapaces de comprender los diferentes ámbitos en que éste opera, al estar marcadas por su visión mecánica de la sociedad (ya sea sistémica u orgánica), y su ahistoricismo. Si para el liberalismo las relaciones entre los diferentes ámbitos se dan en un plano horizontal en el que el poder está ausente, y para el materialismo histórico son relaciones jerárquicas en un plano vertical, en el que uno de los ámbitos determina a los demás.

Para Quijano, es necesario entender el poder en su heterogeneidad histórico estructural. El liberalismo, el funcionalismo, el estructuralismo y hasta el materialismo histórico operan con una noción de totalidad orgánica, sistémica o mecánica que supone no sólo la articulación de múltiples existencias en una única estructura, sino también la subsunción de sus elementos a la lógica de la totalidad, es decir, que el todo y las partes corresponden a una misma lógica de existencia: “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” (2000b: 345).

La noción de heterogeneidad histórico estructural se refiere a la articulación estructural de elementos históricamente heterogéneos (puesto que provienen de historias específicas y espacios-tiempos históricamente heterogéneos) que tienen relaciones de discontinuidad, incoherencia y conflictividad entre sí. Es necesario comprender qué tipo de interacciones se dan entre los elementos que constituyen el sistema, que no corresponden a las lógicas mecánicas o funcionales del estructuralismo y el funcionalismo. Quijano no renuncia a la noción de totalidad histórica específica y determinada, pero propone una que problematiza las ideas organicistas y mecánicas de estructura: “[...] 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” (2000b: 348). Ahora bien, “[...] lo que produce, permite o determina [...] semejante campo de relaciones, y le otorga el carácter y el comportamiento de una totalidad histórica específica y determinada [...] es la capacidad que un grupo logra obtener o encontrar para imponerse sobre los demás y articular bajo su control, en una nueva estructura social, sus heterogéneas historias” (2000b: 348).

Lo que está en debate aquí es la forma de entender la relación entre el todo y las partes, y la posibilidad de descifrar las causas que permiten la existencia del todo a través del tiempo, a pesar de la heterogeneidad de sus partes. Si existe un elemento que permite entender la permanencia de una determinada formación social a través del tiempo, ese es el poder; pero no un poder en abstracto, sino un poder operando en relaciones concretas. Es decir, que no es posible comprender la forma en que existe una determinada formación social y la manera en que opera el poder que la configura, si no se analizan las formas históricas en que se dan las relaciones de dominación/ explotación/ conflicto que articulan las disputas en sus diversos ámbitos, y si no se tiene en cuenta la heterogeneidad de relaciones de determinación que definen su comportamiento. Pero, al mismo tiempo, es necesario identificar de entre los diversos componentes que la constituyen, cuál o cuáles de ellos operan como ejes articuladores del conjunto.

Esta noción de heterogeneidad histórico estructural, de un campo de relaciones que se comporta como totalidad histórica específica

por la capacidad de un grupo de imponerse sobre otros y articular bajo su control la heterogeneidad de elementos en cada ámbito de la existencia social, supone que las determinaciones son heterogéneas, discontinuas, inconsistentes y conflictivas:

Las determinaciones no son, pues, no pueden ser, unilineales, ni unidireccionales. Y no sólo son recíprocas. Son heterogéneas, discontinuas, inconsistentes, conflictivas, como corresponde a las relaciones entre elementos que tienen, todos y cada uno, tales características. La articulación de heterogéneos, discontinuos y conflictivos elementos en una estructura común, en un determinado campo de relaciones, implica, pues, requiere, relaciones de recíprocas, múltiples y heterogéneas determinaciones (2000b: 351).

Esto no significa que todos los componentes o elementos tengan el mismo peso ni que se limiten sus interacciones a una determinación recíproca y heterogénea entre sí, sino que para que se dé un comportamiento de totalidad es indispensable la primacía de al menos uno de ellos:

[...] para que una estructura histórico-estructuralmente heterogénea tenga el movimiento, el desenvolvimiento o, si se quiere, el comportamiento de una totalidad histórica, no bastan tales modos de determinación recíproca y heterogénea entre sus componentes. Es indispensable que uno (o más) entre ellos tenga la primacía —en el caso del capitalismo, el control combinado del trabajo y de la autoridad— pero no como determinante o base de determinaciones en el sentido del materialismo histórico, sino estrictamente *como eje(s) de articulación del conjunto*. De ese modo, el movimiento conjunto de esa totalidad, el sentido de su desenvolvimiento, abarca, trasciende cada uno de sus componentes. Es decir, determinado campo de relaciones sociales se comporta como una totalidad. Pero semejante totalidad histórico-social, como articulación de heterogéneos, discontinuos y conflictivos elementos, no puede ser de modo alguno cerrada, no puede ser un organismo, ni puede ser, como una máquina, consistente de modo sistémico, y constituir una entidad en la cual la lógica de cada uno de los elementos corresponde a la de cada uno de los otros. Sus movimientos de conjunto no pueden ser, en consecuencia, unilineales, ni unidireccionales, como sería necesariamente el caso de entidades orgánicas o sistémicas o mecánicas (2000b: 351; énfasis en el original).

La idea del cambio histórico-social, la posibilidad de transformación de la sociedad, parece más distante ante la complejidad de las formas en que opera el poder. Sin embargo, Quijano introduce la idea de *totalidad* y pone así de manifiesto la existencia del poder y la relación entre las partes que componen dicha totalidad, no para asumir una actitud del tipo ‘fin de la historia’, sino para llamar la atención sobre la multiplicidad de ámbitos y relaciones en que se producen los entramados del poder, cuya comprensión es un paso fundamental para llegar a transformarlos. El empirismo y el postmodernismo confluyen en un análisis atomista de la realidad social desconociendo no sólo la realidad del poder social al negar la idea de totalidad histórico-social sino también al negar la existencia de un ámbito primado en la configuración social que actúa como eje articulador de los otros ámbitos de existencia social. La noción de totalidad histórico-social formulada por Quijano es, entonces:

Una totalidad histórico-social es en un campo de relaciones sociales estructurado por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social, cada uno de ellos a su vez estructurado con elementos históricamente heterogéneos, discontinuos en el tiempo, conflictivos. *Eso quiere decir que las partes en un campo de relaciones de poder societal no son sólo partes.* Lo son respecto del conjunto del campo, de la totalidad que éste constituye. En consecuencia, se mueven en general dentro de la orientación general del conjunto. Pero no lo son en su relación separada con cada una de las otras. Y sobre todo cada una de ellas es una unidad total en su propia configuración porque igualmente tiene una constitución históricamente heterogénea. *Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad.* Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, eventualmente, conflictiva con la del conjunto. En ello reside también la moción del cambio histórico-social (Quijano 2000b: 354-355, énfasis en el original).

Como vimos, para el autor la totalidad es un campo de relaciones que articula un conjunto de elementos heterogéneo, discontinuo y conflictivo. Sin embargo, la totalidad no es un ente mayor que determina a las partes. Más bien, la totalidad es el campo de relaciones

en el que un determinado hecho social puede ser explicado y adquiere sentido.

La noción de clasificación social es otro elemento central en la elaboración de Quijano sobre la colonialidad del poder en este artículo. Mediante ella, el autor elabora una forma de análisis acerca de cómo se configura el patrón de poder capitalista/colonial como resultado de las disputas por el control de los ámbitos básicos de la existencia social. Esta teoría permite ir más allá de la teoría de las clases sociales, cuyo eurocentrismo le imprime un carácter ahistórico y reduccionista.

Antes que estructuras o categorías anteriores a los conflictos sociales, “[...] las clases se forman, se desintegran o se consolidan, parcial y temporalmente o de modo definido y permanente, según el curso de las luchas concretas, de gentes concretas, disputando el control de cada ámbito de poder” (2000b: 362) En este sentido, Quijano siguiendo a Marx (pero no a los marxistas) afirma: “[...] las clases sociales no son estructuras, ni categorías, sino relaciones históricamente producidas y, en este sentido, históricamente determinadas, aun cuando esta visión esté reducida a sólo uno de los ámbitos del poder [...]” (2000b: 362).

No obstante, esto no significa que Quijano (2000b: 362) abogue por negar la relevancia analítica del concepto de clase social ya que no se puede llegar al extremo de ‘arrojar al bebe con el agua sucia’ haciendo que las clases desaparezcan del escenario intelectual y político. Esto es muy importante, porque algunos autores de la inflexión decolonial engolosinados con la raza, la epistemología, la ontología y la modernidad, derivadas de su particular lectura de la noción de colonialidad del poder de Quijano, se han olvidado cada vez más categorías como las de clase y capitalismo. En los análisis de Quijano, el capitalismo colonial/moderno no se diluye en interpretaciones más culturalistas de la modernidad o en la de Occidente.

Quijano elabora una genealogía de la noción de clase, mostrando su origen ligado a la noción de *clase* producto de los estudios de la naturaleza del siglo XVIII; y llama la atención sobre la impronta cognoscitiva de este origen naturalista en los análisis sociales contruidos desde la perspectiva eurocéntrica. En dichos análisis, se observa cómo las clases sociales son pensadas como categorías dadas,

y no como construcciones sociales históricas, producto de las disputas por el control de los diversos ámbitos de la vida social. Es decir, que se las ha naturalizado, y de esta manera aparecen como incuestionables, se las ha presentado como hechos dados y no como construcciones históricas; peor aún, al aparecer como ‘naturales’, dejan de lado u ocultan el problema del poder. “Pero con la cuestión de las clases sociales, lo que realmente está en juego y lo estuvo desde el comienzo en el propósito de quienes introdujeron la idea, es algo radicalmente distinto: la cuestión del poder en la sociedad” (Quijano 2000b: 367). No obstante, la noción de clase social en el materialismo histórico también debe ser problematizada. Quijano llama la atención sobre su reduccionismo, que es producto de un análisis estructurado sobre un único ámbito del poder: el del control sobre el trabajo y sus recursos y productos. Además, de una visión lineal (evolutiva) del tiempo en la que Europa se instala como punto de llegada.

Aquí es conveniente recordar las operaciones epistémicas que estructuran la diferencia colonial, tal como lo plantea Mignolo: la colonización del tiempo, la colonización del espacio y la negación de la contemporaneidad (Mignolo 2003:40). Estas operaciones epistémicas están presentes en la perspectiva eurocéntrica del conocimiento, que se ve reflejada en la idea de las clases sociales en el momento de ser elaborada entre los siglos XVIII y XIX y que perdura hasta el presente:

En no-Europa existían en ese mismo momento, siglo XIX, todas las formas no-salariales del trabajo. Pero desde el saintsimonismo hasta hoy, en el eurocentrismo son el pasado “precapitalista” o “pre-industrial”. Es decir, esas clases sociales son “precapitalistas” o no existen. En no-Europa habían sido impuestas identidades “raciales” no-europeas o “no-blancas”. Pero ellas, como la edad o el género entre los “europeos”, corresponden a diferencias “naturales” de poder entre “europeos” y “no-europeos”. En Europa están en formación o ya están formadas las instituciones “modernas” de autoridad: los “estados-nación modernos” y sus respectivas “identidades”. En No-Europa sólo son percibidas las tribus y las etnias, el pasado “pre-moderno”, pues ellas serán reemplazadas en algún futuro por Estados-Nación-como-en Europa. Europa es civilizada. No-Europa es primitiva. El sujeto racional es Europeo. No-Europa es objeto de conocimiento. Como corresponde, la ciencia que estudiaría a los europeos

se llamará “sociología”. La que estudiará a los no-Europeos se llamará “etnografía” (Quijano 2000b: 366-367).

Dados su reduccionismo y su ahistoricidad, propios del eurocentrismo en que se produce, la teoría de las clases sociales es necesaria pero insuficiente para comprender la historia, las condiciones y las determinaciones de una particular distribución de las relaciones de poder en una sociedad. De ahí que Quijano proponga pasar a una teoría de la clasificación social. Esta noción de clasificación social no se queda sólo en el registro del trabajo (como la de clase social), sino que es mucho más abarcadora a los diferentes ámbitos de la existencia social: “[...] la clasificación social se refiere a los lugares y a los roles de las gentes en el control del trabajo, sus recursos (incluidos los de la “naturaleza”) y sus productos; del sexo y sus productos; de la subjetividad y de sus productos (ante todo el imaginario y el conocimiento); y de la autoridad, sus recursos y sus productos” (Quijano 2000b: 368).

Y aquí es necesario no olvidar la teoría del poder que construye el autor, así como lo ya mencionado en relación con el problema de la clase. No se trata pues de atributos ‘naturales’, sino de construcciones sociales mediadas por el poder:

Porque es esa distribución del poder entre las gentes de una sociedad lo que las *clasifica socialmente*, determina sus recíprocas relaciones y genera sus diferencias sociales, ya que sus características empíricamente observables y diferenciables son resultados de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas. Se puede partir de éstas para un primer momento y un primer nivel de aprehensión de las relaciones de poder, pero no tiene sentido hacer residir en ellas la naturaleza de su lugar en la sociedad. Es decir, su *clase social* (2000b: 368).

En la misma lógica que el poder, las *clasificaciones sociales* no pueden ser pensadas como entidades discretas, dadas de una vez y para siempre. Al contrario, son heterogéneas, discontinuas y conflictivas, y el eje que las articula en una estructura común de poder, es la *colonialidad del poder* (2000b: 369). De tal forma, la idea de un sujeto histórico o comunidad constituido por un conjunto de personas que en determinado momento ocupa cierto lugar en las relaciones de poder, es problemático desde el análisis histórico concreto. La noción de clasificación social no supone una posición esencializante de donde

se deriva de forma mecánica la constitución de un sujeto histórico o una comunidad por el hecho de compartir una clasificación determinada: “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” (2000b: 369). En este sentido, que un grupo de personas, una población, que en determinado momento soporta una condición de dominación/explotación, no constituye por eso un sujeto histórico ni encarna necesariamente un proyecto político (este es el problema con la idea de clase social del marxismo vulgar, y con no pocas nociones de sujeto subalterno en boga hoy en día).

La idea de sujeto y subjetificación que propone Quijano no es una idea determinista o esencialista, en la que aquellos que viven la dominación encarnan por esa condición el proyecto político de la liberación. Para comprenderlo mejor es necesario tener presente la distinción entre identidad y clasificación social. Para Quijano, es posible que se den procesos de subjetificación social, de formación de identidades, sin que ello implique necesariamente el planteamiento de un conflicto frente al patrón de poder existente.

Esto es, que la formación de identidades colectivas o individuales no supone proyectos políticos alternativos o algún tipo de cuestionamiento al poder; para ponerlo en otros términos: la identidad no es suficiente. En palabras del autor, “*Desde nuestra perspectiva, sólo los procesos de subjetificación cuyo sentido es el conflicto en torno de la explotación/dominación, constituye un proceso de clasificación social*” (2000b: 371; énfasis en el original). Y solo el trabajo, el género y la raza constituyen las instancias en las cuales se tejen tales conflictos (2000b: 371).³⁷ La

37 Ahora bien, estas tres instancias no son equivalentes ya que “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 de relación varón-mujer no ocurre en todos los casos, ni en todas las circunstancias; no es, pues, continua. Así mismo,

clasificación social es una relación de lucha, de disputa frente al patrón de poder, heterogéneo, discontinuo y conflictivo, del capitalismo y no basta con la constitución de un sujeto colectivo que se identifica en relación con uno de estos ámbitos de la vida social; sobre todo si continua concibiéndose como separado de los otros ámbitos y luchas por el control del poder:

No por acaso, mantener, acentuar y exasperar entre los explotados/dominados la percepción de esas diferenciadas situaciones en relación al trabajo, a la “raza” y al “género”, ha sido y es un medio extremadamente eficaz de los capitalistas para mantener el control del poder. La colonialidad del poder ha tenido en esta historia el papel central (2000b: 372-373).

Antes de ahondar en el concepto de raza en Quijano, y aprovechando el trabajo de exposición que hemos adelantado del concepto del colonialidad del poder, quisiéramos detenernos unos párrafos en una corta digresión. Como veíamos anteriormente, la palabra *colonialidad* se encuentra ocupando un lugar central en un artículo publicado en 1992 por Wallerstein y Quijano, así como en un artículo firmado solo por Wallerstein en el mismo año.³⁸

Como ya planteamos, en su artículo Wallerstein y Quijano introducen la noción de *colonialidad* para ilustrar cómo desde el inicio de los procesos de colonización en el siglo XV las diferencias de poder entre metrópolis y colonias han sido claras; y nos dicen también que, al culminar la colonización, permaneció esta forma de pensar que justifica y legitima las desigualdades en el marco del sistema moderno mundial; es decir, la *colonialidad*.

Este punto resuena con la idea de colonialidad del poder que hemos analizado, y que llevaría a complejizar la idea de que la colonialidad es una contribución referible exclusivamente al trabajo de Quijano. Pero antes que pretender afirmar que es Wallerstein quien introduce el término (lo cual no dejaría de ser una curiosidad de nota al pie de

en la relación entre “razas” se trata, ante todo, de dominación” (Quijano 2000b: 371).

38 El artículo de Wallerstein al que nos referimos se titula “Creación del sistema mundial moderno”, (1992).

página), nos interesa invitar a densificar las contribuciones y redes intelectuales en las que emergen propuestas como las que se atribuyen de plano a Quijano. Para la 'retórica oficial' de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, en la emergencia de la conceptualización de la colonialidad Wallerstein es marginal y Quijano es el indiscutido héroe cultural:

[...] en su mapa sistémico del mundo moderno, Wallerstein tomó en cuenta el colonialismo, pero no percibió la colonialidad. El colonialismo finalizó con la "independencia" (en Latinoamérica, Asia o África) pero no acabó con la colonialidad. Y ésta es precisamente la importancia de la contribución de Quijano (Mignolo 2001a: 171).

Esta cita de Mignolo nos permite señalar un rasgo compartido por varios de los miembros de la colectividad sobre el que volveremos al final: su tendencia a obliterar los aportes de otros intelectuales cuando estos son acusados de eurocéntricos. Si bien es cierto que el eurocentrismo opera como una especie de provincialismo europeo que oculta la matriz histórica de poder que lo constituye, no creemos que subvertirlo sea algo que se logre sólo invirtiendo su lógica. Para emplear los planteamientos de Freire, no se trata de que ahora el dominado ocupe el lugar del opresor, sino de transformar las relaciones que producen la opresión (cualquier tipo de opresión).

El trabajo de Wallerstein, como el de tantos otros intelectuales ocupados de analizar las historias concretas en las que se instituye y legitima el poder (Gramsci y Foucault, por citar dos de los más obvios), bien podría representar aportes significativos para la inflexión decolonial. Aunque entendemos la relevancia epistémica y política de trazar otras genealogías que vayan más allá el canon eurocentrado, esto no puede significar suspender la actitud crítica frente a las otras fuentes intelectuales por el simple hecho de ser diferentes (o que se asumen como tales) ni, mucho menos, un ejercicio totalitarista de descartar de un tajo los pensadores euro-estadounidenses (eurocéntricos o no) cual si sus elaboraciones fueran simplemente un cumulo de impertinencias.

5. La idea de raza

Hemos decidido escribir un capítulo que analice la noción de raza y empezaremos por la conceptualización que de ésta hace Aníbal Quijano, dado que dentro de la colectividad se le cita casi como referente obligado de este concepto, en su asociación indisoluble con el de colonialidad del poder. Como vimos, hasta finales de los ochenta, la conceptualización de modernidad en Quijano no refería explícitamente ni a colonialidad ni a raza (cfr. Quijano 1988). Igualmente vimos cómo, en el texto indicado por el mismo Quijano como el lugar donde introdujo el concepto de colonialidad del poder, su referencia a raza es marginal, teniendo un lugar central la noción de cultura (que luego será sustituida por raza como vimos).

Es pertinente comenzar por citar un pasaje del Quijano poco referido por los participantes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial para conocer las formas en que el autor ha empleado el término de 'raza' en diferentes momentos de su trabajo. En un libro publicado en 1980, titulado *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Quijano escribía:

Los conflictos entre portadores de rasgos físicos y culturales diferentes en nuestra sociedad, ciertamente son un componente de las luchas de clases, precisamente porque la ideología de los dominadores, como lo observara Mariátegui, se sirve de esas diferencias. Pero esas luchas de clase no se fundan en esos problemas, aunque solo el triunfo de los dominados puede cancelarlas. Y quien pretenda introducir, ahora precisamente, la confusión en este campo, juega, quizás a contrapelo de sus intenciones, con las armas del enemigo.

Para la clase de gamonales, hoy en los tramos finales de su desintegración, o para la vieja burguesía oligárquica, por sus características psico-sociales, la rebelión de los dominados podía ser efectivamente percibida como de cholos e indios contra blancos, porque esas clases eran prisioneras de su propia ideología, en tanto que esa era la base de su legitimidad en el poder. Y sin duda parte de esa ideología tiñe aun la conducta actual de los dominadores y de sus asociados, y se prolonga inclusive dentro de las clases dominadas (Quijano 1980: 14-15).

A lo largo del libro Quijano analiza los procesos de dominación en términos culturales, sin recurrir a la noción de raza o racialización como elemento explicativo. La cita evidencia una lectura de la raza (o mejor las posiciones de cholo, indio, blanco o portadores de rasgos físicos y culturales diferentes) entendida como falsa consciencia, derivada de la ideología dominante y subsumibles a la luchas de clases. Como es obvio, una perspectiva contrastante con la que se encuentra en su conceptualización de la colonialidad del poder.

Años más tarde la raza empieza a adquirir centralidad en el análisis de Quijano. A comienzos de los noventa, escribía:

Cuando se formaliza esa idea en la categoría “raza” y en el “racismo” resultante, no se refiere ante todo a las diferencias fenotípicas entre las gentes, color de piel, ojos, cabello, etc., etc. Porque eso es real, pero banal. No tiene relación con las “facultades” humanas, inteligencia, etc., etc. La idea de “raza” se refiere a que esas diferencias son parte del desigual nivel de desarrollo biológico entre los humanos, en una escala que va de la bestia al europeo. Se trata pues de una diferencia de naturaleza entre los miembros de una misma especie (1993: 2).³⁹

Entonces, para este momento, la raza se refiere no sólo ‘diferencias fenotípicas’ sino a la jerarquización de estas diferencias en términos del ‘desarrollo biológico de los seres humanos’; diferencias concebidas como naturaleza (esto es, como ‘biológicas’) entre los miembros de una misma especie. Lo que pone en juego el concepto de ‘raza’ es la idea de ‘desigualdades biológicas’, de que entre europeos y no europeos existe una ‘estructura biológica’ diferente que funda una jerarquía de

39 Las citas de este texto de Quijano (1993) provienen de una versión digital, por lo que es posible que no haya correspondencia en la numeración de páginas con la versión impresa.

los primeros con respecto a los segundos. El ‘racismo’, por su parte, sería el complejo de ideas, imágenes, valores, actitudes y prácticas sociales, que operan con base en la idea de raza galvanizando así las relaciones entre dominadores y sometidos (1993: 2).

Ahora bien, la ‘raza’ y el ‘racismo’ no están asociados a todos los colonialismos, sino solo al colonialismo derivado de la experiencia de América y la emergencia del mundo colonial capitalista. En otros contextos coloniales, no se producen razas sino ‘etnias’ y ‘nacionalidades’, ya que “[...] la discriminación no se funda en distinciones biológicas, sino en la valorización social y cultural de las actividades de cada grupo” (Quijano 1993: 3). Japón e India son dos ejemplos que ilustran su punto.

Ahora bien, la discriminación con base en la ‘raza’ no es algo que sólo produce la subjetividad y marca las prácticas de los colonizadores europeos, sino también de los colonizados:

La prolongada duración del mundo colonial del capitalismo, enraizó profunda y perdurablemente la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante, “raza”, no solamente entre los europeos, sino igualmente entre los colonizados. Sobre esa base, la “superioridad racial” de los “europeos” fue admitida como “natural”. Porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador (Quijano 1993: 3).

Para finales de los años noventa, en su artículo “¡Qué tal raza!”, Quijano reafirma los argumentos ya examinados. No obstante, profundiza en lo que significa para él que la ‘raza’ apele a desigualdades y jerarquías biologizadas, naturalizadas. Quijano es claro en que la raza no existe sino como constructo ideológico, como coartada del poder: “[...] este moderno instrumento de dominación social [...] se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/ moderno, eurocentrado” ([1998] 2000c: 39). La raza pertenece a la historia de las relaciones de dominación, no al orden de la biología o de la naturaleza de la especie como lo han argumentado los colonizadores europeos al legitimar su dominación

y la empresa colonial. De esta manera, para Quijano la ‘raza’ debe ser examinada como un patrón de clasificación social que apela a una supuesta distinción y jerarquía de orden biológico entre los europeos y no europeos. Esta idea de ‘raza’ definía una clasificación de las diferencias en la ‘naturaleza’ entre europeos y no europeos a partir de un borramiento de la historicidad y arbitrariedad de tal clasificación y las relaciones que de ésta se derivaban.

De ahí su crítica a quienes consideran que la ‘raza’ tiene una existencia realmente en la naturaleza, mientras que sólo el racismo sería una construcción de relaciones de poder:

Un número creciente de latinoamericanos que residen un tiempo en Estados Unidos, inclusive estudiantes de ciencias sociales, regresan a sus países convertidos a la religión del color *consciousness*, de la cual han sido, sin duda, víctimas. Y regresan racistas contra su propio discurso, convencidos de que raza, puesto que es “color”, es un fenómeno de la naturaleza y sólo el “racismo” es una cuestión de poder. En algunos casos, eso lleva a la confusión arbitraria entre las categorías del debate sobre el proceso del conflicto cultural y las de ideologías racistas, y se dejan arrastrar hacia argumentos de extrema puerilidad ([1998] 2000c: 38).⁴⁰

Quijano argumenta que tanto la raza como el racismo son expresión de las relaciones de poder, tienen una historia que se remonta al dominio colonial europeo, producidas al “mero comienzo de la formación de América y del capitalismo [...]” ([1998] 2000c: 37). No son expresiones sociales de unas entidades existentes en la naturaleza, no tendrían una existencia biológica. La raza no tiene ninguna realidad distinta que la naturalización de las relaciones de poder establecidas a su nombre.

En aras de ilustrar su punto, Quijano contrasta el par sexo-género y el de color-raza. Según su posición, habría una diferencia fundamental entre los dos pares ya que el sexo sí tiene una existencia biológica que encontraría una expresión en la construcción intersubjetiva del

40 En otro artículo vuelve sobre este punto en los siguientes términos: “Ciertas almas piadosas quisieran la igualdad entre las razas, pero juran que éstas son realmente existentes [...] Casi todos los indígenas de otros países que estudiaron en esas universidades y pasaron por ese servicio de migraciones, regresan a sus países convertidos a la religión del ‘color consciousness’, y proclaman la realidad de la ‘raza’” (Quijano 2000b: 385).

género, pero el ‘color’ no tendría ninguna significancia biológica y la relación con la raza es “tardía y tortuosa”.

Para las personas de alguna manera familiarizadas con los últimos treinta años de la teoría feminista, para no mencionar la *queer theory*, estos planteamientos de Quijano sobre el sexo como realidad biológica prediscursiva y ahistorica son totalmente cuestionables y evidencian unos grandes límites teóricos y políticos de su obra.⁴¹ No obstante, permitámonos examinar en detalle los argumentos de Quijano porque son muy esclarecedores sobre lo que él entiende por ‘biología’ y ‘realmente existente’, y por tanto, lo que tiene en la cabeza cuando argumenta que la idea de raza y el racismo surgen cuando los colonizadores europeos predicán su superioridad frente a los no europeos en términos biológicos, de la naturaleza, aunque eso no sea más que un dispositivo de un gran engranaje de poder que denomina colonialidad del poder.

Sobre el primer par (sexo-género), Quijano argumenta lo siguiente:

En efecto, en primer término, *sexo y diferencias sexuales existen realmente*. En segundo término, son un subsistema dentro del sistema conjunto que conocemos como el organismo humano, del mismo modo que en el caso de la circulación de la sangre, de la respiración, de la digestión, etc., etc. Esto es, hacen parte de la dimensión “biológica” de la persona global. Tercero debido a eso *implican un comportamiento “biológico” diferenciado entre sexos diferentes*. Cuarto, *ese comportamiento biológico diferenciado está vinculado, ante todo, a una cuestión vital: la reproducción de la especie*. Uno de los sexos fecunda, el otro ovula, menstrúa e concibe, gesta, pare, amamanta o puede amamantar. En suma, *la diferencia sexual implica un comportamiento, esto es un rol, biológico diferenciado*. Y el hecho de que género sea una categoría cuya explicación de ningún modo puede agotarse y menos legitimarse allí, no deja por eso de ser visible que hay, en realidad, *un punto de partida biológico* en la construcción intersubjetiva de la idea de género ([1998] 2000c: 40; énfasis agregado).

En contraste, el par ‘color’-raza no tiene ‘ningún lugar en la realidad’. Para Quijano el ‘color’ es un complicado ‘constructo mental’ cuya asociación con la ‘raza’ es tardía y problemática: “La idea de raza es

41 Ver, por ejemplo, Butler ([1990] 2001).

anterior y el ‘color’ no tiene originalmente una connotación racial” ([1998] 2000c: 41). Además de esto,

[...] si “color” fuera a raza, como sexo es a género, “color” tendría algo que ver, necesariamente, con la biología o con algún comportamiento biológico diferenciado de parte alguna del organismo. Sin embargo, no existe indicio alguno, ni evidencia, de que algo, en alguno de los subsistemas o aparatos del organismo humano (genital o sexual, de la circulación de la sangre, de la respiración, de filtro de toxinas y líquidos, de producción de glándulas, de producción de células, tejidos, nervios, músculos, neuronas, etc., etc., etc.) tenga naturaleza, configuración, estructura, funciones o roles diferentes según el “color”, de la piel, o de la forma de los ojos, del cabello, etc., etc. [...] Sin duda, las características corporales externas (forma, tamaño, “color”) están inscritas en el código genético de cada quien. En ese específico sentido, se trata de fenómenos biológicos. Pero ese no está, de modo alguno, referido a la configuración biológica del organismo, a las funciones y comportamientos o roles del conjunto o de cada una de sus partes ([1998] 2000c: 41-42).

Por tanto, Quijano plantea categóricamente que, “[...] ‘color’ no es a raza sino en términos de un constructo a otro. De hecho, ‘color’ es un modo tardío y eufemístico de decir raza y no se impone mundialmente sino desde fines del siglo XIX” ([1998] 2000c: 42). En este punto es claro, entonces, que Quijano no está estableciendo una ecuación entre ‘color’ y ‘raza’ ni los considera algo distinto que constructos que vehiculizan y legitiman relaciones de dominación en un patrón de poder mundial de unas distinciones y jerarquizaciones naturalizadas, supuestamente biológicas (esto es, dadas en la naturaleza), entre europeos y no europeos.⁴²

Ahondemos un poco más en el asunto. Nos dice Quijano ([1998] 2000c: 41) que “la primera raza son los ‘indios’”, no los ‘negros’. Y en el caso de los indios, no “[...] hay documentación alguna que indique la

42 Esto no quiere decir que Quijano desconozca la relevancia del ‘color’ en las clasificaciones raciales. Así, por ejemplo, en uno de los artículos ya comentados, afirmaba enfáticamente: “El ‘color’ de la piel fue definido como la marca ‘racial’ diferencial más significativa, por más visible, entre los dominantes/superiores o ‘europeos’, de un lado, y el conjunto de los dominados/inferiores ‘no- europeos’, del otro lado” (2000b: 375).

asociación de la categoría de ‘indio’ con la de ‘color’”. Esto es así porque para Quijano la racialización no tiene que ver inicialmente con el ‘color’ (ni, por supuesto, con la existencia de la palabra de ‘raza’) sino con la naturalización (esto es, considerar que es un asunto de ‘la naturaleza’ de los grupos así diferenciados) de una jerarquía de las gentes en todo el mundo donde los europeos ocupan la posición superior:

Al comienzo mismo de América, se establece la idea de que hay *diferencias de naturaleza biológica* dentro de la población del planeta, asociadas necesariamente a la capacidad de desarrollo cultural, mental en general. Esa es la cuestión central del célebre debate de Valladolid. Su versión extrema, la de Ginés de Sepúlveda, que niega a los “indios” la calidad de plenamente humanos, es corregida por la Bula papal de 1513. Pero la idea básica nunca fue contestada. Y la prolongada práctica colonial de dominación/explotación fundada sobre tal supuesto, enraizó esa idea y la legitimó perdurablemente. Desde entonces, las viejas ideas de “superioridad-inferioridad” implicadas en toda relación de dominación, quedaron asociadas a la “naturaleza”, fueron “naturalizadas” para toda la historia siguiente ([1998] 2000c: 42; énfasis agregado).⁴³

De esta manera, para Quijano la emergencia de la idea de raza se remontaría al siglo XVI e implicaría el planteamiento de que son las “diferencias de naturaleza biológica” las que explicarían la “capacidad de desarrollo cultural, mental en general” de la población en el planeta. Por “diferencias de naturaleza biológica”, como se clarifica al final de la cita, Quijano se refiere a que la diferencia se considera expresión de características ‘naturales’ en razón de las cuales se legitiman las relaciones de dominación. Pero estas diferencias de la naturaleza que

43 Esta cita de Quijano nos genera ciertas inquietudes; el debate de Valladolid se realizó en 1550, por lo que resulta extraña la mención a una bula de 1513, que parece posterior. Es posible que se refiera a la bula *Sublimus Dei*, de Pablo III, por la que se reconocían a los indios americanos como “auténticos hombres” y se denunciaba su esclavitud, pero ésta es de 1537. No obstante, lo que resulta más problemático es la afirmación contundente de que en el debate de Valladolid la discusión versaba en torno a las ‘diferencias de naturaleza biológica’, algo que, como sabemos implica un anacronismo; la biología y la idea de diferencias de naturaleza biológica sólo es posible hasta mucho después. De estas confusiones parecen derivarse no pocas dificultades en el planteamiento de la idea de raza, seguidas con frecuencia a pie puntillas por varios de los miembros de la colectividad.

son jerarquizadas, son pensadas a partir del siglo XVII en términos de “una escala de desarrollo histórico”:

Ese es [se refiere al debate de Valladolid], sin duda, el momento inicial de lo que, desde el siglo XVII, se constituye en el mito fundacional de la modernidad, la idea de un original estado de naturaleza en el proceso de la especie y de una escala de desarrollo histórico que va desde lo “primitivo” (lo más próximo a la “naturaleza”, que por supuesto incluía a los “negros”, ante todo y luego a los “indios”) hasta lo más “civilizado” (que, por supuesto, era Europa), pasando por “Oriente” (India, China) ([1998] 2000c: 42).

El discurso de la barbarie/civilización en clave de “una escala de desarrollo histórico” sería pues una pronta elaboración asociada al mito fundacional de la modernidad derivada del núcleo fundamental de la idea de raza nacida en el siglo XVI. La asociación entre este discurso y la raza: “Estaba implicada en la ideología y práctica de la dominación colonial desde América [...]”, pero solo hasta algunos siglos después “[...] desde mediados del siglo XIX que se iniciará, con Gobineau, la elaboración sistemática es decir teórica de dicha asociación” ([1998] 2000c: 42).

En suma, puede decirse que Quijano piensa en tres momentos de la producción de la idea de raza. Uno en el siglo XVI, expresado en el debate de Valladolid, donde los europeos conciben una diferencia entre ellos y los no europeos en términos de ‘naturaleza biológica’ que explicaba diferencias en el desarrollo de capacidades mentales o culturales. En este momento no hay una asociación con el ‘color’ ni con el término de raza. Un segundo momento, desde el siglo XVII, donde esta diferencia en naturaleza entre europeos y no europeos es puesta en clave del mito fundacional de la modernidad, en una escala de desarrollo histórico de la barbarie a la civilización. Para entonces se empieza a establecer la articulación entre la idea de raza con el ‘color’ y la palabra de ‘raza’. Finalmente, en el XIX, lo que ha sido la ideología de la práctica colonial europea, se sistematiza en la teoría de las razas de Gobineau.

A pesar de lo relevante de su argumento, estas elaboraciones de Quijano con respecto a la raza ameritan ser precisadas en varios aspectos. Volveremos sobre esto al final de este libro. Por ahora, es

pertinente complementar estas elaboraciones con los planteamientos sobre la raza realizados por otros miembros de la colectividad.

Otras elaboraciones sobre raza

En su libro *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Mignolo argumenta que la ‘raza’ es más un asunto de categorización de individuos en relación con un paradigma de humanidad, que de color de piel o pureza de sangre: “[...] la cuestión de la ‘raza’ no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre, sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal” (2007c: 41). En desatar la asociación entre ‘color’ y ‘raza’ Mignolo confluiría con Quijano, así como en remitir la emergencia de las clasificaciones raciales al siglo XVI:

A mediados del siglo XVI, Las Casas proporcionó una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. *Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación.* La categorización racial no consiste simplemente en decir “eres negro o indio, por tanto, eres inferior”, sino en decir “no eres como yo, por tanto eres inferior” [...] (Mignolo 2007c: 43: énfasis en el original).

Es la diferencia como desigualdad lo que Mignolo resalta como fundamento de la clasificación racial, ya desde el siglo XVI. Ahora bien, precisando lo planteado por Quijano, Mignolo indica la inexistencia de la categoría ‘raza’ para entonces, ya que las personas eran clasificadas en términos religiosos. Lo cual, sin embargo, se basaba en una ‘evidencia biológica’ de la ‘limpieza de sangre’:

Deberíamos observar, al pasar, que la categoría de “raza” no existía en el siglo XVI y que las personas se clasificaban de acuerdo con su religión. Sin embargo, el principio de base era racial. “La pureza de sangre” que sirvió para establecer la dimensión y los límites entre moros y judíos era religiosa, pero en realidad se basaba en una “evidencia” biológica. En el siglo XIX, cuando la ciencia reemplazó a la religión, la clasificación racial pasó del paradigma de la “mezcla de sangre” al del “color de la piel”. A pesar de las distintas configuraciones, el paradigma esencial del mundo moderno/colonial para la clasificación

epistemológica de las gentes, estaba basado en distinciones raciales, ya que fuera piel o sangre, los rasgos discriminadores eran siempre físicos (Mignolo 2001a: 170).

Según este argumento, la ‘evidencia’ biológica en el lenguaje de la sangre (mezcla o pureza de la misma) es de orden religioso, mientras que el color de la piel es el paradigma de clasificación racial en el siglo XIX. Son los ‘rasgos físicos’, sangre primero y piel después, los que constituyen la especificidad de las distinciones raciales. Distinciones que, a su vez, suponen una clasificación epistemológica de las gentes, así como una clasificación ontológica (esto es, qué tanta diferencia/similitud o distancia/cercanía con respecto a un paradigma de humanidad establecido).

Mignolo distingue entre ‘raza’ y ‘etnia’, siguiendo las cadenas de asociación de ‘rasgos fenotípicos’ en la primera y culturales en la segunda: “[...] *la raza se refiere a la genealogía sanguínea, genotípica o de color de la piel y la etnia incluye la lengua, la memoria y un conjunto de experiencias compartidas pasadas y presentes*, por lo que comprende *un sentido cultural de comunidad*, lo que las personas tienen en común” (2007c: 41-42; énfasis agregado). Pero esto no significa que se mantienen absolutamente separadas. Incluso, en el siglo XIX, ‘raza’ fue reemplazando a ‘etnia’, dado que “[...] se puso el acento en la ‘sangre’ y el ‘color de la piel’ en desmedro de otras características de la comunidad [...]” (2007c: 42). El racismo se apropia de ambas categorías para articular sus prácticas discriminatorias hacia grupos subalternizados que son racializados:

El “racismo” surge cuando los miembros de cierta “raza” o “etnia” tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y en los conceptos de ese grupo. El “racismo” ha sido una matriz clasificadora que no sólo abarca las características físicas del ser humano (sangre y color de piel, entre otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas, que comprende la religión, las lenguas [...] y las clasificaciones geopolíticas del mundo (Oriente-Occidente, Norte-Sur; Primer, Segundo y Tercer Mundo; Eje del Mal, etc.) (Mignolo 2007c: 42).

Es claro que Mignolo atribuye al racismo un alcance mucho más amplio que la mera presencia de la ‘raza’ (esas características físicas

ligadas a marcadores como la sangre o el color de la piel), puesto que incluye otros aspectos apropiados por esta matriz clasificadora como la religión, las lenguas, los conocimientos y las entidades geopolíticas: “Es importante recordar que la categorización racial no se aplica únicamente a las personas sino también a las lenguas, las religiones, los conocimientos, los países y los continentes” (Mignolo 2007c: 42). Según esta posición se puede afirmar que no sólo el racismo va más allá de lo que se entiende como raza, sino que también es anterior a la raza tal como ésta es entendida por el racismo científico de finales del siglo XIX.

Santiago Castro-Gómez, después de comentar por varias páginas el planteamiento de Mignolo sobre la relación entre limpieza de sangre y jerarquización de las diferentes regiones del mundo y sus habitantes, a la luz de la irrupción del Nuevo Mundo y sus pobladores para el pensamiento cristiano de la época, concluye:

Mignolo logró traducir a un lenguaje de las ciencias sociales aquello que en Dussel aparece todavía como abstracción filosófica. La subjetividad de la *modernidad primera* está relacionada con el discurso de la limpieza de sangre, es decir, con el *imaginario cultural de la blancura*. La identidad fundada en esta distinción étnica frente al otro caracterizó la primera geocultura del sistema mundo moderno/colonial; esta distinción no sólo planteó la superioridad étnica de unos hombres sobre otros sino, también, *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras* (Castro-Gómez 2005a: 57; énfasis en el original).

Otros miembros de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial han trabajado sobre las ideas de raza y racismo; Néelson Maldonado-Torres lo ha hecho desde la noción de colonialidad del ser, que abordaremos en un capítulo posterior. No obstante mencionaremos aquí algo de sus planteamientos referidos a raza y racismo.

Deshumanización y dispensabilidad son quizás los dos aspectos sobre los que insiste este autor para pensar la racialización de los subalternizados coloniales. Maldonado-Torres cita a Quijano (2007a: 131) para afirmar que la idea de raza se remontaría al momento mismo de la conquista y la configuración de América, como aspecto central

de un modelo poder global denominado colonialidad del poder. Al preguntarse cómo surgió esa colonialidad del poder, escribe:

Quijano ubica su origen [de la colonialidad del poder] en discusiones sobre si los indios tenían alma o no. Nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar sólo las más frecuentes y obvias. Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridad sobre otras. Y tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa (Maldonado-Torres 2007a: 132).

Sistema de distinciones y jerarquizaciones de identidades construidas en función de los grados de humanidad, articuladas como ‘claridad de la piel’, es lo que resalta Maldonado-Torres de la elaboración de Quijano. De ahí que Maldonado-Torres conciba como lo esencial de la raza la deshumanización de quienes son construidos en posiciones subalternizadas: “[...] la idea de raza no se desentiende de su origen y tiende a mantener (aunque con variaciones y excepciones ligadas a la historia colonial local de distintos lugares, o a momentos históricos particulares) lo indígena y lo negro como categorías preferenciales de la deshumanización racial en la modernidad” (2007a: 133).

Reconoce las variaciones históricas y localizadas de los significados de la ‘raza’, pero esto no implica que desconozca una continuidad esencial, una semejanza primordial, del racismo del siglo XVI al del siglo XIX:

Es claro que el significado de “raza” ha cambiado a través de los siglos, y que el concepto no significó en el siglo XVI lo que llegó a significar durante la revolución biologicista, en el siglo XIX, que produjo taxonomías basadas en la categoría biológica de raza. Sin embargo, se puede hablar de una semejanza entre el racismo del siglo XIX y la actitud de los colonizadores con respecto a la idea de grados de humanidad. De algún modo, puede decirse que el racismo científico y la idea misma de raza fueron las expresiones explícitas de una actitud más general y difundida sobre la humanidad de sujetos colonizados y esclavizados en las

Américas y en África, a finales del siglo XV y en el siglo XVI. Yo sugeriría que lo que nació entonces fue algo más sutil, pero a la vez más penetrante que lo que transpira a primera instancia en el concepto de raza: se trata de una actitud caracterizada por una sospecha permanente (Maldonado-Torres 2007a: 133).

Desde esta perspectiva, entonces, la persistencia de la idea de ‘raza’ no implica que los significados de la ‘raza’ no cambien, sino que en su conjunto apuntan a una especie sospecha permanente, de escepticismo sobre la humanidad de otros. Esta actitud de sospecha sería la constante a los diferentes significados de la idea de raza a través de los últimos siglos que Maldonado-Torres denomina como “escepticismo maniqueo misantrópico”. Este escepticismo pone en duda la humanidad y la racionalidad del subalterno colonial, y se conecta con un ethos particular: la actitud imperial. Esta actitud apuntala el genocidio de los sujetos colonizados y racializados en tanto los considera dispensables.⁴⁴

Una especie de constante, por así decirlo, de la ‘raza’ sería esta deshumanización, este escepticismo sobre la humanidad de quienes pueden ser considerados radicalmente diferentes de los europeos, que encarnarían el paradigma de lo humano. Ahora bien, no todos ni de las mismas maneras serían objeto de tal actitud de sospecha. Para esto, Maldonado-Torres sugiere la noción de ‘heterogeneidad colonial’. Con esta noción se buscaría señalar la existencia de diferentes formas otrerización racializadas y deshumanizantes de los subalternos coloniales:

“Heterogeneidad colonial” se refiere a las formas múltiples de sub-alterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza; una idea que se genera en relación con la concepción de pueblos indígenas en las Américas, y que queda cimentada en el imaginario, el sentido común y las relaciones sociales que se establecen en relación con los esclavos provenientes de África en las Américas. La heterogeneidad aludida aquí apunta a la diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza [...] (2007a: 133).

44 Más adelante volveremos sobre este punto de los sujetos colonizados como dispensables, que se encuentra inspirado en su lectura de Fanon.

Para terminar este capítulo, mencionaremos brevemente los planteamientos sobre 'raza' de otro importante participante de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Explícitamente inspirado en la noción de colonialidad del poder de Quijano, pero también en relación con el trabajo de Wallerstein que conoce bastante bien, Ramón Grosfoguel argumenta que la idea de raza y el racismo son constitutivos del capitalismo global. No son un agregado al capitalismo, sino que están profunda y estructuralmente imbricadas a él: "la raza y el racismo no son superestructurales o instrumentales a una lógica abarcante de acumulación capitalista; son constitutivos de la acumulación capitalista a escala mundial" (Grosfoguel 2006: 27). Es decir, no serían aspectos añadidos accidentalmente al capitalismo, sino que hacen parte de su propia constitución y funcionamiento.

Más que los otros participantes de la inflexión decolonial que acabamos de mencionar, Grosfoguel ha insistido en articular la raza con otras dimensiones como la sexualidad y el género. Como vimos, en la noción de colonialidad del poder propuesta por Quijano hacia finales de los noventa y principios de dos mil, se encuentra este componente, pero ha sido menos subrayado que la raza y el racismo. Grosfoguel, incluso, propone una serie de adjetivaciones del sistema mundo moderno/colonial resaltando el lugar del patriarcalismo en su emergencia y consolidación:

La idea de raza organiza la población mundial en un orden jerárquico de personas superiores e inferiores que se convierte en un principio organizador de la división internacional del trabajo y del sistema patriarcal global. Contrario a la perspectiva eurocéntrica, la raza, el género, la sexualidad, la espiritualidad y la epistemología no son elementos añadidos a las estructuras económicas y políticas del sistema mundial capitalista, sino una parte constitutiva integral e imbricada del amplio y entramado "paquete" llamado el sistema mundo europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal (2006: 19).

En un reciente artículo, cuyo título refiere directamente a la raza, Walsh (2010) se enmarca explícitamente en los supuestos de Quijano ya comentados. Originada hace más de quinientos años, la idea de raza es considerada como "[...] un constructo ideológico mental moderno

e instrumento de dominación social [...]” (Walsh 2010: 98). De ahí que, Walsh argumente que: “La idea de ‘raza’ nace con América y con la distinción entre los europeos como los superiores y los originarios, de aquí en adelante referidos como ‘indios’ —término impuesto, negativo y homogeneizador— como naturalmente inferiores” (2010: 98). Walsh sigue también a Quijano en la tesis de que la “primera raza” fueron los “indios”, incorporándose sólo después a los ‘negros’. Igualmente, comparte el planteamiento de que “[...] la asociación color y raza sólo comienza un siglo después con la expansión de la esclavitud de los africanos en las Américas, cuando los dominadores europeos construyeron su identidad como ‘blancos’ contrapuesta a os dominados ‘negros’” (2010: 99). Por tanto, “Es desde ahí que las otras identidades (‘indios’, ‘mestizos’) empiezan a ser asociadas también con el color de la piel, haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial enraizado no propiamente en las diferencias fenotípicas, sino en las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad” (2010: 99). Finalmente, este ‘sistema de clasificación’ racializado se concibe como “[...] central a la universalización de la civilización capitalista —incluyendo la explotación del trabajo—, a la modernidad en sí, a la formación de las sociedades ‘nacionales’ emergentes criollo-mestizas y al mismo proyecto de Estado-nación [...]” (2010: 99).

Como podemos ver, la idea de raza es central en la conceptualización de la inflexión decolonial. Los distintos miembros de la colectividad de argumentación han insistido en su papel en la constitución de la modernidad/colonialidad, señalando sus múltiples articulaciones y efectos. A pesar de algunas diferencias, parece haber consenso acerca de algunos elementos: su emergencia como producto del proceso de colonización y su condición como rasgo sustantivo de la colonialidad, su mutabilidad a lo largo del proceso histórico que va del siglo XVI al XIX, y el lugar central en la subordinación de las poblaciones de indígenas y africanos esclavizados y sus descendientes.

Desde nuestra perspectiva, la subordinación de sectores poblacionales y las subjetividades asociadas como parte del proceso de expansión del capitalismo a escala mundial son elementos fundamentales para comprender las formas en que ha operado

históricamente las disímiles relaciones de poder hasta nuestros días. No obstante, nos parece que las ideas de raza y racismo deben ser todavía historizadas y localizadas con mayor detalle para no caer en las trampas del presentismo histórico y la simplificación de los análisis; las múltiples articulaciones entre diversas formas de subalternización de gentes, espacios y conocimientos, no pueden explicarse de manera reduccionista. Planteamientos del mismo Quijano como el de la heterogeneidad histórico estructural son de gran ayuda para identificar especificidades, sedimentaciones y coexistencias de distintos sistemas de clasificación (y tecnologías de dominación) que producen diferencias jerarquizadas ‘naturalizadas’ en distintas escalas y contextos que tienden a ser normalizadas en por la apelación a la ‘raza’.

6. Colonialidad del saber y geopolíticas del conocimiento

“Cuando se trata del poder, es siempre *desde los márgenes* que suele ser visto más, y más temprano, porque entra en cuestión, la totalidad del campo de relaciones y de sentidos que constituye tal poder”

Aníbal Quijano (2000b: 344, énfasis agregado).

En un capítulo anterior abordamos la noción de colonialidad del poder, piedra angular de la inflexión decolonial. Propuesta por Quijano, la colonialidad del poder es entendida como un patrón de poder global de relaciones de dominación/explotación/confrontación en torno al trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad. Estas relaciones son concebidas desde una perspectiva que subraya su heterogeneidad histórico estructural en cada uno de dichos ámbitos. Además, en el capitalismo mundial colonial/moderno, las tres líneas de clasificación social han sido el trabajo, la raza y el género.

Como vimos con colonialidad del poder y con raza, se trata de categorías centrales de la inflexión decolonial que han sido objeto de amplias conceptualizaciones por parte de los miembros de la colectividad. Otra noción central en la inflexión decolonial ha sido la de colonialidad del saber; no obstante ésta ha sido objeto de una elaboración menos cuidadosa y amplia que las anteriores. En este capítulo mostraremos el entramado conceptual en el que se inserta esta categoría, derivada de la de colonialidad del poder.

Diferencia colonial y diferencia imperial

Mignolo le da una mayor elaboración a la noción de colonialidad al desarrollar las categorías de *diferencia colonial* y *diferencia imperial*, lo cual nos permiten comprender las formas cómo opera el poder en las relaciones entre las sociedades imperiales y las sociedades colonizadas, al tiempo que nos muestra cómo operan dichas dinámicas en las relaciones entre las naciones imperiales.

Para Mignolo existen dos tipos de diferencias fundamentales constituidas por el sistema mundo moderno/colonial: la diferencia imperial y la diferencia colonial. De manera general, se puede afirmar que la *diferencia colonial* alude al lugar y a las experiencias de quienes han sido objeto de inferiorización por parte de aquellos que, en medio de la empresa colonial, se consideran como superiores. Los conocimientos, seres, territorios y poblaciones colonizadas (o que son colonizables, cabría agregar) son epistémica, ontológica y socialmente inferiorizados por la mirada colonialista. Se trata de lugares y experiencias que son constituidos como exterioridad a la modernidad (no modernos), en una lógica de negatividad (de inferiorización). De ahí que la diferencia colonial sea el resultado de esa lógica que: “[...] consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (2003: 39). Esta diferencia colonial supone un principio fundante: “[...] la lógica de clasificación y jerarquización de las gentes del planeta, por sus lenguas, sus religiones, sus nacionales, su color de piel, su grado de inteligencia, etc. [...]” (2003: 43).

No hay que olvidar que esta clasificación y jerarquización no ha sido simplemente una ‘representación’ en cabeza de algunos que servía para pensar (a la Lévi-Strauss), sino que estaba entramada con prácticas de ‘normalización’ de individuos y de regulación de poblaciones (ya fueran formas de gobierno desplegadas en tecnologías de salvación de almas, de civilización de sectores de población o en desarrollo de naciones): “Las diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando la falta y los excesos de las poblaciones no europeas, y ahora estadounidenses, *que era necesario corregir*” (Mignolo 2003: 27; énfasis agregado). Por tanto,

la diferencia colonial no es la constatación de un hecho preexistente, sino la elaboración de un sistema de distinción y jerarquización que clasifica poblaciones por sus faltas o excesos así como una serie de tecnologías para su gobierno.

De ahí que se proponga el concepto de ‘diferencia colonial’ para referirse a ese Ser-otro de la modernidad producido por la colonialidad del poder, marcado y subalternizado en sus modalidades de conocimiento y vida social. Este Ser-otro opera como el exterior constitutivo del Ser, es la alteridad de la que hablan Levinas o Dussel, que no es simplemente diferencia. Ahora bien, “Esta noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que se refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico” (Escobar 2003: 63). La diferencia colonial se refiere a los otros subalternizados de la modernidad, a quienes y a lo que queda como exterioridad constitutiva (a ese ‘ellos’) de quienes y de lo que se considera moderno (al ‘nosotros’). Su historia se remonta a la emergencia misma del sistema mundo moderno/colonial: “La ‘diferencia colonial’ es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos” (Mignolo 2002b: 221).

Esquemmatizando estos planteamientos, se puede argumentar que la Identidad del Ser supone la diferencia o diferencias en las cuales se expresa y se implica su mismidad. En contraste, la alteridad o el Ser-otro se refiere a un momento de constitución tanto de la Identidad del Ser como de su diferencia o diferencias. La diferencia colonial estaría entonces del lado de ese ser-otro, de la alteridad.

Ahora bien, un punto importante en este momento de la argumentación es no hacer una lectura culturalista de la diferencia colonial. En efecto, es pertinente no perder de vista que la diferencia colonial no es una categoría culturalista que reduce la diferencia a simples diferencias culturales como en ocasiones se argumenta desde el relativismo culturalista o postmoderno: “La diferencia colonial o las diferencias coloniales fueron enmascaradas y vendidas como ‘diferencias culturales’ para ocultar el diferencial de poder; esto es, la colonialidad del poder” (Mignolo 2003: 27). No obstante esta

relevante aclaración, habría que analizar con detalle la manera en que esta categoría es empleada por los miembros de esta colectividad de argumentación ya que no pocas veces pareciera que están argumentando en términos de ‘diferencias culturales’ en un tono propio del culturalismo.

Con respecto a quiénes encarnan concretamente esta diferencia colonial, para los autores de la inflexión decolonial, los indígenas y afrodescendientes son las figuras por antonomasia. No obstante, no son solo ellos. Así, por ejemplo, Grosfoguel desagrega desde una mirada más amplia las figuras que encarnarían hoy al subalterno colonial, en los siguientes términos: “[...] el análisis del sistema mundo necesita descolonizar su epistemología tomando en serio el lado subalterno de la diferencia colonial: el lado de la periferia, los trabajadores, las mujeres, los sujetos racializados/coloniales, los homosexuales y lesbianas y los movimientos antisistémicos en el proceso de producción de conocimiento” (2006: 38).

Por su parte, la *diferencia imperial* refiere a dos experiencias históricas distintas: en primer lugar aquellas diferencias atribuidas a otros imperios existentes en el comienzo del sistema mundo moderno cuando Europa era todavía marginal y su arrogancia eurocéntrica no podía desconocer los alcances de las civilizaciones de imperios no cristianos. Como lo indica Dussel, el imperio otomano, el imperio zarista, China e India, ante la imaginación europea de la primera modernidad, no eran consideradas por la naciente Europa como civilizaciones inferiores. Es sólo después, en la segunda modernidad (siglo XVIII) y con la consolidación de la hegemonía cultural e ideológica europea, que se establece una genealogía de la superioridad civilizacional europea que se remonta a Grecia; es en ese momento que se articula la diferencia imperial al interior de Europa haciendo que ciertas naciones (Portugal, España, Italia) y regiones europeas (el sur de Europa) sean subalternizadas.⁴⁵ De ahí emerge esta segunda modalidad de la diferencia imperial. Teniendo presente estas dos modalidades, es que Mignolo considera que “La diferencia imperial

45 En este momento, además, algunas de las de poblaciones de esos antiguos imperios caen bajo el colonialismo europeo que devienen en diferencia colonial.

servió, más que nada, para afirmar la mismidad y la diferencia de la cristiandad” (2003: 39).

La colonialidad del saber

Para examinar la colonialidad del saber es pertinente detenerse un par de párrafos en explicitar el significado de un concepto que hemos utilizado en varios momentos en este libro: el de eurocentrismo. Un punto de partida es la distinción entre las nociones de etnocentrismo y sociocentrismo que, respectivamente, han elaborado antropólogos y sociólogos. El etnocentrismo es cuando se considera que los modos de vida y concepciones asociados a la formación cultural propia son intrínsecamente superiores a los de otras formaciones culturales. Los antropólogos han evidenciado lo extendido del etnocentrismo entre las más variadas formaciones culturales; algunos grupos incluso se refieren a sí mismos como ‘los humanos’, versus los otros que no son siquiera humanos. El sociocentrismo, por su parte, supone una descalificación y el rechazo de las costumbres e ideologías de sectores sociales distintos a los que se pertenece por considerarlos desacertados o de mal gusto. Los clasismos, el arribismo y el populismo son las más comunes expresiones de sociocentrismo. En el etnocentrismo y el sociocentrismo, entonces, la diferencia tanto cultural como social es significante de inferioridad.

El eurocentrismo es la combinación del etnocentrismo y el sociocentrismo europeos que se ha pretendido imponer como paradigma universal de la historia, el conocimiento, la política, la estética y la forma de existencia. En palabras de Dussel: “[...] aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad” (2000: 47). El eurocentrismo se ha posicionado no sólo por la fuerza de las armas, sino también por dispositivos más sutiles como la interpelación ideológica, la producción de subjetividades y deseos. Como bien lo anota Mignolo: “El eurocentrismo sólo surge cuando la historia particular de Europa (y, en la segunda mitad del siglo XX, la de Estados Unidos) y la formación subjetiva concomitante se promueven e imponen como un modelo universal, y los sujetos coloniales las aceptan en su adhesión a un modelo para ser lo que no

son” (2007c: 100). Es en este sentido que el eurocentrismo “[...] es un fundamentalismo que no tolera o acepta la posibilidad de que existan otros epistemes o de que no-europeos puedan pensar” (Grosfoguel 2007:337).

Ahora, hasta donde hemos podido seguirle la pista, la referencia al concepto de colonialidad del saber se encuentra por vez primera en el título del libro compilado por el sociólogo venezolano Edgardo Lander: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000). No obstante, en los artículos que componen el libro no se encuentra una elaboración de este concepto.

Quijano, al referirse al plano de la subjetividad en las relaciones de dominación/explotación/confrontación, en ocasiones indica explícitamente la forma de producir conocimiento:

En la sociedad, el poder es una relación social constituida por una trama continua de tres elementos: dominación/explotación/conflicto respecto del control de las áreas decisivas de la existencia social humana: 1. el trabajo, sus recursos y productos; 2. el sexo y sus respectivos recursos y productos; 3. la autoridad colectiva y sus correspondientes recursos y productos; 4. finalmente, *la subjetividad/ intersubjetividad, en especial el imaginario y el modo de producir conocimiento* (Quijano 2002: 50; énfasis agregado).

En este sentido, se puede afirmar que con la noción de colonialidad del saber se pretende resaltar la dimensión epistémica de la colonialidad del poder; se refiere al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de ‘conocimiento occidental’ asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto. Para Walsh, “[...] la *colonialidad del saber* [...] no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como ‘conocimiento’ y, consecuentemente, su capacidad intelectual” (2007: 104). Así, pues, la colonialidad del saber se puede considerar como la dimensión epistémica de la colonialidad del poder y, por tanto, es un aspecto constitutivo (no derivativo o accidental) de la colonialidad. Como indica Mignolo:

La noción de colonialidad del poder de Quijano, relaciona los conceptos de raza, de trabajo y de epistemología. [...] La epistemología asumió el rol de organizar al planeta mediante la identificación de las gentes con sus territorios diferenciando también a Europa de los otros tres continentes. La epistemología se identificó en realidad con la colonialidad del poder (Mignolo 2001a: 170).

La colonialidad del saber supondría una especie de *arrogancia epistémica* por quienes se imaginan modernos y consideran poseedores de los medios más adecuados (o incluso los únicos) de acceso a la verdad (sea ésta teológica o secularizada) y, por tanto, suponen que pueden manipular el mundo natural o social según sus propios intereses. Otras formas de conocimiento, generalmente asociadas a poblaciones no europeas, son descartadas como ignorancia, menospreciadas, inferiorizadas o, en ciertas ocasiones, apropiadas por los aparatos de producción del conocimiento teológico, filosófico y científico europeos. De ahí el carácter represivo de la colonialidad del saber con respecto a otras modalidades de producción de conocimiento y otros sujetos epistémicos:

[...] la *colonialidad del saber*, [debe ser] entendida como la represión de otras formas de producción del conocimiento (que no sean blancas, europeas y “científicas”), elevando una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y negando el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros, reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y natural de raza (Walsh 2005a: 19).

Así, la colonialidad del saber opera dentro del eurocentrismo ya que considera las modalidades de conocimiento teológico, filosófico y científico no sólo como propiamente europeas, sino como superiores epistémicamente o incluso como las únicas válidas. La superioridad asumida de estas modalidades de conocimiento ha estado estrechamente ligada a la dominación europea de otras poblaciones y regiones. De tales modalidades se ha derivado una serie de tecnologías de sujeción y explotación de las poblaciones y regiones de la periferia colonial y postcolonial. Por tanto se puede afirmar que el núcleo de la colonialidad del saber consiste el gobierno de los otros y de sí en nombre de la verdad producida por el saber experto (del teólogo, filósofo, gramático o científico).

La pretensión de universalidad, objetividad y neutralidad del ‘conocimiento occidental’ es donde se afianza su supuesta superioridad epistémica que inferioriza o invisibiliza las formas de concebir y producir conocimientos diferentes: “Los paradigmas hegemónicos eurocéntricos que han configurado la filosofía y las ciencias occidentales en el ‘sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal’ [...] durante los últimos 500 años asumen un punto de vista universalista, neutral y objetivo” (Grosfoguel 2006: 21). La objetividad y neutralidad suponen un conocimiento sin sujeto, o mejor, un conocimiento donde el sujeto toma distancia de sí para producir un conocimiento ‘no contaminado’ por sus particularidades e sus intereses. Este distanciamiento de sí, esta supresión de los efectos de la mundanal subjetividad, es condición de posibilidad para generar un conocimiento válido, un conocimiento con pretensión de validez universal.

El distanciamiento de sí, la no situacionalidad, con la pretensión de producir un conocimiento de alcance universal desde un punto de vista que subsume todos los puntos de vista pero que no aparece como tal, es llamada por Castro-Gómez la *hybris del punto cero*. Un conocimiento producto de un sujeto que se imagina en capacidad de poseer una ‘mirada de dios’ que lo ve todo, pero que no puede ser visto, que está por encima observando lo existente de forma omnipresente y omnisciente:

Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica (Castro-Gómez 2007: 83).

Ahora bien, esa pretensión de estar situado ‘como los dioses’ en la dimensión epistémica, que no puede ser más que un proverbial acto fallido, es el ‘pecado de la desmesura’, de ahí que Castro-Gómez hable de la *hybris*:

Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental

de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista (2007: 83).

Con su noción de *hybris* del punto cero, Castro-Gómez cuestiona la pretensión de un conocimiento no situado de la ‘ciencia occidental’ colocando la metáfora de la ‘mirada de dios’⁴⁶ en clave de colonialidad, esto es, en el marco de la colonialidad del saber: “El punto cero sería, entonces, la *dimensión epistémica* del colonialismo [...]” (2007: 88).⁴⁷ Dimensión que no puede entenderse adecuadamente como “[...] una simple prolongación ideológica o ‘superestructural’ del mismo, como quiso el marxismo, sino como un elemento perteneciente a su ‘infraestructura’, es decir, como algo *constitutivo*” (Castro-Gómez 2007: 88).

Ego-, corpo- y geo- políticas del conocimiento

La idea de que puede existir la producción y apropiación de conocimiento desde un no lugar, desde un sujeto deshistorizado y descorporalizado (esto es, un sujeto universal) es precisamente lo que Grosfoguel denomina ‘ego-política del conocimiento’. Esta ‘ego-política del conocimiento’ no toma en cuenta las relaciones entre la ubicación epistémica del sujeto que produce conocimiento, el conocimiento generado y sus articulaciones con procesos de dominación, explotación y sujeción. Por tanto, la ‘ego-política’ supone la borradura de esta relación:

46 Esta metáfora de la ‘mirada de dios’ para caracterizar el conocimiento pretendidamente no situado y una perspectiva suprema que constituye el imaginario de la ciencia occidental ya había sido sugerido en la teoría feminista por Donna Haraway (1995). Su noción de la ‘mirada de dios’ es ampliamente referida en la teoría feminista y postcolonial desde finales de los años ochenta. En la teoría feminista se ha argumentado que todo conocimiento es situado, que se produce y se apropia desde lugares y actores sociales concretos.

47 Aquí Castro-Gómez se refiere a colonialismo en vez de colonialidad, pero debe ser un desliz en la escritura ya que obviamente los alcances de su planteamientos no se limitan al colonialismo y Castro-Gómez conoce las implicaciones teóricas de la distinción entre colonialismo y colonialidad.

La “ego-política del conocimiento” de la filosofía occidental siempre ha privilegiado el mito del “Ego” no situado. La ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual y el sujeto que habla están siempre desconectadas. Al desvincular la ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante, la filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que cubre, es decir, disfraza a quien habla así como su ubicación epistémica geopolítica y cuerpo-política en las estructuras del poder/ conocimiento [...] (Grosfoguel 2006: 20-21).

Las ciencias positivistas y la filosofía convencional son expresiones de la ‘ego-política del conocimiento’. El lugar universal es un no-lugar, un lugar des-corporalizado, des-geohistorizado. Ese es precisamente uno de los enunciados centrales de la colonialidad del saber que ha empoderado la cientifización del conocimiento. Cuestionando los supuestos de esta ‘ego-política’ del conocimiento, Grosfoguel argumenta que en tanto todo conocimiento es situado y que esta situacionalidad confronta relaciones de poder inscritas en el cuerpo del sujeto, debemos hablar de corpo-política del conocimiento: “[...] siempre hablamos desde un lugar en particular en las estructuras de poder. Nadie escapa a la clase, lo sexual, el género, lo espiritual, lo lingüístico, lo geográfico y las jerarquías raciales del ‘sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal’” (Grosfoguel 2006: 21).

La corpo-política se refiere a las inscripciones de relaciones de poder en la escala corporal, esto es, a cómo se incorporan, se encarnan en cuerpos concretos. La geo-política, por su parte, se refiere a inscripciones de relaciones de poder en lugares geográficos en el marco del sistema mundo. Al referirnos al lugar desde una perspectiva que subraya las relaciones de poder, nos encontramos hablando de geopolítica. Y cuando pensamos en el plano epistémico, entonces es geopolítica del conocimiento. La geo-política del conocimiento muestra cómo ha operado la periferalización de unos lugares y la centrificación de otros. Por tanto, evidencia la articulación de ciertas modalidades de conocimientos producidos y apropiados en ciertos lugares (los del centro y los de la modernidad) con las relaciones de subordinación e inferiorización de los conocimientos gestados en

otros lugares (los de la periferia y los de la diferencia colonial) en aras de la dominación, explotación y sujeción de estos últimos.

La geo-política del conocimiento insiste en que el conocimiento está marcado geo-históricamente, esto es, marcado por el locus de enunciación desde el cual es producido. En oposición al discurso de la modernidad que ha esgrimido ilusoriamente que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado, desde la perspectiva de la geo-política se argumenta que el conocimiento es necesariamente atravesado por las localizaciones específicas que constituyen las condiciones mismas de existencia y enunciación del sujeto cognoscente (Mignolo, en Walsh 2002c: 18-19). La geopolítica del conocimiento da cuenta geo-históricamente en el sistema mundo moderno/colonial del lugar desde donde se da la producción del conocimiento. Cardinal al establecimiento filosófico moderno ha sido el supuesto de un no-lugar, de una no-posicionalidad, desde el cual se produce el conocimiento. No obstante, este supuesto constituye en sí mismo un lugar, una posicionalidad, que no se imagina como tal ya que apela a una supuesta universalidad de un sujeto de conocimiento que no es más que un histórico-particular.

Tanto la geo-política como la corpo-política del conocimiento insisten en evidenciar que siempre hay una ubicación de geo-histórica y corporal en la producción y apropiación del conocimiento. Argumentar que el conocimiento siempre es conocimiento situado refiere a una noción central en la inflexión decolonial como la de locus de enunciación. Por locus de enunciación se entiende “[...] la ubicación geopolítica y cuerpo-política del sujeto que habla” (Grosfoguel 2006: 22).

Como es ahora evidente, la corpo política y la geo política del conocimiento que subrayan que todo conocimiento es situado, es decir, que es producido desde un locus de enunciación, cuestionan la noción dominante de la ciencia positiva y cierta filosofía convencional de la ego-política con sus pretensiones de universalidad y su arrogancia epistémica hacia otras formas de conocimiento:

Es esta “visión del ojo de dios” que siempre esconde su perspectiva local y particular bajo un abstracto universalismo. La filosofía occidental privilegia la “ego-política del conocimiento” sobre la “geopolítica del conocimiento” y la “cuerpo-política del

conocimiento”. Históricamente, esto ha permitido al hombre occidental (el término sexuado se usa intencionalmente aquí) para representar su conocimiento como el único capaz de lograr una conciencia universal y desechar el conocimiento no occidental tildándolo de particularista y, por ende, incapaz de alcanzar la universalidad (Grosfoguel 2006: 23).

Portanto, la relación entre conocimiento y política pasa por inscripciones en los cuerpos y la geografía del sistema mundo moderno/colonial: “[...] todos los conocimientos están ubicados epistémicamente en el lado dominante o subalterno de las relaciones de poder y que esto tiene que ver con la geo y la cuerpo política del conocimiento” (Grosfoguel 2006: 22). De ahí que “La neutralidad y objetividad descorporadas y deslocalizadas de la ego-política del conocimiento es un mito occidental” (2006: 22). En suma, desde la inflexión decolonial se subvierte el principio cartesiano fundamental de la ego-política del conocimiento del ‘pienso luego soy’, para argumentar desde las premisas de la corpo y geopolítica del conocimiento el principio de: ‘soy donde pienso’ (Maldonado-Torres 2007: 193).

La descolonización de las ciencias sociales y la universidad

Dada la corpo-política y geo-política del conocimiento atravesadas por la colonialidad del saber en el sistema mundo moderno/colonial, autores como Catherine Walsh y Santiago Castro-Gómez se preguntan cómo descolonizar las ciencias sociales y la universidad respectivamente. Para Walsh la descolonización de las ciencias sociales parte del encuadre de la modernidad/colonialidad, en su doble anclaje como perspectiva y como intervención visibilizadora:

La modernidad/colonialidad entonces sirve, por un lado, como perspectiva para analizar y comprender los procesos, las formaciones y el ordenamiento hegemónicos del proyecto universal del sistema-mundo (a la vez moderno y colonial) y, por el otro, para visibilizar, desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimientos y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía (2007: 104).

Según Walsh, en las ciencias sociales y culturales en América Latina impera un modelo de ciencia que reproducen una serie de supuestos, sobre los que se establece toda una jerarquía epistémica, como los de

“[...] la universalidad, la neutralidad y el no lugar del conocimiento científico hegemónico y la superioridad del logocentrismo occidental como única racionalidad capaz de ordenar el mundo” (2007: 103). Aunque estos supuestos en la labor científica dominante se remontan al menos a principios del XIX, Walsh considera que se ha profundizado la imposición de este ‘canon eurocéntrico occidental’ desde los años noventa como parte de la extensión a la ciencia y el conocimiento de la ‘globalización neoliberal’.

Para responder a esta situación, Walsh considera que es insuficiente ‘abrir las ciencias sociales’ (en un claro guiño al conocido trabajo liderado por Immanuel Wallerstein) así como impensarlas o reestructurarlas. Lo que se requiere es una intervención más profunda que apunte a cuestionar las propias bases del ‘canon eurocéntrico occidental’ imperante. Para adelantar este cuestionamiento se deben refutar dos premisas: (1) que el lugar de producción de conocimiento se circunscribe a la academia y (2) los conceptos de racionalidad que rigen el ‘conocimiento experto’. Esta refutación se adelantaría, no para rechazarlos, sino para evidenciar sus pretensiones coloniales e imperiales.

Debido a esta configuración donde predomina el ‘canon eurocéntrico occidental’ en las ciencias sociales/culturales en América Latina, los pensamientos y conocimientos que no responden a este canon y sus supuestos tienden a ser invisibilizados y subalternizados. Pero es precisamente en estos pensamientos y conocimientos donde Walsh ve la potencialidad para descolonizar las ciencias sociales/culturales, para construir lo que serían unas “ciencias sociales/culturales ‘otras’”. Estos

[...] *pensamientos/conocimientos otros*, entendidos no como un pensamiento o conocimiento más que podría ser sumado o añadido al conocimiento “universal” (una suerte de multiculturalismo epistémico), sino como un pensamiento/conocimiento plural desde la(s) diferencia(s) colonial(es), conectado por la experiencia común del colonialismo y marcado por el horizonte colonial de la modernidad (Walsh 2007: 110).

Al igual que Walsh, Castro-Gómez también considera que existe un modelo epistémico dominante de ciencia, que se reproduce en

la universidad y en el pensamiento disciplinario: “[...] un modelo epistémico moderno/colonial que deseo llamar la ‘hybris del punto cero’” (Castro-Gómez 2007: 81). Este modelo se asienta en lo que Castro-Gómez denomina la estructura triangular de la colonialidad, constituido por “[...] *la colonialidad del ser, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber*” (Castro-Gómez 2007: 79-80; énfasis en el original).

Como se argumentó antes, la hybris del punto cero refiere al imaginario de la mirada de dios, es decir, a un punto de observación inobservable que subsume todos los puntos de observación posibles. Para Castro-Gómez la problematización de este modelo en su predominancia en la universidad y en la disciplinación del conocimiento, supone apelar seriamente a la transdisciplinariedad y a la transculturalidad. La transdisciplinariedad porque pone en cuestionamiento el pensamiento disciplinar que, según Castro-Gómez, no permite comprender la complejidad del mundo e intervenir adecuadamente sobre él. Tal transdisciplinariedad demandaría transformaciones importantes en el actual aparato universitario y la burocracia académica que opera estableciendo fronteras infranqueables entre programas disciplinarios, departamentos y facultades. Por su parte, la transculturalidad remite a un real ‘diálogo de saberes’ que ponga en evidencia que la hybris del punto cero es una pretensión de producir conocimiento no sólo insostenible sino también culturalmente marcada. La universidad transcultural supondría un descentramiento del mono-culturalismo predominante que se enmascara en un supuesto conocimiento no marcado culturalmente sino universal.

De ahí que podamos decir, apelando a Wallerstein, que: “Las universidades han sido a la vez los talleres de la ideología y los templos de la fe” ([1983] 2006b: 72). Son los talleres de la ideología, de producción de lo que opera como verdad, templos del opio de los intelectuales modernos: “La verdad como ideal cultural, ha funcionado como un opio, tal vez el único opio serio del mundo moderno [...] Me gustaría sugerir que tal vez la verdad haya sido el opio real, tanto del pueblo como de los intelectuales” (2006b: 72).

Volviendo a la propuesta de Castro-Gómez, sus aclaraciones finales son fundamentales para evitar el riesgo de la identificación

de la inflexión decolonial con un rampante fundamentalismo antimodernista o antieuropeo:

[...] la descolonización de la universidad, tal como aquí es propuesta, no conlleva una *cruzada contra Occidente* en nombre de algún tipo de autoctonismo latinoamericanista, de culturalismos etnocéntricos y de nacionalismos populistas, como suelen creer algunos. Tampoco se trata de ir en contra de la ciencia moderna y de promover un nuevo tipo de oscurantismo epistémico. Cuando decimos que es necesario ir “más allá” de las categorías de análisis y de las disciplinas modernas, no es porque haya que *negarlas*, ni porque éstas tengan que ser “rebasadas” por algo “mejor”. Hablamos, más bien, de una *ampliación* del campo de visibilidad abierto por la ciencia occidental moderna, dado que ésta fue incapaz de abrirse a dominios prohibidos, como las emociones, la intimidad, el sentido común, los conocimientos ancestrales y la corporalidad. No es, entonces, la disyunción sino la conjunción epistémica lo que estamos pregonando. Un *pensamiento integrativo* en el que la ciencia occidental pueda “enlazarse” con otras formas de producción de conocimientos, con la esperanza de que la ciencia y la educación dejen de ser aliados del capitalismo postfordista (Castro-Gómez 2007: 90).

El orientalismo y el occidentalismo son dos nociones que permiten abordar de una manera crítica la geo y corpo política del conocimiento sin caer en posiciones ingenuas o nativistas. Veamos en qué consisten estas nociones para que podamos ubicar el nacimiento de la idea de América Latina en las transformaciones de la imaginación y diseño imperiales del siglo XIX.

Orientalismo y occidentalismo

A finales de los años setenta, Edward Said publica su libro *Orientalismo*. Este libro se convirtió prontamente en uno de los referentes centrales para lo que en este artículo se ha denominado el debate postcolonial. Veamos, aunque de manera breve y esquemática, algunos de los puntos centrales en la argumentación desarrollada por Said. Inspirado en los planteamientos de Michel Foucault, Said argumenta que ‘Orientalismo’ debe ser analizado como un régimen discursivo. En tanto régimen discursivo, el Orientalismo ha constituido a ‘Oriente’ como un objeto de saber estrechamente asociado a la reproducción de determinadas

relaciones de poder entre Europa y lo que se denomina como ‘Oriente’. Por tanto, ‘Oriente’ existe en tanto construcción epistémica, pero también en tanto relaciones de dominación, de jerarquía y autoridad específicas.

Más aún, Said considera crucial este ‘giro discursivo’ en el análisis ya que: “[...] sin examinar el Orientalismo como discurso posiblemente no logremos entender la disciplina inmensamente sistemática de la cual se valió la cultura europea para manejar —e incluso crear— política, sociológica, ideológica científica e imaginativamente a Oriente durante el período posterior a la Ilustración” (Said [1978] 2004: 3). Argumentar que Orientalismo debe ser analizado como un régimen discursivo no significa que “[...] Oriente sea *esencialmente* una idea, o una creación sin correspondencia con la realidad” (Said [1978] 2004: 5). Antes que una separación tajante entre ideas y realidad, el análisis de Said evidencia cómo la realidad es discursivamente constituida y, por tanto, la forma cómo pensamos el mundo produce efectos sobre el mismo.

Con su análisis del ‘Orientalismo’, Said cuestiona las tendencias que han naturalizado o esencializado a ‘Oriente’. Esto es que, para Said ([1978] 2004: 4) ‘Oriente’ debe ser considerado como un producto histórico asociado a relaciones y discursos específicos que lo han constituido como objeto de la imaginación occidental y de sus prácticas de dominación. Este énfasis en la dimensión histórica implica una problematización metodológica al ‘realismo ingenuo’ que asume a ‘Oriente’ como un objeto existente como tal que puede ser fácilmente localizado en un lugar y asociado así a unas gentes, instituciones, textos, sociedades y culturas. Desde la perspectiva de Said, ‘Orientalismo’ es una modalidad de pensamiento que establece una distinción epistémica y ontológica radical entre ‘Oriente’ y ‘Occidente’. En este sentido, ‘Orientalismo’ amerita entenderse como una estrategia de otrerización de ‘Oriente’ y ‘lo oriental’.

Esta estrategia de otrerización constituye a ‘Oriente’ como una alteridad esencial. Ahora bien, no sólo se limita constituir una diferencia esencial, sino que también establece una jerarquía que coloca a Occidente en la cúspide. Así, Orientalismo debe ser analizado como una estrategia de otrerización, de producción de Oriente en su radical diferencia, homogeneidad e inferioridad en tanto objeto

de conocimiento y dominación. En síntesis, el análisis de Said busca entender cómo ciertas representaciones constituyen a 'Oriente' como tal, volviéndose dominantes al constituirlo no sólo como objeto del pensamiento occidental, sino también de sus prácticas de dominación.

Fernando Coronil ha profundizado el análisis de Said a partir de la noción de 'Occidentalismo'. Antes que la imagen invertida del 'Orientalismo', el 'Occidentalismo' es entendido por Coronil (1998: 130) como la condición de posibilidad del 'Orientalismo', como el lado oculto y naturalizado desde el cual éste es articulado. El 'Occidentalismo' no se refiere simplemente la clasificación del mundo desde la dicotomía Occidente y no-Occidente, sino más bien a cómo las representaciones de las diferencias culturales producidas por Occidente se imbrican indisolublemente con las prácticas de su dominación mundial (Coronil 1998: 131). Occidentalismo es, entonces, una estrategia de producción de la diferencia articulada en términos de una oposición entre un Occidente superior y un Otro subordinado; es la producción de una diferencia radical asociada a las prácticas de dominación global de occidente. En este sentido, Coronil se ha referido al 'Occidentalismo' como

[...] al conjunto de prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones del mundo las cuales 1) separan los componentes del mundo en unidades asiladas; 2) desligan historias relacionadas entre sí; 3) transforman la diferencia en jerarquía; 4) naturalizan dichas representaciones; y por lo tanto 5) intervienen, aunque inadvertidamente, en la reproducción de las relaciones asimétricas de poder existentes (Coronil 1998: 131-132).

En este sentido, Mignolo argumenta:

El "occidentalismo" es [...] la perspectiva desde la cual se concibe Oriente. Es que el orientalismo no podría haberse convertido en un concepto geopolítico sin el supuesto de un "Occidente" que, además de actuar como contrapartida del "orientalismo", era la condición indispensable para su existencia. El "occidentalismo" fue un concepto geopolítico y la base del saber desde la que se determinaron todas las categorías de pensamiento y todas las clasificaciones del resto del mundo (2007c: 60).

Por tanto, para que exista el orientalismo debe haberse naturalizado occidente como el lugar de enunciación desde el cual opera como su condición de posibilidad: “Sin un *locus* de enunciación concebido como occidental, no se habría contemplado la existencia de Oriente, analizado desde el *locus* occidental del saber” (Mignolo 2007c: 59).

La idea de América Latina

Cuando se habla de pensamiento crítico latinoamericano, en ocasiones la referencia a América Latina que implica tal noción se mantiene por fuera del análisis, como si fuese una entidad dada. Detrás de este concepto, sin embargo, se ha articulado históricamente una serie de agendas e identificaciones que han posicionado a unos sectores poblacionales sobre otros, así como unas modalidades de representarse y de ser imaginados que inscribe toda una geografía imaginaria y una geopolítica. América Latina, latinoamericano, latino no son conceptos neutrales que puedan escapar al peso de la historia en la cual han emergido y se han desplegado. Estos conceptos refieren a ubicaciones sociales e históricas a travessadas por la diferencia colonial y la herida colonial que ameritan ser examinadas. Por tanto, nos ocuparemos por un momento de la genealogía de la idea de América Latina desde la inflexión decolonial, particularmente desde las contribuciones de Walter Mignolo.

Naturalización de la imaginación cartográfica

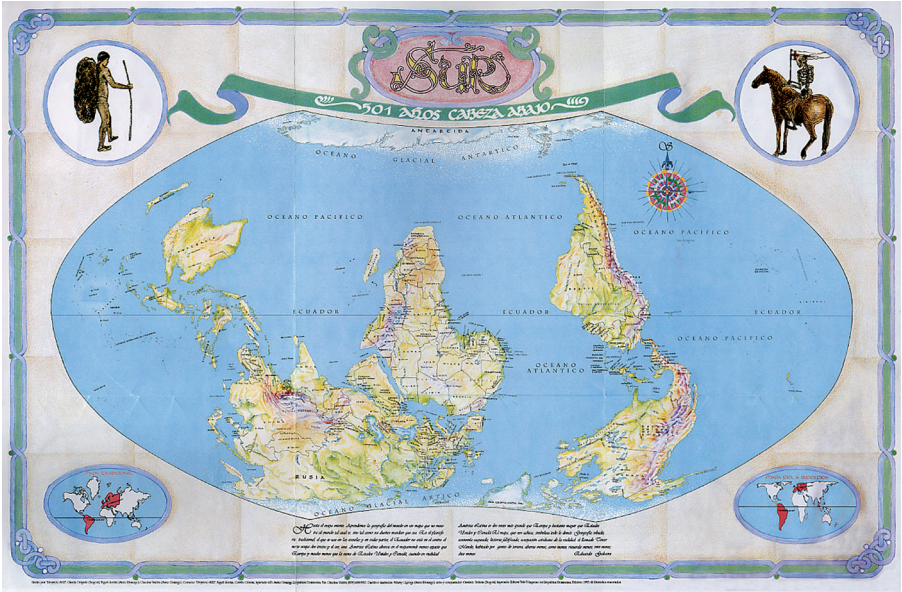
Existen ciertas ideas que hemos naturalizado hasta tal punto que nos es muy difícil comprender cómo nos están troquelando, no sólo el pensamiento sino también nuestras más profundas experiencias y percepciones. Estas son ideas que nos constituyen en tanto son el terreno desde donde pensamos pero sobre las cuales difícilmente reflexionamos, el terreno en el que se hace posible la experiencia y las percepciones pero que damos por sentado.

Una de esas poderosas ideas es la ‘imaginación geográfica’ en donde percibimos el mundo dividido en continentes con una disposición espacial claramente circunscrita y con unos nombres que parecieran estar inscritos en su superficie. América, África, Europa, Asia y

Oceanía aparecen a nuestros ojos como entidades geográficas objetivas y los mapas no son más que su neutral y clara representación mediante técnicas científicas de escalas. Estos mapas tienen una orientación que consideramos ‘natural’.

Algunos mapas sin embargo pueden incomodarnos, al evidenciar lo arbitrario de las formas desde las cuales estamos usualmente representando el mundo. En el mapa que anexamos, que ha sido tomado del libro de Edgardo Lander *La colonialidad del saber*, se problematiza simplemente un aspecto: la orientación convencional de la gran mayoría de los mapas que colocan el norte arriba y el sur abajo. Esto produce el efecto de que se piense que el ‘mapa está al revés’. No obstante, antes que ‘al revés’ lo que produce este mapa es la posibilidad de pensar en la arbitrariedad de la representación convencional y, más aún, la jerarquización que supone una cartografía aparentemente neutral y objetiva. Una digresión en el plano de las orientaciones espaciales. En la región del Pacífico colombiano las poblaciones afrodescendientes consideran que el abajo es hacia el norte y el arriba hacia el sur. Esto se debe a que son las corrientes marinas las que han establecido sus percepciones y prácticas espaciales. Así, desde su perspectiva, el mapa que reproducimos estaría al derecho, mientras que desde una mirada convencional estaría al revés.

Pudiéramos detenernos en examinar cómo las escalas y las posiciones (generalmente Europa en el centro) de los mapas que circulan convencionalmente, inscriben ciertas perspectivas y énfasis que evidencian jerarquizaciones y relaciones de poder en el corazón mismo de la imaginación geográfica. No obstante, como anota Mignolo (2007: 169), esto sería tratar de modificar simplemente los contenidos de la conversación, pero sin tocar realmente los términos y condiciones de la misma. Para intervenir en estos términos y condiciones, sigue argumentando Mignolo, es necesario evidenciar las perspectivas y modalidades de representación de los subalternizados colonizados que han sido invisibilizadas y silenciadas. O, para decirlo en otras palabras, como la naturalización de una racionalidad cartográfica ha obturado otras modalidades de representar el espacio. Sobre esto volveremos más adelante. Por ahora, nos centraremos en el extrañamiento o desnaturalización de las ideas de América, América Latina, Latinoamericano y Latino, siguiendo en esto a Mignolo.



Fuente: Edgardo Lander (2000).

La invención de América y de América Latina

Una estrategia analítica que permite evidenciar cómo hemos naturalizado ciertas ideas como las de América y América Latina, Latinoamericano y Latino consiste en trazar su emergencia y sedimentación. Las Indias Occidentales o América emerge como el nuevo continente en el imaginario europeo años después de que Colón desembarcara por vez primera en el Caribe insular en 1492. O’Gorman, en su conocido libro *La invención de América* ([1958] 2006) cuestiona la simplista narrativa del ‘descubrimiento’ mostrando cómo, al contrario, sólo años después emerge la idea de América o de las Indias Occidentales como el Nuevo Mundo. Este Nuevo Mundo, el cuarto continente, se inscribe en la imaginación geográfica de la época que supone una jerarquización de los continentes a partir de hermenéutica teológica cristiana. Las transformaciones en esta imaginación son examinadas en la primera parte del libro de Mignolo, quien además afirma que: “La idea de ‘América’ no puede comprenderse sin la existencia de una división tripartita del mundo previa al

descubrimiento/invencción del continente, con sus correspondientes connotaciones geopolíticas cristianas” (2007c: 48).

Las nociones de Nuevo Mundo, Indias Occidentales o América no sólo son acuñadas por los europeos, sino que en algún momento de la historia empiezan a reproducir una supuesta anterioridad, centralidad o arrogancia de Europa. Anterioridad, puesto que el Nuevo Mundo lo es con respecto al Viejo Mundo; centralidad, ya que son Indias Occidentales en relación con Europa que se erige como referente espacial; o arrogancia, en tanto América refiere al nombre y en honor a un europeo que encarnaba el saber paradigmático de las nacientes ciencias. En este sentido, Mignolo subraya que “La idea de América, entonces, es una invención europea moderna limitada a la visión que los europeos tenían del mundo y de su propia historia” (2007c: 33).

La idea de América supone una proyección de la imaginación colonial en la cual Europa define la historia, nombra y organiza los espacios y poblaciones. Esta idea no se refiere simplemente a un entidad identificable en el mapa, sino que expresa la perspectiva e intereses europeos: “La ‘idea’ de América no es solo la referencia a un lugar; funciona, sobre todo, a partir del poder y el privilegio de enunciación que permiten convertir una idea inventada en ‘realidad’ (Mignolo 2007c: 171). Al imponerse con la emergencia de la idea de América la imaginación geográfica eurocentrada como expresión de la dominación colonial europea, otras posibles cartografías y modalidades de representación de sus geografías y gentes fueron silenciadas:

[...] América, en tanto el cuarto continente anexo a la cosmología cristiana tripartita, no fue una “realidad objetiva”. Fue, en cambio, una construcción semántica cuyas consecuencias políticas, económicas, epistémicas y éticas surgieron de la obliteración de las conceptualizaciones indígenas de Anahuac, Tawantinsuyo y Abya-Yala, entre otras nociones espaciales (Mignolo 2007c: 171).

El silenciamiento y periferalización de las poblaciones y espacios colonizados en el Nuevo Mundo, fue al mismo tiempo la visibilización y posicionamiento de Europa. Dussel (2000) muestra cómo Europa era una entidad periférica en el sistema-mundo existente en el siglo

XV. No obstante, Europa adquiere centralidad en gran parte con la apropiación del trabajo y las riquezas de las poblaciones y territorios del Nuevo Mundo (es decir, con el nacimiento del sistema mundo moderno).

Por su parte, la idea de América Latina es inventada en la segunda mitad del siglo XIX. Supone la de América, a la que se le agrega la inflexión de Latina. Más de tres siglos después de la invención de la idea de América, y como consecuencia de las transformaciones derivadas de las independencias de España y Portugal, las elites criollas encuentran en la noción de latinidad un referente que les permite establecer unas identificaciones con una supuesta herencia compartida que encontraba en Francia su anclaje paradigmático. Mignolo es enfático en asociar la emergencia de la idea de América Latina al posicionamiento e intereses de los criollos ya en el poder: “[...] ‘*América Latina*’ no es un subcontinente sino el proyecto político de las élites criollo-mestizas” (2007c: 82).

Un proyecto político de las elites criollas en el poder que reclama una especificidad de la latinidad mirando a Francia como referente civilizacional para hermanar a países de descendencia hispana y lusitana en aras de contrarrestar la creciente influencia de los Estados Unidos y sus afanes imperiales en el continente. Inglaterra, por su parte, se beneficiaba comercialmente de este proyecto de latinidad en tanto contrarrestara la creciente demanda de mercados por parte de los Estados Unidos. De ahí que deba entenderse la emergencia de la idea de América Latina en las respuestas de las elites criollas mestizas y blancas descendientes de españoles y portugueses a los reordenamientos y disputas de los poderes imperiales europeos (francés e inglés) y estadounidense en asenso en el siglo XIX. En palabras de Mignolo: “[...] América ‘Latina’ es el proyecto político de las elites criollas —de descendencia europea— que lograron la independencia de España y que, a cambio, contribuyeron a la reorganización de unos ‘imperios sin colonias’, como lo fueron Inglaterra y Francia durante el siglo XIX” (2007c: 202).

La latinidad es un diseño global imaginado e implementado fundamentalmente por Francia que logra interpelar profundamente a las elites criollas de las excolonias españolas y portuguesas. La latinidad

a la que apelaban las elites criollas hispano y lusitano descendientes, significaba un relegamiento (y en muchos casos una negación) de las herencias y presencias de indianidad y africanidad en las poblaciones existentes en sus propios países. El éxito de la idea de América Latina es expresión de relaciones de poder al interior de los países que surgen de los procesos de independencia de España y Portugal, donde las elites criollas se siguieron identificando con Europa y su legado para subalternizar a los sectores poblacionales que por factores de clase, raciales o culturales no correspondían a sus ideales civilizacionales: “El hecho de que fuera la latinidad, y no la indianidad y africanidad, la que se impusiera como el nombre del subcontinente tiene simplemente que ver con la circunstancia que quienes contaron la historia eran descendientes de europeos y se identificaron con el sur de Europa y fundamentalmente con Francia” (Mignolo 2007c: 205).

En suma, como lo argumenta Mignolo en un reciente artículo en respuesta a las reseñas y recibimientos de su libro, el origen y la operación de la idea de América Latina debe ser entendida como un diseño global que abarca diferentes esferas de la vida social:

[...] la idea de América Latina es una idea que tiene como horizonte imperial el control de la economía y la autoridad (en el que entraba el conflicto de intereses imperiales de Francia frente a EE.UU.), el control del conocimiento, de la subjetividad de los sujetos coloniales, del género y la sexualidad mediante el modelo de familia cristiana-colonial terrateniente y burguesa y de la normatividad sexual. (Mignolo 2009: 257; énfasis en el original).

Para Mignolo este diseño global encarnado por la idea de América Latina se transforma en las últimas décadas con la consolidación de movimientos indígenas y afrodescendientes en algunos países de la región, así como los gobiernos como los de Evo, Chávez, Lula y Correa. Esto no solo ha empoderado a sectores poblacionales que habían estado relegados en los proyectos de nación articulados por las elites criollas hispano y lusitano descendientes, sino que también ha permitido una resignificación de las nociones de lo latino y la latinidad (como en afrolatinos). Una especie de optimismo de estar ante transformaciones epocales que no se comprenden con un simple giro a la izquierda, es lo que para Mignolo está en juego: “En la medida en que indígenas y afros ya no puedan ser contenidos y silenciados,

los latinos (aquí me refiero a la población de descendencia europea y latina en América del Sur) tampoco podrán mantener su privilegio sobre aquellos, ‘integrándolos’ generosamente en sus formas de vivir, de pensar, de sentir y de concebir el futuro” (2007c: 204).

7. La colonialidad del ser y la interculturalidad

En capítulos anteriores nos detuvimos en los conceptos de colonialidad del poder y el de colonialidad del saber. Sobre el primero argumentamos que se entendía como un patrón de poder global de relaciones de dominación, explotación y conflicto en torno al trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad al seno del surgimiento y reproducción del sistema capitalista. Del segundo afirmamos que se podía entender como la dimensión epistémica de la colonialidad del poder, expresada en el establecimiento de unas jerarquizaciones de las modalidades de producción de conocimiento en las cuales la filosofía y la ciencia occidentales operan como los paradigmas que subalternizan otras modalidades de conocimiento.

En este capítulo nos centraremos primero en el tratamiento que en el marco de la inflexión decolonial se ha dado a la dimensión ontológica de la colonialidad; para ello nos ocuparemos del concepto de colonialidad del ser, que ha sido elaborado en los últimos años por el filósofo puertorriqueño, formado y radicado en los Estados Unidos, Nelson Maldonado-Torres. Pasaremos de ahí a la discusión sobre paradigma otro e interculturalidad, siendo estos dos conceptos claves para comprender la dimensión política del proyecto de la comunidad de argumentación de la inflexión decolonial. El paradigma otro corresponde principalmente a las elaboraciones de Walter D. Mignolo, quien lo propone como una alternativa otra al pensamiento eurocéntrico, resaltando la situacionalidad del conocimiento en su relación con la opción decolonial. El examen del concepto de

interculturalidad estará centrado en los planteamientos de Catherine Walsh que ha sido quien más atención le ha dedicado a profundizar este nodal aspecto de la inflexión decolonial. Cerramos el capítulo con unas reflexiones en torno a algunos paralelismos entre diferencia colonial e interculturalidad.

Colonialidad del ser

De manera general, podemos afirmar que la colonialidad del ser refiere a la *dimensión ontológica* de la colonialidad del poder, esto es, la experiencia vivida del sistema mundo moderno/colonial en el que se inferioriza deshumanizando total o parcialmente a determinadas poblaciones, apareciendo otras como la expresión misma de la humanidad. Al igual que la categoría de colonialidad del saber, la de colonialidad del ser es una elaboración de las implicaciones en una dimensión concreta de la categoría de colonialidad del poder. Por tanto, esta última opera como el núcleo argumental desde el cual se despliegan las elaboraciones en torno a esta categoría en la inflexión decolonial.

Aunque Maldonado-Torres ha sido quien más esfuerzos ha dedicado a la elaboración de este concepto, es inicialmente Walter Dignolo quien explícitamente da las primeras puntadas. Obviamente, estas puntadas son el resultado de las conversaciones que los participantes de la naciente colectividad de argumentación adelantaban a comienzos de la década de dos mil. Muchas de estas conversaciones giraban en torno a exploraciones sobre las implicaciones y posibles elaboraciones del concepto de colonialidad del poder propuesto por Aníbal Quijano, así como de una apropiación de ciertos planteamientos del Enrique Dussel.

En la introducción a una compilación publicada por Dignolo en 2001 se puede hallar una de las más tempranas referencias a la noción de colonialidad del ser. Allí, Dignolo vincula esta noción con la de exterioridad, propuesta por Dussel:

[...] la “exterioridad” (no precisamente el “afuera”) es exterioridad en la Totalidad del Ser, marcado por y en la historia europea de Europa [...] En tanto que la “exterioridad” que introduce Dussel

[...] es una exterioridad del Ser (ontológica y dialógicamente conceptualizada) que introduce con la colonialidad, la cara oculta de la modernidad. Esto es, una exterioridad que comienza a construirse *a partir de la historia europea de Asia, África y América Latina*. Esa exterioridad (que no es un afuera puesto que fue construida desde el lugar de enunciación que se afirmó a sí mismo como punto de referencia) es la que sostiene la *colonialidad del ser* que la reflexión de Dussel des-cubrió, cuyo presupuesto conceptual ya no es el Ser concebido bajo el presupuesto del Hombre blanco, europeo y postrenacentista [...] (Mignolo 2001b: 30; énfasis en el original).

Vale la pena resaltar varios aspectos presentes en este fragmento del texto de Mignolo, que son esenciales para comprender la noción de colonialidad del ser. Primero, la idea de ‘exterioridad’, no como un afuera absoluto, sino como un ámbito co-constituido de lo que podríamos denominar una ‘interioridad-rechazada de la modernidad’ o, en palabras de Dussel, de la Totalidad del Ser. Segundo, la idea de que el Ser aparece encarnado por el “Hombre blanco, europeo y postrenacentista”, esto es, por dimensiones racializadas, engenerizadas y geosituadas que marcaran cuerpos y subjetividades específicas de las experiencias vividas por unas poblaciones. Finalmente, la exterioridad como referente de una ontología al margen y en silencio de la historia europea tomada como paradigma. Cada uno de estos aspectos será retomado por Maldonado-Torres en su elaboración del concepto, como iremos viendo.

Para el 2003 el concepto ya se había consolidado en la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial y se lo reconocía, junto con el de colonialidad del saber, como componente de lo que podríamos denominar la trilogía del poder de la colonialidad (lo político-poder, epistémico y ontológico). En el artículo citado en varias ocasiones a lo largo de este libro, Arturo Escobar destina un aparte para definir la colonialidad del ser, concepto que atribuye a Maldonado-Torres, en los siguientes términos:

Colonialidad del ser (más recientemente sugerido por Nelson Maldonado-Torres en las discusiones grupales) como la dimensión ontológica de la colonialidad en ambos lados del encuentro. Basado en Levinas, Dussel y Fanon, la colonialidad del ser apunta hacia el “exceso ontológico” que ocurre cuando

seres particulares imponen sobre otros y, más allá de esto, la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro [...] (Escobar 2003: 62).

Como punto de partida podemos argumentar que la colonialidad del ser refiere a los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida de los subalternos coloniales, pero también en los sectores dominantes. En palabras de Maldonado-Torres: “El surgimiento del concepto ‘colonialidad del ser’ responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos” (2007a: 130). Estos efectos atraviesan la constitución ontológica (el ser en el mundo) tanto de quienes se encuentran del lado de la diferencia colonial como de quienes se sitúan del lado del colonizador. La colonialidad del ser no sólo afecta a quienes son inferiorizados, deshumanizados, sino también a quienes se imaginan a sí mismos como superiores y encarnando el paradigma de humanidad. Así, podemos afirmar que la inferiorización del subalternizado colonial, que en su punto extremo aparece como deshumanización, es una de las características de la colonialidad del ser. Sobre esto volveremos más adelante, una vez explicitemos el fundamento filosófico de la argumentación de Maldonado-Torres de la colonialidad del ser.

El *detour* por la ontología

A grandes rasgos, el camino que escoge Maldonado-Torres para argumentar la colonialidad del ser empieza con una exposición de la noción de ontología en Heidegger, para luego pasar a la crítica que de ésta hace Levinas. El siguiente paso es abordar la complementación que hace Dussel a la crítica de Levinas, para finalmente articular los aportes de Dussel y los planteamientos derivados de la obra de Fanon y Du Bois. Veamos estos pasos de forma sintética.⁴⁸

48 Es importante indicar que, debido a los propósitos de este libro, nos limitaremos a intentar seguir lo más adecuadamente posible la interpretación de Maldonado-Torres, sin adentrarnos en precisiones o discusiones de sus postulados sobre los filósofos en cuestión.

Heidegger sustenta cómo la ontología es la filosofía primera, esto es, el fundamento y condición de posibilidad de toda filosofía. La ontología refiere al ser, o más precisamente, al “ser ahí”: “*Dasein* es simplemente el ser que está ahí. Para él, la ontología fundamental necesita elucidar el significado de “ser ahí” y, a través de eso, articular ideas sobre el ser mismo” (Maldonado-Torres 2007a: 142). Ahora bien, en la lectura de Maldonado-Torres, los planteamientos de Heidegger sobre la ontología como filosofía primera se siguen en un argumento que en últimas legitima el nazismo, el cual se consolidaba por aquellos años y al cual Heidegger recibió con entusiasmo. Siguiendo en esta crítica a Levinas, Maldonado-Torres muestra cómo esta legitimación se deriva de los planteamientos de Heidegger sobre la muerte como factor individualizador singular (nadie puede ser reemplazado en la propia muerte) que instaura las condiciones de posibilidad de la autenticidad propia y la noción de “El uno” que es encarnado en el líder como el factor autenticidad del colectivo. Levinas puso en evidencia cómo en la filosofía de Heidegger se establece una relación esencial entre la ontología y el poder, no como un elemento accidental sino como inmanente a su filosofía: “La ontología heideggereana se le aparecía a Levinas como una filosofía del poder” (2007a: 129).

Para Levinas, entonces, el punto de partida de toda filosofía no es la ontología heideggereana, sino el reconocimiento de la relación entre un yo y un otro, es decir, la ética es el fundamento de la filosofía: “[...] el comienzo del filosofar no consta en el encuentro entre sujeto y objeto sino en la ética, entendida como relación fundamental entre un yo y otro” (Maldonado-Torres 2007a: 128). Con respecto a la problemática que nos interesa, la contribución de Levinas consiste en indicar implicaciones de la existencia del otro como fundamento de la labor filosófica.

Inspirado en el trabajo de Levinas, Dussel elabora su filosofía de la liberación situando geopolíticamente a este otro, es decir, haciendo evidente “[...] la conexión entre el Ser y la historia de las empresas coloniales [...]” (2007a: 128). En esta línea de argumentación, la relevancia de Dussel para la elaboración de la noción de colonialidad del ser consiste en que sitúa al Ser en la historia concreta de la emergencia y consolidación del sistema mundo asociado a la

expansión colonialista europea, donde los centros y las periferias establecen experiencias vividas radicalmente diferentes. Con respecto a esta expansión colonialista, Dussel introduce una reflexión sobre la actitud del conquistador que produce una inusitada subjetividad, con el concepto de *ego conquiro*.

Este *ego conquiro* no sólo precede, sino que también se establece como condición de posibilidad histórica del *ego cogito* cartesiano. Es la consolidación de esta subjetividad y la gestación de una individualidad como experiencia vivida del conquistador, lo que le permite a Dussel hablar de la primera modernidad (que sería asociada a los siglos XVI y XVII y a la predominancia de España y Portugal). Maldonado-Torres conecta la noción de *ego conquiro* con la “no ética de la guerra” asociada a la expansión colonialista europea. Esta no ética de la guerra de conquista se introduce inicialmente como una excepcionalidad: el poder matar, robar y reducir a los otros sujetos de la empresa conquistadora. No obstante, la excepcionalidad se hace hábito, se naturaliza y los argumentos esgrimidos para conquistar al otro se desplazan para explicar al otro, para atribuirle unas características immanentes. Es en este punto donde se inserta el racismo, en la deshumanización del otro reducido por la conquista. Sobre esto volveremos más adelante.

Aunque sin recurrir explícitamente la noción de colonialidad del ser, se puede afirmar que Dussel ofrece unos insumos conceptuales cruciales para que esta noción sea planteada por Mignolo, primero, y Maldonado-Torres después. Sobre estas bases, Maldonado-Torres retoma algunos planteamientos de Fanon sobre los condenados (*damnés*) de la tierra, puntualizando en el plano de la racialización e inferiorización de los subalternos coloniales, algo que había permanecido aún muy general en el argumento de Dussel y que había estado ausente en Heidegger: “Si Dussel aclara la dimensión histórica de la colonialidad del ser, Fanon articula las expresiones existenciales de la colonialidad, en relación con la experiencia racial y, en parte también, con la experiencia de diferencia de género” (2007a: 130).

Fanon permite introducir la experiencia vivida del negro (y otros subalternos coloniales) en el análisis, para visibilizar y poder comprender la colonialidad del ser: “El negro, la gente de color y el

colonizado se convierten en los puntos de partida radicales para cualquier reflexión sobre la colonialidad del ser” (Maldonado-Torres 2007a: 146). El negro en particular y los colonizados en general (esto es, toda la gama de los subalternos coloniales) son, para Fanon, los condenados (*damnés*) de la tierra. Esto los sitúa en una experiencia vivida de miseria y muerte agenciada por el colonialismo que los condena a una proverbial deshumanización. Así, su existencia individual y en ocasiones la de colectividades enteras, es dispensable en la reproducción de las relaciones de dominación.

Esta experiencia vivida desde la subalternidad colonial (desde la diferencia colonial), es el fundamento para que Maldonado-Torres indique que: “El condenado es para la colonialidad del ser lo que el *Dasein* es para la ontología fundamental [...]” (2007a: 146). Es decir, lo que es el *dasein* (el ser ahí) como fundamento de la filosofía primera en Heidegger, lo es el *damné* para la inflexión decolonial. Pero no es sólo fundamento para la inflexión decolonial, sino crítica a la ontología fundamental de Heidegger puesto que el *damné* es una ausencia que constituye al ser ahí: “El condenado (*damné*) es para el *Dasein* (ser-ahí) europeo un ser que ‘no está ahí’. Estos conceptos no son independientes el uno del otro. Por esto la ausencia de una reflexión sobre la colonialidad lleva a que las ideas sobre el *Dasein* se hagan a costa del olvido del condenado y de la colonialidad del ser” (2007a: 146).

Finalmente, estas elaboraciones le permiten a Maldonado-Torres (2007a: 146) establecer tres tipos de diferencias del ser: (1) la diferencia trans-ontológica, es decir, la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser; (2) la diferencia ontológica, esto es, la diferencia entre el ser y los entes (la que establece Heidegger); y (3) la diferencia ontológica colonial o sub-ontológica, es decir, la que se establece entre el ser y lo que está debajo del ser (el cual está marcado como dispensable).

La noción de *diferencia ontológica colonial*, sería aquella dimensión específica de la diferencia colonial que es producto de la colonialidad del ser. Las otras dos dimensiones que producen la diferencia colonial serían la colonialidad del poder y la colonialidad del saber. Según Maldonado Torres,

[...] uno podría decir que hay dos aspectos de la diferencia colonial (epistémico y ontológico) y que ambos están relacionados con el poder (explotación, dominación y control). En resumen, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial se refiere a la colonialidad del ser en una forma similar a como la diferencia epistémica colonial se relaciona con la colonialidad del saber. La diferencia colonial, de forma general, es, entonces, el producto de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La diferencia ontológica colonial es, más específicamente, el producto de la colonialidad del ser (Maldonado-Torres 2007a: 147).

En este punto podemos introducir los términos de opción decolonial y herida colonial, sugeridos por Mignolo, ya que se relacionan con la dimensión ontológica de la colonialidad y nos ayudan a pensar la interculturalidad.

Opción decolonial y herida colonial

Por *opción decolonial* Mignolo (2007c: 213) entiende: (1) una analítica y una visión de futuro, es decir, una comprensión del presente y una formulación del porvenir. (2) La confluencia de múltiples proyectos políticos que son críticos del eurocentrismo (el cual se encuentra formulado en concepciones cristianas, liberales o marxistas). (3) Estos proyectos políticos críticos provienen de naciones indígenas, poblaciones afrodescendientes, sectores mestizos e inmigrantes de América del Sur, y de la población latina en los Estados Unidos. (4) Una intervención muy diferente a un simple giro a la izquierda. En este sentido, la opción decolonial puede ser considerada como “[...] la *diferencia* frente a la expansión del pensamiento monotípico eurocentrado en su diversidad (cristiana, liberal, marxista) (Mignolo 2007c: 214).

Por su parte, la *herida colonial* refiere a la huella dejada por el dolor derivado de las experiencias vividas de los condenados de la tierra, de los *damnés*. Son experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispensación y muerte. La herida colonial, que enrostra a la arrogancia imperial, las experiencias y subjetividades de los *damnés*, deviene en condición de posibilidad de una perspectiva donde la “[...] pluriversalidad de paradigmas

[...] no pueden ser absorbidos por la historia lineal del pensamiento occidental” (Mignolo 2007c: 176).

Este es el anclaje de la descolonización epistémica y ontológica:

[...] la descolonización del conocimiento y el ser (y principalmente, de la política y la economía) no puede pensarse ni implementarse desde otra perspectiva que la de los *damnés* [...] es decir, desde la perspectiva –surgida después de años de padecimiento de injusticias, desigualdades, explotación y humillaciones del mundo moderno/colonial, y por el dolor de la herida colonial—de otro mundo donde la creatividad y el interés por los seres humanos y la celebración de la vida estarán por encima del éxito individual y la meritocracia, de la acumulación de dinero y de significado [...] (Mignolo 2007c: 176).

Esto no significa, sin embargo, que haya que suprimir de un tajo y en bloque autores y conceptos que no sean derivados de la perspectiva de los *damnés*: “Las Casas y Marx son necesarios, pero están lejos de ser suficientes. Deberían complementarse con Guaman Poma, Fanon y Anzaldúa y los cimientos críticos deberían desplazarse” (Mignolo 2007c: 176). Necesarios, pero insuficientes: he ahí las que se considera como condiciones de posibilidad de un pensamiento crítico no eurocentrado.

El paradigma otro y el pensamiento fronterizo

Paradigma otro es un concepto al que Mignolo presta particular atención en el prefacio de la traducción al castellano de su libro *Historias locales-diseños globales*. Este paradigma tiene como rasgo característico el de estar troquelado por una multiplicidad de experiencias e historias marcadas por la colonialidad. Por tanto, el paradigma otro se identifica por el punto de encuentro o conector, la colonialidad (Mignolo 2003: 24). Ahora bien, la colonialidad no es un conector temático, no es un objeto del que habrían de dar cuenta los análisis construidos desde el paradigma otro. La colonialidad sería más bien un ‘lugar’, político y epistémico a la vez, desde el cual se piensa; por eso, afirma Mignolo: “El ‘paradigma otro’ al que me estoy refiriendo tiene esto en común: pensar a partir y desde la diferencia colonial. No transformar la diferencia colonial en un ‘objeto de estudio’ estudiado

desde la perspectiva epistémica de la modernidad, sino pensar desde el dolor de la diferencia colonial [...]” (2003: 27).

Este lugar es uno al que se le ha negado potencial epistémico y no se le reconoce alcance global: “Un ‘paradigma otro’ [...] emerge, en su diversidad, [...] en/desde las historias locales a las que le fueron negadas potencial epistémico y, en el mejor de los casos, fueron reconocidas como ‘conocimiento local’ o localizado [...]” (2003: 22). No obstante, este paradigma otro no surge sólo de la subalternidad colonial, sino también de la subalternidad imperial; en un pasaje del prefacio Mignolo amplía el lugar de articulación del paradigma otro a la diferencia imperial: “Un paradigma otro’ que surge en las zonas tanto de subalternidad colonial (África, Asia meridional, América Latina) como de subalternidad imperial (el sur de Europa)” (2003: 58). La subalternidad imperial como fuente del paradigma otro se afincaría en historias y experiencias del borramiento y la exclusión epistémica distintas a las de los subalternos coloniales, pero con un potencial de subversión de los paradigmas modernos (o anti-modernos como el de la postmodernidad) convencionales y dominantes. La condición de negación es compartida por la subalternidad imperial y la colonial, aunque obviamente no en los mismos términos ni con las mismas consecuencias. No obstante es esa condición compartida la que le permite a Mignolo establecer su relación con el paradigma otro: “El ‘paradigma otro’ [...] se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro” (2003: 20).

Mignolo distingue entre paradigma otro y otro paradigma. Un otro o nuevo paradigma sería simplemente uno más que se añade, el último en llegar, siguiendo la lógica de todos los anteriores. La postmodernidad sería un nuevo paradigma que no problematiza realmente los términos de la conversación que sí son cuestionados desde el paradigma otro. Este paradigma otro implica la construcción de “[...] un pensamiento crítico que parte de las historias y experiencias marcadas por la colonialidad y no por la modernidad [...]” (Walsh 2005: 21). Parafraseando a Mignolo, el paradigma otro constituye un pensamiento crítico que piensa los conceptos desde los que se piensa y dibuja las genealogías de los olvidos de las condiciones geopolíticas

de tales conceptos. Es un pensamiento doblemente crítico, desde las márgenes de los ‘desheredados de la modernidad’. El paradigma otro implica, por tanto, una dimensión epistémica que, a su vez, supone una geopolítica; en la configuración de un paradigma otro, epistemología y geopolítica se encuentran profundamente imbricadas desde los subalternos coloniales (diferencia colonial) o los subalternos imperiales (diferencia imperial):

Es esta cara oculta de la modernidad la que mejor contribuirá a la formación de “una epistemología otra”. Con ello no quiero decir sino que esas “epistemologías otras”, formadoras de paradigmas otros, están construyéndose, geopolíticamente, desde la experiencia y la toma de conciencia de la diferencia colonial [y, cabría añadir, desde la subalternidad imperial] (Mignolo 2003: 35).

Finalmente, antes que un proyecto *universal* que se impondría a todo el mundo, el paradigma otro se plantea como una *diversalidad* (o, para ser más precisos, como una pluri-versalidad). Su hegemonía no es la de un diseño global de un abstracto uni-versal, sino la hegemonía utópica de la pluri-versalidad: “La hegemonía de un ‘paradigma otro’ será utopísticamente la hegemonía de la diversidad, esto es, de la ‘diversidad como proyecto universal’ [...] y no ya un ‘nuevo universal abstracto’” (Mignolo 2003: 20). El paradigma otro es pensamiento crítico que deviene en fuente de imaginación de futuros pluriversos.

“Un paradigma otro’ es la expresión que convoca diferentes proyectos de la modernidad/colonialidad unidos por un tipo de pensamiento que aquí describo como pensamiento fronterizo” (Mignolo 2003: 50). La noción de *pensamiento fronterizo* refiere a los lugares y perspectivas desde donde se articula pensamiento, y a cómo ese lugar es uno que ha sido geohistóricamente producido en el marco del sistema mundo moderno/colonial: “La idea de pensamiento fronterizo surgió para identificar el potencial de un pensamiento que surge desde la subalternidad colonial” (Mignolo 2003: 50).

Es esta noción de lugar desde donde se piensa o, mejor, el lugar del pensamiento, lo que define la noción de locus de enunciación. Este es un lugar entendido en términos del sistema mundo, de diferencia colonial e imperial, es decir, en términos de geopolítica: el “[...] locus

de enunciación [...] muestra la necesidad de pensar el conocimiento como geopolítica [...]” (2003: 21).

Estos lugares de enunciación generan políticas de conocimiento. Ahora bien, la corpo y geo política de conocimiento deben ser entendidas en un doble sentido: tanto *desde dónde* se produce el conocimiento como por la *perspectiva* que se asume. Desde dónde refiere a lugar de pensamiento, la perspectiva refiere a posición asumida. En palabras de Mignolo: “Lo que importa es que [...] la misma *perspectiva* puede asumirse desde distintos lugares de enunciación (epistémicos) [...] Distingo aquí ‘lugar de enunciación’ de ‘perspectiva’. La distinción es semejante a la que introdujo el pensamiento crítico feminista entre *standpoint epistemology* (‘lugar de enunciación’) y ‘perspectiva” (2003: 28). Si el desde dónde (el lugar de enunciación) se corresponde con la perspectiva (la posición asumida) desde la diferencia colonial, tenemos un pensamiento fronterizo fuerte. Por otra parte, si el lugar de enunciación no es el de la diferencia colonial, pero hay una posición asumida que se identifica con la subalternidad colonial entonces se habla de pensamiento fronterizo débil (el ejemplo de Marx o de las Casas es el que trae Mignolo). Esta distinción es vital, ya que como abordaremos más adelante muchas confusiones podrían derivarse de suponer que la inflexión decolonial plantea que del locus de enunciación (del lugar social o de la ontología) se deriva mecánicamente la posición epistémica o política.

El pensamiento fronterizo es posible por la diferencia colonial: “El ‘pensamiento fronterizo’ sería precisamente el de los desheredados de la modernidad; aquellos para quienes sus experiencias y sus memorias corresponden a la otra mitad de la modernidad, esto es, a la colonialidad” (2003: 27). Y de manera más contundente aún: “El ‘pensamiento fronterizo’ fuerte surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía [...]” (Mignolo 2003: 28). Pero hay que agregar que no sólo de la diferencia colonial puede derivarse el pensamiento fronterizo, sino también de quienes se identifican con la perspectiva de subalternidad colonial: esa diferencia es conceptualizada por Mignolo como pensamiento fronterizo fuerte y pensamiento fronterizo débil. Hay un tipo de pensamiento fronterizo, el fuerte,

que “[...] no es producto del dolor y de la furia de los desheredados mismos, sino de quienes no siendo desheredados toman la *perspectiva* de estos” (Mignolo 2003: 28). Por tanto, el pensamiento fronterizo se articula desde la subalternidad colonial (pensamiento fronterizo fuerte) o desde la identificación con la perspectiva de la subalternidad colonial por parte de quienes no están en el lugar de la subalternidad (pensamiento fronterizo débil). Ahora bien, en términos de lo político ambos tipos de pensamientos se hacen necesarios “[...] para conseguir transformaciones sociales efectivas. El uno sin el otro es, en última instancia, *políticamente débil*” (2003: 28).

En tanto el pensamiento fronterizo surge desde una exterioridad constitutiva (no una exterioridad absoluta o un afuera absoluto) del sistema mundo moderno/colonial, se puede llevar a cabo una crítica de la modernidad que no se puede confundir con fundamentalismo antimoderno: “El pensamiento fronterizo no es un fundamentalismo antimoderno. Es una respuesta decolonial transmoderna de lo subalterno a la modernidad eurocéntrica” (Grosfoguel 2006: 39).

Es la combinación de lugar de enunciación y perspectiva lo que hace que el pensamiento fronterizo sea la fuente del *cosmopolitismo crítico*. Este cosmopolitismo es una crítica desde la experiencia de la colonialidad (ya sea como lugar o como perspectiva) a la experiencia de la modernidad. Por tanto, el cosmopolitismo crítico es una intervención epistémica y política para la descolonización del saber (hacer que irrumpen los saberes que han sido subordinados y silenciados por la jerarquía de conocimiento moderna de identificación de que el conocimiento es igual al saber experto y científico), pero también para la descolonización de los diseños totalitarios de carácter universalista (descentrándolos en un proyecto pluriversal, es decir, “un mundo donde muchos mundos sean posibles”):

Es desde la geopolítica del conocimiento de esta exterioridad relativa, o estos márgenes, que surge el “pensamiento fronterizo crítico” como una crítica a la modernidad hacia un mundo transmoderno pluriversal [...] de proyectos ético-políticos múltiples y diversos en los que podría existir un diálogo y una comunicación horizontales reales entre todos los pueblos del mundo (Grosfoguel 2006: 41).

Interculturalidad

Como anotábamos al comienzo del capítulo, el concepto de interculturalidad ha sido elaborado principalmente por Catherine Walsh, el cual ha estado asociado a su trabajo durante la última década no sólo desde la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito y su doctorado de estudios culturales latinoamericanos, sino también a su participación en el proceso de definición de la nueva constitución en el Ecuador y de interlocución con el movimiento indígena en Bolivia. Su último libro *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época* es testimonio y resultado de este trabajo.

Para comenzar es conveniente ubicar, así sea parcialmente, la trayectoria del debate propuesto por Walsh. Al revisar la producción académica de la autora, encontramos que una parte importante de su conceptualización sobre interculturalidad se ha orientado al análisis de las implicaciones políticas de la emergencia contemporánea de los discursos sobre la diversidad cultural, sus usos sociales, académicos y políticos, y su institucionalización en las políticas de estado y de organismos multilaterales (cfr. Walsh 2000b, 2001, 2002a, 2004). De manera más reciente, dicho concepto hace énfasis en su dimensión como propuesta política y epistémica alternativa frente a las implicaciones de la colonialidad.

Históricamente el concepto ha sido empleado con sentidos muy diversos, relacionado con debates sobre comunicación, ciudadanía, filosofía y educación, entre otros. En el caso de la educación, las tradiciones más fuertes en cuanto a la elaboración de la interculturalidad las encontramos en España y América Latina; en el primer caso como estrategia de ‘inclusión’ de migrantes a través del sistema educativo y, en el segundo, como estrategia educativa para poblaciones indígenas, y en menor medida afrodescendientes. Es en este campo en el que Walsh realizó sus primeras elaboraciones del concepto, aunque también ligó dichas elaboraciones a debates más amplios, sobre todo en relación con los procesos de cambio institucional en América Latina en la década de los noventa, en las que reflexiona sobre temas como las políticas de estado y el pluralismo jurídico.

En un primer momento, la autora centró su interés en las dimensiones pedagógicas de la interculturalidad y en los significados que ella tendría en la construcción de proyectos educativos y sociedades interculturales. Posteriormente, incorpora en el análisis las políticas de estado a nivel nacional y las políticas transnacionales de organismos multilaterales. En este proceso de elaboración, le otorgó un lugar destacado a las disputas entre los diversos proyectos agenciados por los estados, los organismos multilaterales y las organizaciones sociales, llamando la atención sobre la manera cómo dichos proyectos en disputa encarnan distintas formas de entender lo social y las relaciones históricas entre grupos humanos de distintas tradiciones culturales. Además, resaltó el uso que cada uno de estos actores hace de nociones como pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad.

Walsh entiende que el capitalismo a escala global encuentra en el multiculturalismo una estrategia más de expansión, apoyada por organismos multilaterales que mantienen una política de doble cara: por un lado ‘apoyan’ proyectos de las organizaciones sociales que buscan proyectos alternativos de sociedad y, por el otro, apoyan el modelo neoliberal y sus estrategias de desarrollo agenciadas desde los estados nacionales (Walsh 2000b: 4).⁴⁹ Lo mismo sucede con empresas locales y transnacionales, que logran legitimar sus proyectos económicos de expansión mediante estrategias de diálogo, concertación y consulta, en gran medida sustentados en estrategias de ‘respeto y valoración’ de la diversidad cultural (Walsh 2000b: 4).

En este sentido, el problema no es de orden jurídico o institucional estatal, al menos no exclusivamente; mientras los desarrollos constitucionales no encuentran ni la voluntad ni los recursos para ser llevados a la práctica, el discurso de la multiculturalidad sigue vigente a muy bajo costo y el giro multiculturalista contribuye a afianzar la idea de fortalecimiento democrático sin que los problemas estructurales se vean resueltos. “Parte del problema es que a pesar de la incorporación de la diversidad, los nuevos proyectos aún están ‘atrapados en viejos conceptos’ y no existe una real voluntad política

49 Las citas correspondientes a este texto (2000b), provienen de una copia en magnético, por lo que su numeración no corresponde con el original publicado.

no sólo para reconocer la multiculturalidad sino para arbitrar las medidas pertinentes en términos de que ésta tenga posibilidades reales de desarrollo” (Walsh 2000b:8). En consecuencia, lo que está en disputa no es sólo la construcción de nuevas políticas estatales para el tratamiento ‘adecuado’ de la diversidad cultural, sino las formas mismas de entender el lugar y las posibilidades de conocer e intervenir en el mundo por parte de sectores de la sociedad históricamente subalternizados.

Para la autora, los sentidos de la interculturalidad en el proyecto indígena (posteriormente también afrodescendiente) y en el proyecto del multiculturalismo neoliberal son claramente divergentes. La interculturalidad constituye un proyecto que cuestiona los diversos multiculturalismos puesto que considera que se quedan en la búsqueda de una especie de reconocimiento y de celebración banalizante de la diferencia cultural, por parte de una entidad o lugar que se imagina por fuera de los particularismos en tanto se supone como universal. De ahí que:

Más que apelar a una tolerancia del otro, la interculturalidad [...] busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes: una interacción que reconoce y parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder y de las condiciones institucionales para que el “otro” pueda ser como sujeto con identidad, diferencia y agencia [...] se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas (Walsh 2002b: 205).

La interculturalidad no se circunscribe al reconocimiento por parte de un estado o una sociedad nacional de unos particularismos culturalistas. La interculturalidad se inscribe en otro registro, en uno que “[...] tiene una connotación [...] contra-hegemónica y de transformación tanto de las relaciones sociales entre los diversos sectores que constituyen al país, como de las estructuras e instituciones públicas” (Walsh 2001: 134). En el plano epistemológico la interculturalidad apunta a revertir los mecanismos que han subalternizado ciertos conocimientos marcándolos como folclore o étnicos en nombre de un conocimiento que se asume como universal.

Por tanto, “[...] la interculturalidad no es solo el ‘estar’ juntos sino el aceptar la diversidad del ‘ser’ en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, perspectiva, etc.” (Mignolo, en Walsh 2002c: 25). En este sentido, la interculturalidad busca la pluri-versalidad antes que la uni-versalidad teniendo en consideración las múltiples relaciones de poder que posicionan globalmente unos particulares naturalizándolos como ‘universales’. Una pluri-versalidad que asume seriamente las problemáticas de la diferencia y la historicidad de la misma. “Emerge así un pensamiento en y de la diferencia colonial que postula la diversalidad (la diferencia epistémica como proyecto universal) y ya no la búsqueda de nuevos universales abstractos de derecha o izquierda [...]” (Mignolo 2001b: 18).

Lastensionesentrelosproyectosinterculturalesdelasorganizaciones sociales indígenas y afrodescendientes y los intentos de apropiación de dichos proyectos por parte de instituciones nacionales (de estado) y transnacionales (organismos multilaterales), ponen en evidencia que tanto la forma de entender los problemas como los proyectos que buscan transformarlos son objeto de disputa. Sin embargo, los análisis propuestos en términos de conflicto entre las organizaciones sociales y el estado, y limitados a sus expresiones en el presente, son insuficientes para comprender las dimensiones históricas del problema, además de su complejidad.

Es así que Walsh introduce una fuerte crítica a las concepciones tradicionales de interculturalidad que le permite dar mayor centralidad a la dimensión histórica y las relaciones de poder. De esta manera toma distancia frente a las propuestas de corte multiculturalista, que “[...] conciben a la interculturalidad como un asunto de voluntad personal; no como un problema enraizado en relaciones de poder” (Walsh 2002a: 6).⁵⁰ Por tanto, subraya:

Más que un concepto de interrelación o comunicación (como típicamente suele entenderse en el contexto europeo), la interculturalidad en esta región del mundo, significa potencia e indica procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas, y poderes sociales “otros”; una forma “otra”

50 Las citas de este texto (2002a) corresponde a una copia magnética, por lo que la numeración de páginas no corresponde con el original publicado.

de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad (Walsh 2006: 35).

En este mismo sentido, la puesta del debate en perspectiva de la *colonialidad del poder*, introduce la dimensión del poder y el saber a escala del sistema mundial moderno, problematizando algunos de los discursos y prácticas más tradicionales acerca de la interculturalidad cuyos análisis se ubican todavía en los planos nacionales-estatales exclusivamente. Además, introduce la noción de *diferencia colonial* que, como vimos en un capítulo anterior, “[...] consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (Mignolo 2003: 39), llamando la atención sobre la construcción geohistórica del conocimiento y la importancia del locus de enunciación.

Desde esta nueva perspectiva, la interculturalidad se presenta como un proyecto que tiene su origen y sentido en los sujetos subalternos que logran desafiar la colonialidad del poder; algo a lo que Walsh parece otorgar un lugar de vital importancia y que se refleja en proyectos como la *Amawtay Wasi* (Universidad Intercultural Indígena de la CONAIE en Ecuador) y en otros proyectos de organizaciones sociales en países de la región. Dichos proyectos, al posicionarse desde un lugar ‘propio’, establecen los términos de la discusión y desafían la hegemonía del conocimiento eurocéntrico de pretensiones universalistas. “La interculturalidad en este sentido no es otro universal abstracto, sino y como dice el proyecto político de la CONAIE, un principio ideológico que ha guiado su pensamiento y acciones en los ámbitos sociales y políticos, pero también en torno a lo epistemológico” (Walsh 2005a: 25).

Walsh coincide en su análisis con lo planteado por Mignolo en relación con el papel de la colonialidad del poder en la producción de la diferencia colonial, que es a su vez un locus epistémico, y en cuanto a la potencialidad del pensamiento fronterizo para subvertir las lógicas del pensamiento eurocéntrico. Pero, al mismo tiempo señala su insuficiencia para la construcción de un proyecto distinto de poder social:

[...] el pensamiento fronterizo en sí, no cambia radicalmente la eurocentricidad, tampoco la subalternización (y el trato de no-existencia) de sujetos y conocimientos; simplemente permite un nuevo relacionar (inclusive intercultural) *entre* conocimientos, útil y necesario en la lucha de descolonialización epistémica pero no suficiente en sí de construir una nueva condición social del conocimiento o un nuevo poder social, o tampoco lograr la decolonialidad del poder, saber y ser (Walsh 2005a: 29).

En este sentido un aporte central de Walsh sería el de plantear la urgencia de un proyecto político y epistémico de transformación de las relaciones de saber-poder, no sólo restringiéndose a la relación entre sectores hegemónicos y sectores subalternos. Es decir, planteando la pertinencia y la riqueza de nuevos diálogos entre sectores históricamente subalternizados. Este nuevo posicionamiento del conocimiento como campo de conflicto se evidencia en nuevas formas de lucha de las organizaciones sociales; lo que Walsh señala como la: “renovada atención puesta por grupos indígenas y afros al pensamiento como campo de lucha, intervención y creación, así haciendo evidente un proyecto de la interculturalidad que no es solo político sino a la vez epistémico” (2005b: 7).

Al mismo tiempo, Walsh busca avanzar en una elaboración del concepto desde los planteamientos de la inflexión decolonial, retomando nociones clave como las de colonialidad del poder, diferencia colonial y pensamiento fronterizo, volviendo sobre ellas pero intentando ir más allá. Así, llama la atención sobre la insuficiencia de planteamientos anteriores que otorgaron la centralidad a la colonialidad del poder y del saber, sin reconocer la dimensión política de los proyectos de ‘conocimientos otros’ para la creación de proyectos de sociedad distintos.

Este aspecto, el de la potencialidad transformadora de los ‘conocimientos otros’ en la construcción de proyectos otros de sociedad, es central en la conceptualización de la interculturalidad entendida como proyecto político y epistémico. En estos términos la interculturalidad, más que una noción para nombrar las relaciones ‘entre culturas’, o entre las culturas subalternas y la cultura hegemónica, pone en el centro de la discusión la existencia de múltiples epistemes

y las geopolíticas del conocimiento que las invisibilizan y localizan en lugares desiguales en las escalas de valoración, al igual que a los sujetos que las producen. Al mismo tiempo, llama la atención sobre la dimensión y potencialidad política de dicha pluralidad y los diálogos a su interior.

Para Walsh, los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia son un ejemplo de perspectivas epistemológicas o proyectos otros de conocimiento con un proyecto de poder distinto. Es decir, proyectos otros de conocimiento y poder, contruidos desde la diferencia colonial

Pensar desde la diferencia colonial requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y las subjetividades subalternizadas y excluidas; es interesarse con otras producciones —o mejor dicho, con producciones “otras”— del conocimiento que tienen como meta, un proyecto distinto del poder social con una condición social del conocimiento también distinta. “Otro”, en este sentido, ayuda marcar el significado alternativo o diferente de esta producción y pensamiento. Es lo que la modernidad no podía (y todavía no puede) imaginar; lo que es construido desde las experiencias históricas y vividas del colonialismo y colonialidad; un pensamiento subversivo e insurgente con claras metas estratégicas [...] (Walsh 2005a: 20-21).

Este pensamiento otro es la base para avanzar hacia la descolonización y la decolonialidad, dos conceptos que la autora elabora y entre los cuales establece diferencias. Según Walsh, “La decolonialidad no es algo necesariamente distinto de la descolonización; más bien, representa una estrategia que va más allá de la transformación —lo que implica dejar de ser colonializado—, apuntando mucho más que la transformación, a la construcción o a la creación” (Walsh 2005: 24). Podríamos decir que lo que la diferencia entre ellos proviene de la distinción entre colonialismo y colonialidad, a la que hemos referido anteriormente, marcando el sentido político de la *decolonialidad* como construcción de un proyecto que implica asumir un lugar de exterioridad en relación con la modernidad.

En este sentido, la *decolonialidad* implica partir de la deshumanización —del sentido de no-existencia presente en la colonialidad (del poder, del saber y del ser)— para considerar las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por

existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas de construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos. Por lo tanto, hablar de la de-colonialidad es visibilizar las luchas en contra de la colonialidad pensando no solo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas y políticas, tomando en cuenta la presencia de lo que Maldonado-Torres llama una “actitud de-colonial” (Walsh 2005a: 23-24).

Es decir, que la descolonialización no supone una ruptura frente a las lógicas de pensamiento y acción política de la modernidad, mientras la decolonialidad sólo es posible en tanto supone un proyecto otro de existencia, conocimiento y poder, que no se construye exclusivamente en oposición al proyecto moderno/colonial sino que requiere la reconstrucción del poder, saber y ser, en individuos y sociedades que han vivido la experiencia de la colonialidad. Lo que está en juego con el concepto de decolonialidad es subvertir radicalmente (no simplemente reaccionar), desde el lugar de la diferencia colonial, las condiciones del patrón de poder colonial que han subalternizado un sinnúmero de conocimientos, experiencias y modalidades de vida. Esto buscaría, en últimas, la emergencia de otros modelos de vida social, “un mundo donde quepan muchos mundos”.

La decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde “lo propio” y desde lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber. Por eso, su meta no es la incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistencia) sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas (Walsh 2005a: 24).

Para Walsh el concepto de decolonialidad se encuentra estrechamente imbricado al de interculturalidad (que ella enfáticamente distingue de los de multiculturalismo o pluriculturalidad): “[...] es la interculturalidad como proceso y proyecto social, político, ético e intelectual que asume la de(s)colonialidad como estrategia, acción y meta” (Walsh 2004: 13) Así, “[...] la interculturalidad no tendrá reales posibilidades sin construir modos otros del poder, saber y ser, es decir, sin la estrategia, acción y meta de la de(s)colonialidad” (Walsh

2004: 16). Por tanto, la decolonialidad es “estrategia, acción y meta” (Walsh 2005a: 25), de la interculturalidad. Es decir, el propósito de la interculturalidad es avanzar hacia sociedades decoloniales que, como vemos, supone una ubicación ‘desde lo propio’ (en la cita anterior), o “el reconocimiento y fortalecimiento de lo propio por parte de los grupos históricamente subalternizados” (Walsh 2005a: 27).

[...] la interculturalidad y la decolonialidad deben ser entendidos como procesos enlazados en una lucha continua. Una lucha dirigida a enfrentar y desestabilizar las construcciones e imaginarios de nación y de América “Latina” concebidos por las elites locales, la academia y el occidente, y a hacer construcciones e imaginarios distintos, así a la vez poniendo en cuestión la noción que las soluciones a los problemas y crisis de la modernidad tienen que venir de la modernidad misma (Walsh 2006: 35-36).

Este pensamiento otro “no se puede quedar aislado dentro de los procesos de la interculturalidad” (los riesgos del ‘fundamentalismo étnico’), sino orientarse hacia un *pensamiento fronterizo*, en el sentido propuesto por Mignolo (Walsh 2005a: 27). No obstante, Walsh también busca trascender en su elaboración la noción de pensamiento fronterizo de Mignolo, en tanto considera que ésta sólo refiere a la relación entre pensamientos subalternos y moderno/coloniales, pero no toma en cuenta mediaciones o negociaciones inter o intra subalternos (Walsh 2005a: 29). La construcción de la interculturalidad es posible en tanto se logre implosionar el ‘conocimiento hegemónico’, rompiendo con sus lógicas, al tiempo que se construyen nuevas formas de relación y conocimiento entre proyectos subalternos.

El sentido de las luchas no es sólo implosionar el conocimiento hegemónico, aunque dicha posibilidad no se excluye, sino el de poner en diálogo otros conocimientos subalternizados, fortaleciéndolos y creando posibilidades para construir formas de pensar desde posicionalidades subjetivas y situadas, que permitan dar la vuelta a la subalternización histórica. “Es esta implosión-otra que está detrás, o mejor dicho, al interior, del proyecto de un nuevo poder social, el proyecto de la interculturalidad” (Walsh 2005a: 12).

La creación de un nuevo tipo de sociedad requiere entonces de la transformación radical del poder, del saber y del ser. En esta dirección,

identificar las estrategias posibles para construir un *posicionamiento crítico fronterizo*, por ejemplo, es una posibilidad para “resaltar la agencialidad de grupos subalternizados no sólo para incidir en o a *fronterizar* el pensamiento hegemónico, sino también a moverse estratégicamente (incluyendo entre ellos) en una variedad de esferas” (Walsh 2005a: 30).

El posicionamiento crítico fronterizo se diferencia del ‘pensamiento otro’ propuesto por Khatibi y del ‘pensamiento fronterizo’ propuesto por Mignolo, y se propone como un proyecto más amplio que ofrece la posibilidad de poner en dialogo cosmovisiones y conocimientos ‘otros’, a la vez que pone a estos en dialogo con ‘modos de pensar típicamente asociados al mundo occidental’ (Walsh 2005a:30). Walsh propone hablar de ‘posicionamiento crítico fronterizo’, lo que implica:

[...] un posicionamiento fuerte que tiene la meta de implosionar desde un lugar propio (poniendo así los términos de la conversación), yendo más allá de las categorías sociales, políticas y epistémicas establecidas en el pensamiento eurocéntrico (al mismo tiempo ocupándose con ellas desde espacios exteriores e interiores), y pretendiendo construir alternativas a esta eurocentricidad (Walsh 2005a:30).

El propósito de este posicionamiento crítico fronterizo es el de:

[...] *interculturalizar* críticamente a partir de la relación entre varios modos de pensar, incluyendo entre pensamientos–otros (en su pluralidad), una relación conflictiva y de lucha en, entre y alrededor de conocimientos no simplemente al nivel de teoría, sino dentro de contextos vividos de sujetos cuya agencia necesariamente está enraizada en una red compleja de relaciones del poder (Walsh 2005a: 30).

En consecuencia, la interculturalidad no es sólo una nueva forma de relación entre grupos culturalmente distintos que llegan a encontrar condiciones de complementariedad, tal como ha sido planteado en muchas de las propuestas convencionales sobre el tema, particularmente en el campo de la educación intercultural bilingüe (EIB), en donde se plantea que:

La dimensión intercultural de la educación está referida tanto a la relación curricular que se establece entre los saberes, conocimientos y valores propios o apropiados por las sociedades

indígenas y aquellos desconocidos y ajenos, cuanto a la búsqueda de un diálogo y de una complementariedad permanente entre la cultura tradicional y aquella de corte occidental, en aras de la satisfacción de las necesidades de la población indígena y de mejores condiciones de vida (López y Kuper 2000:48).

La interculturalidad así conceptualizada implica tomar distancia frente a elaboraciones convencionales del mismo concepto, particularmente aquellas que circulan en los debates sobre las políticas del multiculturalismo. Dichos debates han sido propuestos por organizaciones sociales, académicos y entidades nacionales y transnacionales desde la década del setenta cuyo principal campo de emergencia y conceptualización ha sido el de la educación. La interculturalidad sería entonces un proyecto político y epistémico que supone una participación activa de los sectores subalternos en las disputas por el poder, el saber y el ser:

En este sentido y con relación a lo que hemos discutido aquí, la cuestión central es cómo incitar un (re)pensamiento crítico que en términos de carácter, perspectiva, lógica y práctica es “otro”. Un pensamiento crítico que tiene su fundamento y razón de ser en un proyecto de transformación social, política, epistémica y humana, y en un imaginario o visión de un mundo de otro modo. Un pensamiento crítico que no parte de perspectivas eurocéntricas ancladas en la modernidad (como Deleuze, Lacan y Foucault, entre otros) sino un (re)pensamiento crítico que se construye desde y con relación a la colonialidad y la gente, incluyendo los movimientos sociales latinoamericanos y sus intelectuales, y con la idea de crear nuevas comunidades interpretativas; una nueva teoría de real compromiso que, como ha argumentado Maldonado-Torres, nos ayuda ver de mejor (y de otra) manera (Walsh 2005a:31).

Como hemos visto, Catherine Walsh elabora su conceptualización sobre la interculturalidad dando un lugar central a los proyectos de *conocimiento otro*, cuyo fin es la interculturalización de la sociedad; es decir, la construcción de proyectos otros de poder social, de saber y de ser. En dichos proyectos el conocimiento es una dimensión fundamental y los sujetos que lo producen son aquellos que han vivido la experiencia de la diferencia colonial. Como vimos con Mignolo (2003), la diferencia colonial alude al lugar y a las experiencias de quienes han sido objeto de inferiorización por parte de aquellos que,

en medio de la empresa colonial, se consideran como superiores; también mostramos cómo un paradigma otro es uno que piensa desde o a partir de la diferencia colonial.

En consecuencia, la experiencia colonial supone un lugar particular en las relaciones de poder; el sujeto de la diferencia colonial es uno que vive la experiencia de la modernidad desde su ‘lado oscuro’ o invisible: la colonialidad; y, estar situados en este lugar, supone una diferencia epistémica y política. Es decir que, una experiencia vital ligada a la diferencia colonial supone un lugar político y epistémico diferente y privilegiado. Al respecto es dicente una cita de Walsh:

Pensar desde la diferencia colonial requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y las subjetividades subalternizadas y excluidas; es interesarse con otras producciones —o mejor dicho, con producciones “otras”— del conocimiento que tienen como meta, un proyecto distinto del poder social con una condición social del conocimiento también distinta (Walsh 2005a: 20-21).

Esto parece indicar que haber vivido una condición de subalternización histórica implica también encarnar un proyecto político ‘otro’, un ‘proyecto distinto de poder social’, y ser productor de un conocimiento otro. Al respecto, consideramos que el planteamiento puede ser bastante útil para comprender las implicaciones políticas y epistémicas de la colonialidad, en tanto señala y permite comprender la manera cómo la modernidad construye lo que le es exterior, su *exterioridad*, y diseña un sistema de diferencias, entendidas como desigualdades, que contribuye a afirmar su mismidad o *interioridad*. Lo que no es claro, es que dicha experiencia (vivir en la diferencia colonial) implique *per se* una posición política o epistémica de privilegio o de mayor alternatividad en relación con el proyecto de la modernidad, como tampoco que los proyectos alternativos a dicha modernidad sean *necesariamente* contruidos por fuera de ella.

Si bien es cierto la experiencia histórica es distinta si se la vive de un lado o de otro en esta relación, no podemos dejar de lado el hecho de que parte de la efectividad del poder es la de lograr legitimarse aun en las prácticas y conocimientos de quienes son sometidos a él. La modernidad y el eurocentrismo han logrado construir su

hegemonía justamente porque han logrado aparecer como ‘naturales’ e incuestionables. De otra parte, la construcción de alternativas a este proyecto no supone dejar de lado el potencial liberador que puede haber en la modernidad, tal como lo muestra el aparataje teórico del pensamiento decolonial. Nociones como las de sujeto, derechos, libertad, justicia, etc., están fuertemente ancladas al pensamiento moderno eurocentrado, y no por ello pierden su validez.

Si lo que importa es construir proyectos alternativos, como “red de oposición a la globalización en nombre de la justicia, la equidad, los derechos humanos y la diversalidad epistémica”, entonces la apuesta debe ser más hacia lo que Mignolo llama la *diversalidad*, y ello no supone hablar o reconocer sólo los aportes producidos en el lugar de la diferencia colonial.

Entiendo que debe haber varias alternativas interesantes a la creciente amenaza que supone la globalización y, por supuesto, el legado europeo fundamental es una de ellas. Por supuesto, no hablo de relativismo. Hablo de diversalidad, de un proyecto alternativo a la universalidad y que brinda la posibilidad de crear una red de oposición a la globalización en nombre de la justicia, la equidad, los derechos humanos y la diversalidad epistémica. La geopolítica del conocimiento muestra los límites de todo proyecto universal abstracto, aunque venga de la izquierda, tanto si plantea la planetarización de las ciencias sociales como si apuesta por una nueva planetarización del legado europeo fundamental en nombre de la democracia y la repolitización (Mignolo 2003: 39).

Ello supone ser muy cuidadosos con los riesgos del relativismo, en el que se puede incurrir al establecer equivalencias entre un lugar social y un lugar epistémico y/o político, o incurrir en fundamentalismos antieuropeos, como veremos en la crítica de Grosfoguel más adelante. Trabajos como el de Walsh, al analizar la situación de las poblaciones afrodescendientes en los imaginarios de nación en América Latina, muestran cómo indígenas y afrodescendientes han ocupado lugares distintos en el marco de la diferencia colonial. “A pesar de su presencia significativa, los pueblos afrodescendientes han permanecidos afuera de las construcciones e imaginarios tanto de lo andino como de la nación; sus historias y pensamiento negados y silenciados con relación

a las culturas criollas y blanco-mestizas y al proyecto de la modernidad (Walsh 2006: 37). A lo que agrega:

En el Ecuador, esfuerzos en los años 90 para establecer alianzas entre indígenas y afros terminaron en 1998 con las reformas legales que reconocieron los derechos colectivos de los dos grupos. A partir de esta fecha, empezaron aparecer fundamentalismos indígenas y una nueva hegemonía indígena, contribuyendo más aún a la invisibilización o no-existencia de los pueblos afros (Walsh 2006: 39-40).

Todo lo cual nos muestra no sólo que las poblaciones subalternas pueden asumir proyectos políticos y epistémicos contrarios a los propósitos de la interculturalidad, sino que además pueden ser las poblaciones subalternas las que en el ejercicio del poder estén subalternizando a otras poblaciones subalternas.

En este contexto y realidad, los pueblos afros sufren un tipo de doble subalternización —la subalternización ejercida por la sociedad dominante blanco-mestiza pero también la ejercida por los pueblos y movimientos indígenas—. El hecho de que el reconocimiento en Ecuador y en la región de la existencia de los pueblos indígenas fue a la cuenta de los descendientes africanos y que el establecimiento de la esclavitud negra tenía como motivo central el salvar los indígenas de exterminación, apunta una historia que siempre ha posicionado los indígenas en cima de los negros en la escala de clasificación social. Es una historia que para los afros siempre ha significado la lucha constante con el racismo y la racialización y para la existencia, en contra de esta doble subalternización, las raíces de las cuales se encuentran en el orden racial que la colonialidad del poder ha establecido (Walsh 2006:40).

Esto permite plantear que estar ubicado en el lugar de la diferencia colonial no es una garantía para asumir proyectos decoloniales o de interculturalización. Esta es una posibilidad, más no una garantía; lo que nos muestra también que la simplificación del análisis, su moralización o los fundamentalismos (étnicos, antieuropeos, o de cualquier otro tipo), no contribuyen a la construcción de formas otras de pensamiento, sino que, al contrario, contribuyen a afianzar las lógicas coloniales en los análisis que proponemos. De esto nos ocuparemos en la parte final del libro, en el próximo capítulo.



Parte III
Cuestionamientos

8. Posiciones críticas

“El pensamiento crítico es, en última instancia, el de una crítica sin garantías”

Walter Mignolo (2002a: 40).

Hemos insistido a lo largo del libro en los aportes de la inflexión decolonial para pensar críticamente las diferentes dimensiones e implicaciones de la colonialidad. En este último capítulo, nos centramos en una serie de críticas que pueden ser planteadas a algunos aspectos de la inflexión decolonial. Estas críticas no significan un desconocimiento de sus aportes; al contrario, para justipreciarla debemos estar en capacidad de tomarla, siguiendo el epígrafe de este capítulo, como una modalidad de pensamiento crítico que despliega una crítica sin garantías. Una crítica que no se base en certezas intocables ni, menos aún, en una autoridad moral endosada a sus nobles propósitos o a los sujetos en nombre de los cuales se articula.

Somos conscientes de que la inflexión decolonial aún se encuentra en gestación y que todavía está en una fase muy programática. Por tanto, algunos de los problemas que identificamos seguramente serán abordados y superados en los años venideros, ya sea por sus actuales proponentes o por las nuevas generaciones. Esperamos entonces que estas críticas sean asumidas como una contribución a la consolidación y enriquecimiento del proyecto, no como un rechazo o desconocimiento de su importancia.

Finalmente, es necesario aclarar que las críticas no se organizan en torno a las obras individuales de cada uno de los participantes de la red de la inflexión decolonial, ni siquiera de los más visibles, sino

que aborda puntos transversales que interpelan a la colectividad de argumentación en su conjunto. Esto tiene la ventaja de un alcance más amplio, pero también la desventaja de que algunas de estas críticas tienen excepciones notables en autores concretos o en pasajes de un mismo autor.

En este capítulo empezaremos con un aparte que recoge una serie de cuestionamientos que circulan de manera algo informal entre diversos lectores, con un mayor o menor acercamiento a la inflexión decolonial, y que nos parecen son más el resultado de malentendidos de los postulados y planteamientos de esta colectividad de argumentación. Abordamos estas tergiversaciones porque de todas maneras nos parece importante precisar algunos de los aspectos de la inflexión decolonial que pueden prestarse a malentendidos.

En el aparte que hemos titulado inconsistencias, buscamos indicar una serie de señalamientos fuertemente críticos de la inflexión decolonial en el sentido de que algunas de sus prácticas y supuestos son contradictorias con lo que afirman y aspiran sus proponentes. A diferencia de los cuestionamientos presentados en la primera sección de este capítulo, nos parece que las críticas indicadas en este aparte son mucho más sustantivas y significan un reto que no puede ser soslayado por la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial si su apuesta apunta realmente a las transformaciones no sólo de los contenidos, sino fundamentalmente de los términos de la conversación (para seguir parafraseando la feliz expresión de Mignolo).

Cerramos este capítulo, y el libro en general, con un aparte sobre lo que consideramos algunas de las limitaciones conceptuales más evidentes de la inflexión decolonial. Estas limitaciones las vemos como la expresión de las trayectorias y particulares especificidades de la formación de la colectividad, de sus categorías analíticas y estrategias metodológicas; lo cual no significa que en un futuro cercano algunos de los puntos críticos que indicamos como limitaciones permitan enriquecer aspectos puntuales de los postulados o conceptos actualmente vigentes de la inflexión decolonial.

Tergiversaciones

Denominamos tergiversaciones a los cuestionamientos que con cierta frecuencia hemos escuchado o leído sobre la inflexión colonial que, al revisar con más detenimiento algunos de sus textos, es evidente que son inadecuados. Como profesores de dos cursos virtuales sobre la inflexión decolonial tuvimos la oportunidad de encontrarnos con algunas de las tergiversaciones que aquí elaboramos. No obstante, también hemos sido testigos de varias de ellas en otros escenarios, como seminarios o presentaciones con algunos de los proponentes de la inflexión decolonial. Nuestra impresión es que las tergiversaciones tienen dos fuentes. Una, el desconocimiento de algunos textos claves o la dificultad para escuchar más densamente lo que vienen argumentando los proponentes de la inflexión decolonial.⁵¹ Otra, el hecho de que algunos pasajes o formulaciones de los proponentes o comentaristas de la inflexión decolonial dan pie en efecto para los cuestionamientos realizados. Sobre este último punto, debemos reconocer que entre los más visibles participantes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial no todos son igualmente elaborados y articulados con respecto a asuntos que permiten derivar los cuestionamientos que hemos reunido aquí bajo el rotulo de tergiversaciones. Por eso, cabe aclarar que no en todos los casos estos cuestionamientos son simples malentendidos, más aún si le sumamos los planteamientos realizados sobre la inflexión decolonial por los más neófitos.

Esencialismo

Una de las tergiversaciones más frecuentes radica en afirmar que la inflexión decolonial es esencialista en el sentido de que establece una correspondencia necesaria entre un lugar ontológico o social y la posición política o epistémica. No obstante, los proponentes de la inflexión decolonial han desarrollado una serie de elaboraciones teóricas y conceptos que los distancian de este tipo de esencialismo.

51 A nuestra manera de ver, lo que hay en juego en esta fuente es un llamado a una política de la pedagogía y de la comunicación entre los proponentes de la inflexión decolonial que trasciendan los públicos más académicamente formados.

Ramón Grosfoguel, por ejemplo, no sólo distingue entre ubicación epistémica y ubicación social, sino que también considera que la primera no se deriva mecánicamente de la segunda: “Es importante aquí diferenciar la ‘ubicación epistémica’ de la ‘ubicación social’. El hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder, no significa automáticamente que se está pensando epistémicamente desde una posición epistémica subalterna” (2006: 22).

Esta diferenciación nos remite a una distinción de Mignolo a la que aludíamos sobre *ubicación* (como el lugar del pensamiento) y *perspectiva* (posición asumida). En su noción de pensamiento fronterizo, Mignolo distingue entre la diferencia colonial como lugar de pensamiento de los subalternos coloniales, y la posibilidad de identificación con este lugar asumiendo tal perspectiva (lo que se ejemplificaba con De las Casas y Marx). Si esto es posible, entonces implícitamente se puede dar la otra posibilidad, que alguien situado en la diferencia colonial (un subalterno colonial) se identifique con una perspectiva que supone y celebra su subalternización colonial. Una suerte de ‘identificación con el amo’. Esto lo reconoce explícitamente Grosfoguel: “Precisamente, el éxito del sistema mundo moderno/colonial consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial, piensen sistemáticamente como los que se encuentran en las posiciones dominantes” (2006: 22). En una entrevista que ampliaba este punto, Grosfoguel decía:

Tu puedes estar socialmente localizado/a en el lado dominante de una relación de opresión y asumir una perspectiva epistémica desde el lado dominado de dicha relación de poder. De la misma forma, tú puedes estar socialmente ubicado en el lado dominado de una relación de poder y asumir una localización epistémica del lado dominante de dicha relación. Precisamente, el éxito del sistema ha sido hacer que los que están socialmente abajo piensen epistémicamente como los que están arriba (Grosfoguel 2007: 325).

Las implicaciones de esta línea de argumentación son cruciales para la inflexión decolonial, aunque no han sido exploradas y expuestas suficientemente. Si no existe una correspondencia entre el locus de enunciación y lo que se enuncia, entre lugar y perspectiva de

pensamiento, entonces no se puede asumir una relación directa y necesaria entre un sujeto concreto, su epistemología y su política. Obviamente, afirmar que no se puede asumir esta relación de forma directa y necesaria, no significa que no importa el lugar desde el que se piensa y desde el que se articulan posiciones políticas. Por supuesto que importa: de ahí la insistencia en la situacionalidad del conocimiento y de la política. Pero esta situacionalidad no debe ser entendida como una necesaria correspondencia entre la ubicación social y la ubicación epistémica o la política, como bien lo anota Grosfoguel. Si no se tiene presente este matiz, la inflexión decolonial no sería otra cosa que una modalidad de fundamentalismo (esencialismo) simplista, como explícitamente cuestionan algunos de sus proponentes (i.e. Grosfoguel 2007, Mignolo 2009).

Nativismo

Estrechamente asociada a la anterior, otra de las tergiversaciones consiste en afirmar que la crítica a la modernidad y al eurocentrismo de la inflexión decolonial supone descartar de tajo la modernidad desde un fundamentalismo tercermundista o, más restringido aun, un nativismo indígena o afrodescendiente. Los más radicales, consideran que este nativismo opera en la inflexión decolonial desde un *naive* populismo epistémico.

No se puede desconocer que ciertos pasajes o enunciados, ya sea de las figuras más elaboradas o de apropiaciones más simplistas, permiten vislumbrar un tono aparentemente esencializante y celebratorio de la indianidad y la negridad como las posiciones subalternas que encarnan la diferencia colonial. El hecho de que a menudo deban responder a este tipo de acusaciones es ya un indicio de que se está frente a este malentendido. Por ejemplo, en ciertos pasajes del reciente libro de Catherine Walsh (2009), pareciera que la ubicación de subalternos coloniales de los indígenas y afrodescendientes *garantizarían* no sólo que su pensamiento y política no reproduce la colonialidad del saber, sino que encarnan necesariamente un privilegio epistémico y político al estar ubicados socialmente en el campo de la diferencia colonial, en esa exterioridad constitutiva de la modernidad.

Nuevamente, es en Grosfoguel donde encontramos las formulaciones más contundentes que problematizan lo adecuado de estas tergiversaciones. En efecto, Grosfoguel realiza dos planteamientos estrechamente relacionados que evidencian la complejidad de lo que está en juego con la inflexión decolonial. Primero nos dice que de lo que se trata no es de “[...] una crítica [...] antieuropea” (2006: 20). Ya que, como lo ha clarificado en otro texto, “Si rechazáramos las aportaciones de europeos o euro-americanos estaríamos invirtiendo el fundamentalismo eurocéntrico con un fundamentalismo tercermundista antieuropeo [o indianista o afrodescendentista]” (Grosfoguel 2007: 334). Por tanto, la acertada y urgente crítica al eurocentrismo no puede devenir en simple antieuropeísmo en el que cualquier pensador o categoría forjado por un europeo o un estadounidense sea rechazado sin mayor argumento que el de colocar en su frente el epíteto de ‘eurocentrista’. Al problematizar los múltiples efectos estructurantes del eurocentrismo, los participantes del colectivo de argumentación no se limitarían a asignarle a la etiqueta de eurocéntrico una función moral, que se encargaría de definir que tan adecuado o inadecuado es un autor, un planteamiento o una teoría para la comprensión del mundo y para su intervención política. Menos aun si se considera que una etiqueta como ésta otorga el sello de garantía para estar siempre del lado de los justos. Las cosas son más complicadas, como lo saben los autores de la inflexión decolonial y como su práctica concreta tiende a evidenciarlo.

Antes que por la fijación de sujetos morales, el asunto de la problematización del eurocentrismo pasa más bien por un radical descentramiento y pluralización del pensamiento eurocéntrico. Esto es una tarea ardua que como punto de partida implica ponerse seriamente en cuestión, incluso allí donde las certezas habitan en su más proverbial naturalidad. Grosfoguel reconoce la complejidad de la tarea: “Dejar las gafas del eurocentrismo no es fácil pues implica pensar epistémicamente con los ojos de otro [...] [T]odos estamos afectados por el eurocentrismo. El eurocentrismo no es un problema europeo sino mundial que nos concierne a todos” (2007: 338). No sobra anotar que si el ‘otro’ está también afectado por el eurocentrismo, entonces ver desde los ojos del otro no es tan sencillo como pareciera. Más aun

cuando mucho de la otredad de ese 'otro' ha sido atravesada por la más pura imaginación eurocentrica (como o indica el seminal texto de Quijano 1992).

En segundo lugar, Grosfoguel deriva del hecho de la co-constitución de la modernidad/colonialidad una serie de observaciones que no podemos soslayar. Por un lado nos recuerda que todos (incluyendo la diferencia colonial, los subalternizados coloniales): “[...] estamos imbricados de categorías que identificamos como ‘occidentales’. No estamos absolutamente fuera del eurocentrismo aunque haya unos más afuera que otros [...]” (2007: 326). Pues, “Estamos todos ya contaminados por la colonialidad [...]” (p. 329). Pero, Grosfoguel nos recuerda que estos hechos no niegan “[...] la diversidad epistemológica todavía existente en el mundo a pesar de siglos de colonización occidental” (p. 326), ni supone que “Europa fuera exitosa en haber erradicado toda cosmología/epistemología Otra” (329).

Como resultado de estos argumentos, la inflexión decolonial no puede ser reducida a un *populismo epistémico*, ni menos aun en sus versiones etnizadas y racializadas. Grosfoguel es claro al señalar esta posible trampa: “No estoy defendiendo un *populismo epistémico* en donde el conocimiento producido desde abajo sea automáticamente un conocimiento epistémico subalterno” (2006: 22; énfasis agregado).

Anti-modernidad

Como ya anotábamos en la anterior tergiversación, no son pocos quienes interpretan que lo que está en juego con la inflexión decolonial es un rechazo en bloque a la modernidad y a lo europeo u occidental. Ahora bien, el escozor con la modernidad en la inflexión decolonial no lleva sin más a la pretensión de deshacerse de la modernidad ni, mucho menos, a caer en un fundamentalismo tercermundista, indígena o afrodescendiente. Si de verdad lo que se busca con la inflexión decolonial es, para usar un planteamiento de Mignolo que ya hemos referido, cambiar no sólo los contenidos de las conversaciones sino también los términos (las condiciones epistémicas y de poder) de las mismas, este proyecto no se puede adelantar desde la simple inversión manteniendo intacta la arquitectura conceptual que subyace a la colonialidad. El rechazo como inversión es permanecer

dentro de un orden dicotómico regido por las categorías básicas de la modernidad. Lo que animaría el proyecto de la inflexión decolonial no es el rechazo a la modernidad y todo lo europeo (como si fuese posible separar la modernidad de la colonialidad e identificar claramente qué es 'lo europeo' y qué no lo es) a partir de un lugar de alteridad radical, como si ésta fuera una pureza o autenticidad primigenia, sino una problematización desde la colonialidad de las narrativas celebratorias de la modernidad y al eurocentrismo.

En suma, la inflexión decolonial no es un nombre nuevo para un fundamentalismo tercermundista, orientalista, indianista o afrodescendentista, porque lo que estos harían sería reforzar la colonialidad antes que dismantlarla: “[...] los fundamentalismos de diferentes tipos del tercer mundo responden a la retórica de un ‘espacio exterior puro’ esencialista o de una ‘exterioridad absoluta’ a la modernidad. Son fuerzas ‘modernas antimodernas’ que reproducen las oposiciones binarias del pensamiento eurocéntrico” (Grosfoguel 2006: 39).

La pregunta relevante no es, entonces, cómo deshacerse de la modernidad para que florezcan en su pureza los conocimientos y las formas de vida radicalmente distintas desde lo indio y lo ‘afro’ (como si ellos mantuvieran un núcleo epistémico, político y existencial ‘incontaminado’ por la modernidad), sino que apunta más hacia “¿Cómo podemos superar la modernidad eurocéntrica sin descartar lo mejor de la modernidad como hacen muchos fundamentalistas del tercer mundo?” (Grosfoguel 2006: 19). Como vimos, en la dirección abierta por esta pregunta se encuentra el concepto de transmodernidad de Dussel.

Políticas de la identidad

Otro aspecto sobre el que se presentan múltiples malentendidos, sobre todo por parte de quienes se acercan por vez primera a la inflexión decolonial, es asumir que lo que está en juego es una defensa irrestricta de las políticas de la identidad. Más estrecho aún, a los ojos de algunos pareciera que lo que habla la inflexión decolonial es la defensa de las políticas de la identidad de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Nuevamente, en este punto Grosfoguel ofrece una claridad: “La

perspectiva que aquí se articula no es una defensa de la ‘política de la identidad’” (2006: 42). No es una defensa de la política de la identidad porque este tipo de política no puede adelantar las transformaciones del sistema/mundo debido a que son su producto y operan en su lógica.

Al reificar identidades resultantes de construcciones coloniales, fragmentan la configuración de alianzas que trasciendan los intereses corporativos (algunas veces abiertamente reaccionarios) esgrimidos en nombre de estas identidades:

El alcance de la “política de la identidad” es limitado y no puede lograr una transformación del sistema y de su patrón de poder colonial. Dado que todas las identidades modernas son una construcción de la colonialidad del poder en el mundo moderno/colonial, su defensa no es tan subversiva como podría parecer a primera vista. Las identidades “negra”, “indígena”, “africana” o las nacionales como la “colombiana”, “keniana” o “francesa” son construcciones coloniales. La defensa de estas identidades podría servir a algunos propósitos progresivos dependiendo de lo que esté en juego en ciertos contextos [...] Pero la política de la identidad sólo atiende las metas de un solo grupo y demanda igualdad dentro del sistema en lugar de desarrollar una lucha radical anticapitalista contra el sistema. El sistema de explotación es un espacio de intervención crucial que requiere alianzas más amplias a lo largo de líneas no sólo raciales y de género, sino también a lo largo de líneas de clase y entre una diversidad de grupos oprimidos en torno a la radicalización de la noción de igualdad social [...] El nuevo universo de significado o el nuevo imaginario de la liberación necesita un lenguaje común a pesar de la diversidad de culturas y de formas de opresión (Grosfoguel 2006: 42).

Por tanto, retomando una expresión utilizada por varios autores de la inflexión decolonial que se inspira en la feminista Ángela Davis, lo que se pone en juego en la inflexión decolonial no es tanto las políticas de la identidad como la identidad *en* la política. “Hay una diferencia entre políticas de la identidad e identidad en la política, eso lo hemos tomado de Ángela Davis, porque es bien distinto”.⁵²

52 Conversación con Ramón Grosfoguel en la Universidad Javeriana en noviembre de 2006, en la cual participaron, entre otros, Sandra Castañeda, Juan Camilo Cajigas y Eduardo Restrepo.

Las políticas de la identidad establecen una necesaria correspondencia entre la ontología o lugar social de alguien (por ejemplo, ser un indígena, un afrodescendiente, o una mujer) y su epistemología, su política o su identidad. Como ya lo hemos explicado, las nociones de ubicación y perspectiva o las de lugar y posición, ya discutidas con respecto al pensamiento fronterizo, ofrecen una crítica a los planteamientos de las políticas de la identidad o políticas identitarias. La identidad en la política, al contrario, tiene que ver más con la *identificación* con un proyecto político que reconoce la situacionalidad del conocimiento y de la política, que reconoce la operación de la corpo-política y la geo-política, pero sin un cerramiento esencialista. Esto permite entender que personas o colectividades consideradas como indígenas (o afrodescendientes, mujeres, etc.) no necesariamente se identifiquen con un proyecto indígena o, a la inversa, que todos los europeos o blancos asuman una posición eurocéntrica:

La identidad en la política significa que hay un proyecto epistemológico que está abierto, donde no todos los indígenas, para poner un ejemplo, van a apoyarlo, van a ver un montón de indígenas que se van a oponer, usando otras epistemologías, eurocéntricas, etc. [...] Y tu puedes tener un indígena pensando como un europeo, pues de la misma forma puede haber un europeo pensando como un indígena.⁵³

Es evidente que hay un cerramiento en las políticas identitarias en torno al origen (atribuido, asumido o imaginado): “Las *políticas identitarias* no aceptan la participación de nadie que no sea del grupo identitario en juego” (Grosfoguel 2007:331). Al contrario, la identidad en la política significaría una apertura política que tiene que ver más con lo que se podría denominar el posicionamiento: “Las *identidades en la política* privilegian no la identidad sino el *proyecto ético-epistémico* que viene desde dicha identidad” (2007: 331). De ahí que se esté “[...] abierto a la participación de cualquiera no importa si su identidad no es parte del grupo desde el cual nace el proyecto ético-epistémico” (2007: 331).

53 Conversación citada con Ramón Grosfoguel.

Privilegios epistémicos

En un reciente artículo de respuesta a algunas críticas que ha recibido su trabajo, Mignolo (2009: 260) plantea la existencia del fantasma comúnmente esgrimido de las políticas de la identidad y del privilegio epistémico que emerge cuando alguien señala el borramiento epistémico al que han sido sometidos grupos subalternizados como los indígenas y negros, pero también las mujeres o los no heterosexuales. Sobre este punto ya se había pronunciado hace algunos años Mignolo: “Personalmente, no apuntalo ni las políticas de la identidad ni los privilegios epistémicos. No creo en la política de la identidad porque no creo en una identidad esencial que pueda legitimar las demandas al conocimiento, a proyectos políticos y a juicios éticos” (2005: 56). A renglón seguido, sin embargo, Mignolo nos hace saber que sí está de acuerdo con unas políticas que no asuman una posición esencialista, sino más bien que tengan en consideración las implicaciones de la producción histórica de estas diferencias con las cuales uno se puede identificar:

[...] no soy esencialmente negro, indígena u homosexual, pero devengo negro, indígena u homosexual por los principios raciales y patriarcales de la epistemología imperial (i.e. que se presenta a sí misma como universal pero que fue construida por el hombre blanco europeo) y, en consecuencia, tengo que hacer demandas contraepistémicas y políticas, no desde lo que soy esencialmente sino desde lo que he devenido, lo cual desde la colonialidad del ser, es una categoría marginalizada con la que me he identificado o a la que pertenezco (Mignolo 2005: 56).

No es un argumento esencialista o fundamentalista porque se insiste en que la diferencia colonial es históricamente producida por un patrón o matriz de poder global. No es una esencia o un fundamento ahistórico o primordialista, al margen de la historia y de las relaciones de poder. Es un asunto de devenir, no de esencia; pero también tiene que ver con el proyecto político con el que uno se identifica y, cabría agregar, por el cual también se deviene. No hay correspondencia necesaria, pero sí situacionalidad en la política y en lo epistémico.

Ahora bien, Mignolo (2009: 263-264) escribe que el punto no es que los intelectuales pertenecientes a los grupos subalternos coloniales, como los indígenas o negros, posean unos privilegios epistémicos,

sino que tienen unos *derechos epistémicos* a no seguir siendo reducidos al silencio por los intelectuales y académicos blancos de siempre: “No se trata pues de un ‘privilegio epistémico’ sino del derecho que tienen los intelectuales y activistas negros de no continuar siendo *hablados y representados* por honestos intelectuales blancos” (2009: 262). No es un problema de privilegios (ya que es la epistemología moderna la que ha reclamado su privilegio por sobre cualquier otra modalidad de conocimiento), sino de derechos. Hablando de unas figuras públicas indígenas del Ecuador y Bolivia, Mignolo afirma enfáticamente: “[...] no tienen ‘privilegio epistémico’ sino, simplemente, el ‘derecho epistémico’ de argumentar por sus intereses de la misma manera que mestizos y criollos lo hacen y lo han hecho por los suyos” (2009: 261).

En este punto cabe precisar, sin embargo, que no sólo Mignolo sino otros autores de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, consideran que los conocimientos (y políticas) articuladas por los subalternos coloniales constituyen alternativas esperanzadoras al pensamiento moderno y a sus más disímiles epígonos. Entre otras cosas, porque la posicionalidad del conocimiento (y de la política) hace que la insistencia en ciertas problemáticas articuladas al eurocentrismo y a las retóricas triunfalistas de la modernidad sean el resultado de una visibilidad derivada de las experiencias ancladas en la *herida colonial*:

Los saberes subordinados y subalternizados por quienes creyeron en la superioridad de la teología, de la filosofía, de la ciencia y de sus principios y métodos, están volviendo, después de cinco siglos de supervivencia y resistencia, a indicar las vías de futuros posibles más allá de las vías agotadas y de las posibilidades que ofrecen el pensamiento moderno y sus críticos desde el renacimiento hasta el posmodernismo [...] (Mignolo 2003: 22).

Solo en este sentido se puede entender cierto planteamiento de privilegio epistémico o político de la diferencia colonial. De esto no se sigue, sin embargo que se considere que esos saberes son puridades sin ninguna ‘contaminación’. No son saberes primordiales de los que se está hablando, sino que son el resultado de relaciones de poder de larga duración donde han sido subalternizados, marginados. Como argumentan Castro-Gómez y Grosfoguel: “Es necesario decir que la visibilización de los conocimientos ‘otros’ propugnada por el

grupo modernidad/colonialidad no debe ser entendida como una misión de rescate fundamentalista o esencialista por la ‘autenticidad cultural’” (2007: 20). La ‘otredad epistémica’ de la modernidad, no es una ancestralidad auténtica que se ha mantenido intocada por la modernidad, como si hubiera existido desde los albores de los tiempos independiente de ésta: “La ‘otredad epistémica’ de la que hablamos no debe ser entendida como una exterioridad absoluta que irrumpe, sino como aquella que se ubica en la intersección de lo tradicional y lo moderno. Son formas de conocimiento intersticiales, ‘híbridas’ [...] en el sentido de ‘complicidad subversiva’ con el sistema” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 20). Es complicidad subversiva porque ha sido constituida de múltiples maneras por una configuración de relaciones de poder que se hacen cuerpos, subjetividades y maneras de conocer, tanto de quienes habitan posiciones dominantes como las de los subalternizados; pero esta constitución no implica que los contenidos ni las modalidades de estos conocimientos se limiten a reproducir las configuraciones de poder que los constituyen: de ahí su potencial subversivo.

Políticas de la representación

Finalmente, una tergiversación muy extendida consiste en afirmar que la inflexión decolonial no cuestiona las políticas de la representación de la diferencia y que tiende a homogeneizar en nombre de los subalternos coloniales. En Mignolo se encuentra, sin embargo, un llamado a la problematización de las políticas de la representación. Por políticas de la representación nos referimos a quién habla en nombre de quién, cómo lo hace y con qué implicaciones. Retomando el ejemplo ofrecido por Mignolo, el hecho de que una figura intelectual o política sea indígena, no la hace representante de *todos* los indígenas, ni garantiza que no existan indígenas que no se reconozcan en sus posiciones: “Como Pacari y Patzi Paco no ‘representan’ a los indígenas, no esperan tampoco que todos los indígenas se sumen a sus propuestas” (2009: 261). Y esto sucede incluso si “[...] sus propuestas son avanzadas, pensadas y sentidas a partir de la herida colonial indígena [...]” (2009: 261).

Si no hay una identificación mecánica de todos los indígenas en torno a estas propuestas, no se puede establecer una relación de representación por parte de quienes hablan desde la herida colonial indígena. Aquí se evidencia, entonces, que hablar a nombre de los indígenas no es tan simple como pareciera, incluso para aquellos indígenas que están hablando ‘consistentemente’ desde la herida colonial indígena. Pero, además, continúa escribiendo Mignolo, “[...] también yo (hijo de inmigrantes italianos) tengo el derecho de aliarme con las propuestas de Pacari, Patzi Paco o Williams [...]” (2009: 262). Lo de aliarse o identificarse es un gesto político posible independientemente de la ubicación social; esto es, no basta con ser indígena para asumir esta alianza o identificación, así como del hecho de no ser indígena no se deriva que no pueda asumirla: “Los proyectos políticos se definen por la manera en la que nos situamos en el orden de clasificación social [...] y cómo respondemos a ellos” (2009: 269). Todo esto tiene que ver con lo de perspectiva que mencionábamos más arriba. Este ejemplo nos permite insistir en que desde la inflexión decolonial no se está afirmando que lo que plantea un subalterno colonial pueda generalizarse a todos los que se encuentran en su semejante ubicación.

Inconsistencias

“La idea, mosca inoportuna”
Aimé Césaire (2006: 26).

Para la intelectual boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, lo que hemos denominado la inflexión decolonial antes que problematizar el colonialismo es una manera sutil de reproducirlo puesto que por su genealogía, sus formas de operación predominantes y sus proponentes más visibles, constituye una modalidad de colonialismo intelectual. El hecho de que en su emergencia y consolidación hayan participado significativamente centros y académicos que se encuentran localizados en los Estados Unidos, es para Rivera Cusicanqui un indicador de que la inflexión decolonial constituye una apropiación y

deformación por parte del establecimiento académico estadounidense de las contribuciones realizadas por intelectuales indígenas y afrodescendientes situados en luchas concretas en países como Perú, Ecuador y Bolivia.

La creciente circulación de las categorías y enfoque de la inflexión decolonial así como la progresiva visibilidad de las referencias a sus autores más destacados es atribuida por Rivera Cusicanqui a la asimetría en recursos financieros y de capital simbólico entre los establecimientos estadounidenses y los ubicados en América Latina. Para ella, esta asimetría supone una doble articulación del colonialismo intelectual interno y externo: no sólo el del establecimiento estadounidense hacia el de los países del sur del continente, sino también el de los académicos privilegiados de estos países que son interpelados por los aparatos de autoridad y prestigio de aquel establecimiento hacia las poblaciones locales. En sus palabras:

Dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos de los Estados Unidos, esta nueva estructura de poder académico se realiza en la práctica a través de una red de profesores invitados y visitantes entre universidades, a través del flujo —de sur a norte— de estudiantes indígenas y afrodescendientes de Bolivia, Perú y Ecuador, que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias (Rivera Cusicanqui 2006: 9).

Por tanto, dado el posicionamiento de ciertos enfoques, problemáticas y autores generados en el norte el “[...] colonialismo interno se articula con los centros de poder del hemisferio norte, llámense universidades, fundaciones u organismos internacionales” (Rivera Cusicanqui 2006: 8). Estas redes no sólo incluyen a los académicos del norte y sus pares en el sur, sino también a algunos sujetos subalternizados que terminan “[...] tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas” (2006: 10). Ante esta situación, su propuesta apunta al establecimiento de otro tipo de redes distintas a las jerarquías indicadas entre el norte y el sur: “El desafío de esta nueva autonomía reside en construir lazos sur-sur que nos permitan romper

los triángulos sin base de la política y la academia del norte” (Rivera Cusicanqui 2006: 12).

Silvia Rivera Cusicanqui insiste en que la política de un proyecto descolonizador no se puede quedar en el texto ni en el ámbito académico, sino que debe constituirse en una praxis que tienda hacia la descolonización: “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (2006: 7). Esta praxis es fundamental, sobre todo cuando para ella el discurso postcolonial articulado en los Estados Unidos reporta unos beneficios no sólo simbólicos sino también económicos para sus proponentes:

[...] es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos. El discurso postcolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, sino también es una económica de salarios, comodidades, privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación (Rivera Cusicanqui 2006: 9).

La existencia de un lenguaje críptico al cual sólo tienen acceso los expertos y que se encuentra elaborado para la comprensión de los académicos es un aspecto que cuestiona también Rivera Cusicanqui (2006: 5), pues esto implica un distanciamiento y ruptura con las ‘fuerzas sociales insurgentes’. Este vocabulario de y para los expertos, tiende a constituirse en una red de referencias mutuas:

Neologismos [...] proliferan y enredan el lenguaje, dejando paralogizados a sus objetos de estudio —los pueblos indígenas y afrodescendientes— con quienes creen dialogar. Pero además, crean un nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrarreferencias que establece jerarquías y adopta nuevos gurús [...] (Rivera Cusicanqui 2006: 8).

Aunque las críticas de Rivera Cusicanqui puedan parecer como imprecisas o sobredimensionadas (algunas de ellas, sin duda, claramente vicerales), esto no significa que haya que descalificarlas y descartarlas de un tajo. No consideramos una actitud adecuada en algunos visibles participantes de la colectividad de conversación de la inflexión decolonial haber citado reiterativamente a Rivera Cusicanqui

(o a cualquier otro intelectual ‘subalterno colonial’) para avalar sus posiciones, pero no tomarla en consideración (literalmente desoírla) cuando dirige críticas (acertadas o no) hacia ellos.

En lo que a nosotros respecta, las hemos traído a colación porque nos parecen sugerentes sus señalamientos sobre la pertinencia de pensar la geopolítica del conocimiento que puede estar reproduciendo, muy a su pesar, la inflexión decolonial. En su reciente libro, *Una epistemología del Sur*, Boaventura de Sousa Santos considera que la perspectiva de la geopolítica del conocimiento supone: “[...] quién produce el conocimiento, en qué contexto lo produce y para quién lo produce” (2009: 340). Y este análisis no puede limitarse a las ‘buenas intenciones’ o autorepresentaciones de los autores ligados a la inflexión decolonial.

Así, por ejemplo, cuando uno aborda artículos como el de Nelson Maldonado-Torres que hemos utilizado ampliamente en nuestro capítulo sobre la colonialidad del ser, es fácil entender la ‘molestia’ a la que se refiere Rivera Cusicanqui: se pone en evidencia las geopolíticas del conocimiento articuladas a ciertas prácticas escriturales y argumentales de los autores asociados a la colectividad de la inflexión decolonial. El artículo de Maldonado-Torres opera dentro de una modalidad de argumentación y de conocimiento que cuestiona algunos supuestos del establecimiento filosófico, pero desde el establecimiento mismo, sin salirse de su vocabulario y de sus alambicadas elaboraciones. Aunque se cuestiona algunos autores centrales al establecimiento filosófico, se mantiene su centralidad y visibilidad al articular en torno a ellos la crítica. El despliegue de erudición y los términos en los cuales se edifica la argumentación suponen un lector con un bagaje intelectual y filosófico con ciertos privilegios resultantes de una formación propia de las elites.

Artículos como el de Nelson Maldonado-Torres son escritos para y desde el establecimiento académico. Son los académicos, o al menos quienes tengan una formación académica sustantiva, quienes pueden acceder al vocabulario que permite seguir los matices del argumento. La paradoja es que se habla todo el tiempo a nombre de los subalternizados coloniales, de las prácticas de racismo y exclusión, de los negros e indígenas, se cuestiona todo el tiempo el eurocentrismo

y los silencios e invisibilizaciones históricas, epistémicas y ontológicas que introduce... pero, y ¿quién está hablando? ¿cómo lo está haciendo? ¿de qué está hablando? ¿para quién habla? ¿para qué, en últimas, habla como lo está haciendo? Obviamente, esta paradoja no se limita al trabajo de Maldonado-Torres sino que involucra, con mayor o menor fuerza, a los participantes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial.

Con esta crítica no buscamos introducir una suerte de populismo epistémico ni, mucho menos, un fundamentalismo colonial para descalificar elaboraciones que se mantienen dentro del establecimiento académico y tradiciones intelectuales ‘occidentales’. Al contrario, lo que nos parece importante es no perder de vista cuáles son los alcances y los límites de argumentar para y desde este establecimiento y tradiciones cuando uno reiterativamente apela a una exterioridad. No debemos olvidar que las pesadillas de occidente y de la modernidad son a menudo efecto de una serie de supuestos poco examinados que, sin percatarse de ello, reproducen muchos críticos a nombre de nostálgicas y moralizadas figuras de emancipantes alteridades. Además, como bien lo anota la antropóloga libanesa Elena Yehia “[...] a menos que cambien las condiciones mismas de la conversación hacia un modo más igualitario que tenga en cuenta este poder desigual, nuestros esfuerzos para hacer visibles otros conocimientos no desafían entonces el poder mismo que mantenemos para hacerlos visibles” (2007: 105).

Uno podría afirmar que como reacción al eurocentrismo y a las genealogías convencionales, se puede apreciar en la inflexión decolonial una suerte de nostalgia por la exterioridad (constitua), por la diferencia (colonial). Con respecto a esto, la feminista dominicana Ochy Curiel, refiriéndose explícitamente a la inflexión decolonial, se pregunta: “¿No será que estos nuevos discursos apelan a lo que se asume como marginal o subalterno para lograr créditos intelectuales incorporando ‘lo diferente’ como estrategia de legitimación?” (2007: 93). No consideramos que la inflexión decolonial sea reducible a este tipo de estrategia de legitimación, pero es importante tener presente los efectos que tales estrategias tienen en su recepción y articulación.

Existe una tendencia en algunos miembros de esta colectividad a representar su labor como una simple recuperación de formas de pensamiento que han sido invisibilizadas y silenciadas por la colonialidad: “Es que en el pensamiento decolonial, nosotros no estamos proponiendo nada nuevo, nosotros estamos recuperando formas de pensamiento que han sido suprimidas por la modernidad/colonialidad”.⁵⁴ No obstante, es evidente que la terminología, los referentes y las modalidades de argumentación y escriturales desplegadas suponen un registro y un ‘capital escolar’ que opera en y desde el establecimiento académico. A pesar de las narrativas que los miembros de esta colectividad puedan tener de sí, nos parece fundamental no confundir la emergencia y consolidación de ésta con lo que más generalmente se podrían considerar los pensamientos críticos desde los lugares y sujetos coloniales. En este punto de la argumentación cabe resaltar la serie de preguntas planteadas por Yehia: “[...] ¿Quiénes son los defensores [...] [de la inflexión decolonial]? ¿Desde dónde hablan? ¿De qué actores-redes hacen parte? ¿A quiénes les hablan? ¿Qué tratan de alcanzar?” (2007: 100). Estas preguntas son cruciales si queremos ser reflexivos con respecto a los instrumentos intelectuales que estamos construyendo en aras de adelantar intervenciones decoloniales significativas.

Dadas las modalidades de argumentación y las redes y actores que son puestos en juego, Yehia (2007: 103) concluye que los interlocutores de la inflexión decolonial están constituidos predominantemente por una ‘audiencia académica occidental’. Aunque en la práctica los interlocutores privilegiados son académicos, no pocos de los proponentes de la inflexión decolonial se imaginan que sus interlocutores son los ‘subalternizados otros’. Yehia hace una aclaración de método que también es política, y es que se debe “[...] estar constantemente en guardia para no vernos involucrados en la reproducción de nuevas jerarquías; para no caer en la tentación de representar, explicar o hablar en nombre del subalterno” (2007: 103). Este llamado nos parece relevante para la discusión, y es que antes

54 Conversación grabada con Ramón Grosfoguel en la Universidad Javeriana en noviembre de 2006, en la cual participaron, entre otros, Sandra Castañeda, Juan Camilo Cajigas y Eduardo Restrepo.

que tratar de dar voz a los subalternizados el ejercicio realmente transformador es el de aprender a escuchar *los silencios y ausencias* en aras de transformar los términos de la conversación: “[...] vale la pena explorar el valor de estar en silencio al trabajar con grupos subalternos con el ánimo de decolonizar los conocimientos; un silencio que nos obligue a escuchar” (Yehia 2007: 106).

Uno se pregunta, por tanto, ¿qué tanta posibilidad de escucha tiene la inflexión decolonial? Para sus proponentes, la respuesta es obvia: no sólo tiene toda la capacidad de escucha de los ‘subalternos coloniales’, sino que es condición de posibilidad de esta escucha (cuando no sus voces mismas) al evidenciar y problematizar la arrogancia eurocentrica que se ha impuesto violencias y sileciamientos sobre esos seres otros. No obstante, escuchar, rehusarse a codificar la diferencia colonial, rehusarse a la tentación de enseñarla y enarbolarla, implica asumir una postura radical de rehusarse a hacer hablar al subalterno; algo que resulta complejo para quienes se imaginan del lugar (y a veces en el lugar) de la ‘conciencia teórica’ de los subalternizados ontológica, epistémica y políticamente.

Limitaciones conceptuales

Terminaremos señalando las que consideramos algunas de las limitaciones conceptuales que atraviesan gran parte de los trabajos de la inflexión decolonial y que hacen parte de las argumentaciones de muchos de los participantes de la colectividad de argumentación; entre ellas las siguientes: la noción de modernidad (y de colonialidad) hiperreal con la que se opera, la conceptualización de la cultura y la noción de relaciones de poder entendidas fundamentalmente como dominación. Además de estas críticas, señalaremos algunos borramientos y escozores que pueden ser identificados en estos trabajos y autores.

Modernidad

Como ya hemos visto, la inflexión decolonial elabora una crítica a las narrativas eurocentradas e intra-modernas de la modernidad, mostrando que sus retóricas de emancipación son sólo el lado visible y

celebratorio, pero que también la modernidad supone un lado oscuro constituido por las prácticas de violencia epistémica, ontológica y de autoridad de la colonialidad; no existe modernidad sin colonialidad: esta es una de las premisas de la inflexión decolonial. No obstante lo acertado de este planteamiento, nos parece que las nociones de modernidad y colonialidad operan en un plano muy abstracto y general, pudiendo incluso funcionar como formaciones hiperreales. Nos explicamos.

En el grueso de los planteamientos de la inflexión decolonial se supone la existencia de la modernidad como una identidad esencialmente singular; se habla de la modernidad como una entidad que, aunque históricamente constituida, mantendría una identidad que puede ser rastreada desde su emergencia en el siglo XV-XVI. Esto es, se tiene una definición substancialista de la modernidad elaborada de antemano (a partir de una elucubración filosófica) para demostrar que la modernidad es anterior a lo que los teóricos ‘intramodernos’ e ‘europeoscentrados’ convencionales han establecido. Así, por ejemplo, la distinción entre primera y segunda modernidad establecida por Dussel, es predicada precisamente en un reconocimiento de que la particularidad de la subjetividad moderna (cierta noción y experiencia de individualidad), y por tanto de la modernidad, no se origina con la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial sino, que se puede identificar mucho antes, con la conquista de América liderada por las potencias española y portuguesa.⁵⁵

Consideramos que esta forma de conceptualizar la modernidad es una que nos gustaría denominar como modernidad hiperreal. Proponemos la noción de *modernidad hiperreal* inspirados en los trabajos de Alcida Ramos (que sugiere la del indígena hiperreal) y de Chakrabarty (que habla de la Europa hiperreal o la India hiperreal). Lo *hiperreal* se refiere a un definicional abstracto normativo estructurante de la imaginación teórica y política, un significativo maestro generalmente naturalizado desde el cual se organiza lo pensable pero que se mantiene por fuera de lo pensado.

55 Para una reciente elaboración al respecto, ver Dussel (2008).

Cuando se dice que la modernidad es hiperreal no se pretende afirmar que no exista, ni que carezca de efectos en las materialidades del mundo. Al contrario, ha colonizado la imaginación teórica y política de tal forma que incluso los discursos que aparecen como disidentes o críticos, la tienden a reproducir y reforzar. Lo que queremos indicar es que, la modernidad hiperreal implica aquellas relaciones de poder que operan silenciosa pero efectivamente ‘tras bambalinas’ y que son consagradas por la autoridad de la inercia y la sedimentación. Como ‘modernidad hiperreal’ entendemos el objeto construido por *estrategias definicionales* que pretenden establecer unos criterios de identidad esencial de la modernidad como Una.

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

No estamos diciendo que la noción de modernidad hiperreal implique una borradura de las diferencias al conceptualizar la modernidad. Es claro que los autores de la inflexión decolonial establecen diferencias, como las de primera y segunda modernidad, así como inscripciones específicas debido a la diferencia imperial; pero estas distinciones son más que todo de superficie, porque la modernidad sigue manteniendo una identidad sustantiva por debajo y más acá de estas variaciones. Identidad que es concebida definicionalmente, apelando a unas transformaciones esenciales ya sea en la subjetividad, la vida social o las concepciones del mundo. Por eso, en sus trabajos se habla todo el tiempo de la modernidad en singular y no de modernidades en plural, y sus análisis rara vez se centran en la exploración de las lugarizaciones o articulaciones de diferentes modernidades.

Si nuestra interpretación es correcta, los proponentes de la inflexión decolonial, de forma paradójica, discuten con y conservan en su crítica una noción de modernidad que sigue reproduciendo los

contenidos sobre los que la retórica celebracionista de la modernidad se ha edificado. Ya no obviamente dándoles un valor positivo y desconociendo sus efectos obliterantes, indicados con la colonialidad, pero de todas maneras reproduciendo una modernidad hiperreal. Incluso en aquellos trabajos más empíricamente orientados —como los dos libros de Santiago Castro-Gómez (2005a, 2009) y el de Catherine Walsh (2009)— se tiene la impresión que gran parte de los autores operan con una noción de modernidad hiperreal.

Como alternativa a la modernidad hiperreal proponemos un abordaje que no sea sustancialista, es decir, que no se pregunte por qué es (o no) la modernidad (o modernidades) siguiendo una estrategia definicional sino que, desde un gesto eventualizante (a la Foucault), considere qué se ha enunciado y hecho realmente en nombre de la modernidad (o en su contra). Un abordaje de historización y de etnografización radical de los discursos efectivamente pronunciados y las prácticas articuladas en lugares y por gentes concretas en nombre de lo que se supone es la modernidad.⁵⁶ Un gesto eventualizante constituye la alternativa a los callejones sin salida sustancialistas. Antes que la búsqueda de la verdad-verdadera o de la autenticidad última de lo que establecería la modernidad (como Uno), la eventualización tendería al examen de las modernidades en sus singularidades, como acontecimientos que debe comprenderse en sus propios amarres y contextos.

En este sentido, no existe una esencia de la modernidad que pueda ser rastreada antes de que surjan las problematizaciones, las tecnologías de intervención, las disputas y las subjetividades (en plural) que la constituyen. Por eso, antes que operar en el discurso filosófico que define la modernidad en abstracto, desde una perspectiva metafísica, nos parece más acertado prestar atención a examinar etnográfica e históricamente cómo en determinados momentos y en diferentes escalas se articulan, con mayor o menor éxito, ciertos proyectos

56 El reciente libro de Arturo Escobar (2008) es el que más se acerca a una problematización de la modernidad hiperreal, aunque a nuestra manera de ver no lo logra de todo romper etnográfica y teóricamente con ésta por los fuertes compromisos intelectuales y políticos por la búsqueda de un afuera de 'la modernidad' como la fuente de disidencias y esperanzas.

civilizatorios en nombre de la modernidad como una problematización cuyos contenidos y términos no están definidos de antemano ni son siempre los mismos, pero de la cual se derivan unas tecnologías de gobierno de poblaciones, se establecen unas formaciones discursivas y se generan las condiciones de posibilidad de la producción de ciertas posiciones de sujeto y de configuración de subjetividades.

Esta pluralización y descentramiento de la modernidad como Una (tal como se ha representado a sí misma), no significa la disolución de la especificidad de los proyectos civilizatorios articulados en su nombre (la cual es un punto de llegada de las investigaciones no uno de partida de las elucubraciones filosóficas) ni, mucho menos, desconocer que en tanto proyecto civilizatorio constituye una interioridad considerada superior y legítima frente a una exterioridad que se supone en su diferencia como inferior.

Esto tiene múltiples implicaciones en el modelo analítico elaborado hasta ahora por la inflexión decolonial. Nos parece necesario revisar ciertos argumentos que operan como certezas y punto de anclaje de muchos otros planteamientos de la inflexión decolonial; la ubicación del siglo XVI como punto de partida de la modernidad (la primera modernidad), es uno de ellos. La idea de que la modernidad empieza en el siglo XVI con el *ego conquiero* y la distinción entre primera y segunda modernidad sólo tiene sentido en las disquisiciones filosóficas que, muy a su pesar, profundizan antes que problematizar las narrativas y representaciones convencionales que se han edificado sobre la modernidad misma.

Ahora bien, cuestionar la validez historiográfica y etnográfica de la distinción entre primera y segunda modernidad no pretende mantener incólume el discurso de los orígenes de la modernidad en la Europa del siglo XVIII asociada a la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Lo valioso de la idea de primera modernidad sugerida por Dussel consiste precisamente en la irreverencia de problematizar la mitología de la modernidad. No obstante, realmente no desmonta tal mitología sino que termina extendiendo sus alcances y reproduciendo muchos de los supuestos que la hacen posible. Las múltiples trayectorias de emergencia de la modernidad, las luchas que la constituyen y los contenidos de las problemáticas y de las

tecnologías que la perfilan, deben ser objeto de exámenes históricos y etnográficos concretos no de especulaciones filosóficas basadas en unos cuantos lugares comunes (así pertenezcan estos a la más sagrada tradición filosófica).

Extendiendo este planteamiento de la modernidad hiperreal a la decolonialidad, Yehia sugiere un cuestionamiento semejante cuando plantea que:

La modernidad/colonialidad/decolonialidad podría entonces ser diferentes cosas en diferentes lugares en diferentes momentos que requieren ser abordados no en el singular sino como una serie de prácticas situadas, encarnadas, que producen entidades en una topografía originalmente plana. En tanto sigamos entendiendo la decolonialidad en términos de singularidad, permaneceremos cerrados en la lógica de la colonialidad y la epistemología occidentales (2007: 98).

Lo interesante de este cuestionamiento, radica en subrayar que si se opera desde una noción de la modernidad hiperreal se produce un cerramiento del mismo tipo que se le atribuye a la lógica de la colonialidad. Por tanto, para escapar a ese cerramiento se hace necesario repensar cómo se está considerando la modernidad en la inflexión decolonial.

Finalmente, a pesar de las narrativas de la inflexión decolonial afirman su radical ruptura con la modernidad y los universales que la definirían, nos parece que una provocadora pregunta planteada por Yehia tiene profundas implicaciones sobre las condiciones de posibilidad de la inflexión decolonial como paradigma otro: “[...] ¿al enmarcar nuestros argumentos en el pensamiento decolonial y usar categorías como ‘decolonial’, ‘no moderno’ o ‘transmoderno’ no estamos también contribuyendo a reproducir las pretensiones universalistas de la modernidad?” (2007: 109). Esto es, más allá de las retóricas que la inflexión decolonial tiene sobre sí como una ruptura radical con la modernidad y con los universales, la pregunta que hace Yehia apunta hacia un plano todavía impensable que evidencia las paradojas de un discurso que se imagina como paradigma otro, como una ruptura con la modernidad y los universales, pero que categorialmente parece seguir operando sobre pretensiones de enunciación y de verdad

universalizables. Por tanto, subraya que “Con el fin de escapar a la recreación de otro imaginario moderno universalista por nuestras propias prácticas, debemos luchar por establecer una fractura; desistir de articular otros mundos contra un marco modernista universalizado o en relación con él” (Yehia 2007: 108). Esto, en el lenguaje de Fanon, sería trascender la lógica del resentimiento, la interpelación por el odio al amo, que lo sigue produciendo a uno en relación a la dialéctica amo/esclavo en vez de implosionarla de una vez por todas.

Cultura y relaciones de poder

El concepto de ‘cultura’ predominante en el grueso de los participantes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial es otro de los puntos que ameritan ser examinados con un lente crítico. Aunque se pueden percibir matices entre los diferentes proponentes de la inflexión decolonial,⁵⁷ es adecuado afirmar que la noción de cultura con la que operan muchos es la de una entidad discreta y autocontenida que se constituye en su diferencia (y, en algunos pasajes, pareciera en su inconmensurabilidad), con respecto a otras culturas. La tendencia es a considerar la cultura como sistema de significado o forma de vida esencialmente autónoma o, cuando se piensa la relación constitutiva, como resultado de una resistencia inmanente a la imposición de la ‘cultura occidental’.

Esta noción de cultura ha sido ampliamente cuestionada por la antropología y los estudios culturales en los últimos cuarenta años, tanto en las academias metropolitanas como en diferentes lugares y autores localizados en la periferia. El trabajo de Eric Wolf (1982) es paradigmático en la antropología estadounidense, el de Stuart Hall (1993) lo es en los estudios culturales británicos y el de García Canclini (1982) desde la antropología y estudios culturales en México, para mencionar sólo tres de los que saltan a nuestras mentes de

57 Así, por ejemplo, si consideramos que Fernando Coronil o Arturo Escobar hacen parte de la colectividad de argumentación, sus elaboraciones sobre la noción de cultura son mucho más complejas que las que aquí estamos tomando como punto de nuestras críticas. Otra importante clarificación es que algunos destacados proponentes de la inflexión decolonial se refieren a la noción de cultura solo puntual y tangencialmente, prefiriendo otras categorías como la de diferencia colonial.

inmediato. Pudiéramos mencionar, también, el provocador ensayo del antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2003), titulado “Adiós, cultura”, o el ya clásico trabajo de Gupta y Ferguson (2008), “Más allá de la cultura”.

En ciertas elaboraciones de la inflexión decolonial se está reproduciendo una noción de cultura que pareciera desconocer gran parte de estas críticas y sus implicaciones. Con frecuencia, la noción de culturas indígenas o afrodescendientes aparecen estructuradas en una tradicionalidad propias opuestas a la ‘cultura occidental’ o, de manera más general, a ‘occidente’. Aquellas parecieran constituirse en una exterioridad en tanto diferencia irreductible a estas últimas. Las culturas se entienden como totalidades integradas y circunscritas de otras entidades iguales. En palabras de Wolf, en este modelo “cada sociedad con su cultura característica es concebida como un sistema integrado y unido, que se contrasta con otros sistemas igualmente integrados” ([1982] 2000: 16).

Localizable en un espacio geográfico determinado, este modelo de cultura considera que a cada cultura le corresponde un lugar discreto claramente delimitado y exclusivo. Se sustenta en la premisa de la discontinuidad espacial sobre la que se edifica la noción de culturas aislables desde la cual se conceptualiza sus interacciones. Cada cultura como entidad discreta se superpone con espacios también pensados de forma discreta, con límites claramente establecidos (como el mapa del mundo donde a cada país le corresponden unos límites claramente definidos y un color que lo distingue de sus vecinos inmediatos y produce el efecto de una entidad existente). A esta relación entre lugar y cultura se le agrega la de un grupo humano correspondiente. De esta forma se establece una equivalencia analítica entre cultura-lugar-grupo. Esta equivalencia analítica se conoce como isomorfismo. Tal isomorfismo, predicado como una necesaria correspondencia entre lugar, gente y cultura discontinuos y autocontenidos, ha sido el fundamento de un modelo de cultura bastante extendido en la antropología que se remonta a principios del siglo pasado.

Se considera que una población ‘tiene’ una ‘cultura’ y habita en un ‘lugar’. Este modelo de cultura tiende a borrar la diferencia y la desigualdad *al interior* de lo que aparecen como entidades establecidas

(cultura, localidad, población). Desde este modelo, la cultura se asume como comunalidad original, como algo dado en anterioridad y con una identidad establecida (superponiendo las nociones de cultura e identidad): “[...] en lugar de dar por sentada la autonomía de la comunidad originaria, tenemos que examinar su proceso de constitución *como comunidad* en ese espacio interconectado que ha existido siempre” (Gupta y Ferguson 2008: 237).

Esta manera de pensar la diferencia cultural tiene sus límites. Como lo evidencia García Canclini (1982), al hacer énfasis en la diferencia desde el supuesto de la cultura como entidad autónoma, delimitada y autocontenida, se cae en una concepción atomizada y cándida del poder. En otras palabras, si bien es cierto que esta noción de cultura imagina unas diferencias monolíticas e inconmensurables que ayudan a cuestionar en un plano el eurocentrismo de la jerarquía con Europa en la cúspide y en el centro de la Historia, se convierte en una traba para comprender de una manera mucho más densa y adecuada las desigualdades establecidas entre y al interior de las ‘culturas’ así imaginadas. De la misma manera, los procesos de desterritorialización, de movilidad transnacional y las hibridaciones culturales no pueden ser comprendidas si se mantiene el isomorfismo.

Además, algunos de los proponentes de la inflexión decolonial parecieran estar operando con una concepción normativa y monolítica de cultura. Esto es, una noción de cultura a la que están ineluctablemente sujetos sus miembros, troquelando su epistemología y su política. No sólo una idea de cultura homogenizadora, sino también fundamentalmente homogénea, que opera exitosamente en la inscripción de todos y cada uno de los individuos que son habitados por ésta. La cultura desde el símil de la religión, como creencia compartida y comunidad normativa, esa es la impresión que se tiene al leer o escuchar a no pocos de los proponentes de la inflexión decolonial. Las relaciones de intercambio, pero también las de explotación, dominación y desigualdad como estructurantes de las culturas dan un sentido muy distinto a la idea de diferencia y de la agencia de los sujetos culturales.

No es de extrañar, entonces, que la noción de cultura con la que operan algunos autores de la inflexión decolonial es una que la

considera una cosa-allá-en-el-mundo, confundiendo una distinción analítica con una existencia ontológica. Parece que la cultura no fuese una categoría analítica sino una cosa en el mundo. Con relación a estas críticas, se hace bien relevante la puntualización de Eric Wolf:

Al convertir los nombres en cosas creamos falsos modelos de la realidad. Al atribuir a las [...] culturas, la calidad de objetos internamente homogéneos y externamente diferenciados y limitados, creamos un modelo del mundo similar a una gran mesa de *pool* en la cual las entidades giran una alrededor de la otra como si fueran bolas de billar duras y redondas ([1982] 2000: 19).

Otro de los límites conceptuales en la formulación de la inflexión decolonial, se refiere precisamente a cómo se comprenden las relaciones de poder. En general, se tiene la impresión de que muchos de los planteamientos de la inflexión decolonial suscriben una noción del poder como dominación, como coerción. Aunque esta concepción es necesaria, no deja de ser insuficiente para dar cuenta de otras articulaciones más sutiles como que operan más a través de las interpelaciones ideológicas, del consentimiento de las formaciones hegemónicas o de la gubernamentalidad. En este sentido, la inflexión decolonial se enriquecería significativamente si incorporara en sus análisis algunas de las contribuciones más destacadas de autores como Stuart Hall, Antonio Gramsci y Michel Foucault, o si se retomaran elementos centrales de trabajos como el de Fanon o Freire en relación con los profundos efectos del poder y la colonización en la producción del sujeto colonial (colonizado y colonizador).

Las interpelaciones ideológicas producen sujeciones desde la configuración misma del sujeto y del deseo. No es una simple imposición de fuerza mediante la coerción a lo que refieren estas interpelaciones, sino una producción de las subjetividades mismas. Estas interpelaciones se materializan en prácticas, corporalidades e identificaciones, en individuos y poblaciones concretas. Por su parte, el consentimiento gestado por las formaciones hegemónicas refiere a los ensamblajes provisionales e inestables de la voluntad colectiva gestados desde liderazgos morales y culturales de lo que deviene en un bloque histórico. Finalmente, la gubernamentalidad supone la creciente incorporación como objetos de gobierno de una serie de ámbitos de

la vida social e individual que hasta entonces habían permanecido al margen de la visibilidad e inteligibilidad gubernamental en el plano de la microfísica de la producción de la individualidad y en el de la biopolítica de la regulación de las poblaciones. Aquí resulta clave analizar los procesos históricos concretos de constitución de los estados y de gubernamentalización de los mismos, sus efectos en la definición de lo público y lo privado; es decir, en el papel creciente que fue adquiriendo a partir del XVI en la definición de los ámbitos y tecnologías de gobierno.

Desde estas contribuciones, se podría no sólo conceptualizar sino también examinar con mayor adecuación las diferencias y contradicciones entre los subalternos coloniales así como entre los sectores dominantes. Una conceptualización más fina de las relaciones de poder permitiría explicar por qué no hay una necesaria ni mecánica correspondencia del lugar desde donde se enuncia con lo que se enuncia, y con cómo lo enunciado se hace (o no) una práctica política. Se podría entender mejor que no basta con estar ubicado en el lugar de la diferencia colonial (o de la diferencia imperial) para pensar y actuar de una determinada manera. Pero también estaríamos en capacidad de entender en su especificidad la relevancia histórica de estar situado en un lugar periférico o no del sistema mundo.

Borraduras y escozores

El grueso de las contribuciones realizadas desde la inflexión decolonial se nota una presencia marginal de análisis etnográficos e historiográficos más específicos y densos que sustenten en la complejidad de lo concreto sus planteamientos. La inflexión decolonial se encuentra aún en un momento muy programático, sus elaboraciones operan en un plano muy general. Sobre la necesidad de estudios etnográficos e historiográficos concretos ya llamaba la atención Arturo Escobar (2003: 71). Aunque ya se cuenta con algunos trabajos más empíricamente orientados (algunos de los cuales ya hemos citado), la abierta desestimación o el más velado desconocimiento que se tiene de las herramientas y elaboraciones de la historia y la antropología hacen que un número significativo de los planteamientos de la inflexión decolonial no sean objeto de

contrastación desde un sustantivo trabajo de terreno y archivo. La hermenéutica textual y la elucubración filosófica han imperado, permitiendo la circulación de formulaciones teóricas relativamente acabadas sin mayor anclaje empírico ni matizaciones (o, más lamentable aún, imponer a algunos datos de lecturas secundarias y algunas visitas a documentos de archivo, el modelo analítico y la jerga establecida de antemano sin mayor sensibilidad por las densidades y problematizaciones que estos materiales pudieran producir en las certezas teóricas con las que se opera).⁵⁸

Esto ha llevado, por ejemplo, a que se facilite el posicionamiento de argumentos sobre los procesos históricos que recurren a anacronismos (por ejemplo, la categoría de ‘raza’ para hacer referencia al siglo XVI). Este error de método es lo que se conoce como presentismo histórico. Por otra parte, la falta de sensibilidad a una perspectiva antropológica (cuando no del rechazo abierto a la antropología), del grueso de los autores más destacados de la inflexión decolonial, ha significado que sus planteamientos carezcan de un trabajo de terreno sistemático que les permitiría comprender en concreto la densidad, multiplicidad y contrariedad de la diferencia colonial.

Arturo Escobar planteaba hace ya ocho años que “[...] los esfuerzos del grupo se han mantenido principalmente académicos —o académicos-intelectuales— y, por tanto, ampliamente en el plano del discurso abstracto [...]” (2003: 71). La abstracción no es un problema por sí mismo, pero cuando ésta es el principal terreno en el que se opera, cuando no hay suficientes anclajes a las complejidades mundanales, a las carnaduras de gente y situaciones concretas, el discurso tiende a reproducirse angelicalmente: *todo se sabe de una vez y para siempre*. En este sentido, en un capítulo donde responde ciertas

58 Entre las numerosas publicaciones del colectivo de argumentación de la inflexión decolonial, el ya referido libro de Arturo Escobar (2008) es una excepción al tono programático y a los acercamientos orientados empíricamente que operan fundamentalmente como ilustraciones de certezas teóricas ya establecidas. Por supuesto que el libro de Escobar no sólo se encuentra influido por la inflexión decolonial, y seguramente puede ser objeto de múltiples críticas, pero nos parece un valioso ejercicio sobre los posibles alcances de ésta sin obliterar las densidades y singularidades que ofrece el atento trabajo de terreno.

críticas de Mignolo, Boaventura de Sousa Santos llegaba a la siguiente conclusión: “Deben evitarse los *a priori* analíticos que antepongan principios a la revelación de la riqueza y de la complejidad de las sociedades” (2009: 353). Este es, el cerramiento epistémico que puede derivarse de un vocabulario y certezas hechas jerga.

Permítasenos una digresión sobre lo de raza, ya que este es un punto particularmente sensible. En dos capítulos presentamos con cierto detenimiento las nociones de raza y colonialidad del poder en Quijano, así como en otros autores de la inflexión decolonial como Mignolo.⁵⁹ Parece existir un consenso entre los diferentes académicos respecto a que los conceptos raciales son construcciones históricas sobre los que se han establecido múltiples articulaciones, las cuales desbordan los contornos del ‘racismo científico’ y su reificación del determinismo biológico propias de finales del siglo XIX y primera mitad del XX. Como vimos en Quijano, la idea de raza y el racismo se encuentran asociados a la diferenciación y jerarquización de la fuerza de trabajo y a la inferiorización de poblaciones propia de la emergencia y consolidación del sistema mundo capitalista. Desde esta perspectiva, el surgimiento del pensamiento racial y la expansión del colonialismo europeo, desde al menos el siglo XVII, son dos procesos interrelacionados.

Sin duda la expansión colonial europea ha estado ligada a la distinción y jerarquización de lugares y gentes, como componentes de las tecnologías de dominación y de legitimación de exclusiones y de explotación del trabajo y de los territorios. Algunas de estas distinciones y jerarquizaciones han sido racializadas, pero ¿siempre lo han sido y lo son? En otras palabras, la ¿única modalidad de diferenciación y jerarquización asociada al colonialismo europeo es la racialización? Para el grueso de los autores dentro de la inflexión decolonial la respuesta es simple y directa: no cabe la menor duda. Sin embargo, si se examinan en detalle los fundamentos de sus argumentos o se contrastan fuentes antiguas o recientes es posible argumentar que no siempre nos encontramos con racialización, incluso cuando están en juego aspectos que tendemos a pensar como tales, como el color

59 Esta argumentación es retomada de un artículo escrito por uno de los autores con Julio Arias. Para más detalle ver Arias y Restrepo (2010).

de la piel, el uso de palabras clasificatorias como ‘negro’ o ‘blanco’ y nociones como las de ‘sangre’ o ‘herencia’.⁶⁰

La historicización de la raza como palabra y como concepto requiere que historicemos también y fundamentalmente nuestras categorías analíticas. A diferencia de lo que asumen Quijano y Mignolo,⁶¹ el color de la piel o la noción de pureza de sangre no son necesariamente ‘biológicos’, no son naturalmente ‘fenotipos’. La ‘biología’ y el ‘fenotipo’ son tan producidos como la cultura, tienen una historia relativamente reciente y no son pre-discursivos (Stocking 1994, Wade 2002, 2003). La inferiorización de los otros, incluso cuando se los ha considerado como no humanos,⁶² no es articulada racialmente de forma inevitable, no supone necesariamente una taxonomía racial, sino que apunta a un fenómeno por lo demás bien extendido que la antropología ha denominado etnocentrismo.

Hay que reconocer lo que Marisol de la Cadena ha denominado las *anterioridades* de la raza, esto es, los procesos de sedimentación y de larga duración que preceden a las conceptualizaciones de raza propiamente dichas. Las conceptualizaciones de raza no aparecen de la noche a la mañana “[...] los elementos que componen el concepto de raza son anteriores a su emergencia, se mantienen en transformación durante mucho tiempo, cambian de significados y mantienen su sedimento en tensión con los cambios que permiten su adecuación en localizaciones y temporalidades distintas” (De la Cadena 2007: 12). Pero estos elementos no se pueden confundir con las conceptualizaciones de raza, aunque hoy nos cueste un trabajo intelectual de lectura densa del archivo para que no aparezcan como tales. Esto supone una actitud y una estrategia de abordaje que Foucault denominó eventualización.⁶³

60 Para una historicización de la categoría de herencia que evidencia su tardía articulación con la idea de herencia biológica, ver López Beltrán (2004). Lo mismo puede decirse de la noción de sangre (Stocking 1994).

61 Ver el aparte correspondiente a las elaboraciones de raza en Quijano y en Mignolo en el capítulo sobre la colonialidad del poder.

62 Entre otras cosas, debemos recordar que la noción misma de comunalidad de los humanos, de humanidad, tiene una historia y una localización; no es un universal transcultural.

63 Esta cuestión de método en Foucault, sobre la que desafortunadamente no tenemos espacio para elaborar con detenimiento aquí, ha sido trabajada

En este sentido, como Kathryn Burns sugiere:

Historizar la raza no significa negar las continuidades que existen entre prácticas contemporáneas y anteriores. Por supuesto existen. Pero imponer nociones contemporáneas de raza para interpretar las formas de discriminación colonial, puede conducirnos a ignorar los procesos de creación de diferencias y separación que queremos comprender (2007: 51).

Esto no significa, tampoco, que regresemos a una concepción de la palabra y conceptos de raza sólo en relación al determinismo biológico de la ciencia de finales del siglo XIX y comienzos del XX. El cerramiento del determinismo biológico, del 'racismo científico' o del pensamiento eugenésico, no es lo que tenemos en mente.

Otro punto que puede ser identificado para una crítica de ciertas formulaciones de la inflexión decolonial se refiere a la casi absoluta desaparición de la clase social en el análisis, así como la timidez de la enunciación del género-sexualidad y la virtual ausencia de la generación. Las implicaciones de la marginalidad del análisis de género-sexualidad, ya habían sido indicadas por Arturo Escobar (2003) y es evidenciado con mayor claridad por Ochy Curiel (2007), quien señala el paradójico desconocimiento de las contribuciones teóricas realizadas por las feministas de color.⁶⁴ Con la temprana excepción de Ramón Grosfoguel, los autores más visibles de la inflexión decolonial no retoman esta problemática ni el amplio espectro teórico derivado. Un ejemplo que ilustra este desconocimiento es el concepto de *hybris* del punto cero de Santiago Castro-Gómez. Como vimos en el capítulo sobre la colonialidad del saber, este es un concepto que es fundamental para cuestionar la ego-política del conocimiento, la ilusión de que es posible producir un conocimiento desde una perspectiva que subsume todas las perspectivas posibles pero que no se piensa como tal, es decir, la ficción de considerar que existe un conocimiento no situado. Quienes conocen así sea someramente la literatura feminista, saben que este debate se desplegó hace algunas décadas y que autoras como

por uno de los autores en otro lugar (Restrepo 2008).

64 En los últimos años, sin embargo, han aparecido contribuciones dentro del marco de la inflexión decolonial que tienden a elaborar considerando el género. Ver, por ejemplo, Lugones, Jiménez-Lucena y Tlostanova (2008).

Donna Haraway (1995) acuñaron conceptos como el de la mirada de dios y de conocimientos situados. No obstante, Castro-Gómez y muchos de los que refieren a su concepto parecieran estar escribiendo desde una monumental ignorancia de una de las más destacadas y conocidas contribuciones del pensamiento feminista.

La marginación, para no decir que la desaparición, de la clase social en gran parte de inflexión decolonial nos parece que es el resultado combinado de su creciente culturalismo, la magnificación de la raza y el profundo escozor con el marxismo y la izquierda. Aunque en Quijano y en Grosfoguel se conserva la clase como un vector explicativo, en otros autores asociados a la inflexión decolonial ocupa un lugar más marginal hasta prácticamente desaparecer en muchos otros. La indianidad y afrogeneidad se resaltan y colocan en el centro del análisis encarnado por antonomasia el lugar de la diferencia colonial. Los indígenas y afrodescendientes en su marcada diferencia cultural y epistémica, vistos como otredad radical, son quienes devienen en una suerte de héroes epistémicos y políticos desde donde se deriva la fuente de la esperanza de cualquier proyecto decolonial. Los *damnés* de Fanon son interpretados por la inflexión decolonial en términos raciales y culturalistas desapareciendo su dimensión de clase.⁶⁵

El rechazo a la clase social como categoría analítica relevante se fundamenta en las acertadas críticas de eurocentrismo del marxismo y de la izquierda. Sin lugar a dudas, el marxismo y la izquierda convencionales han operado a menudo desde un reduccionismo de clase (obviamente esto no puede ser generalizado a pensadores como Gramsci o Hall), por el ensimismamiento eurocentrado de sus categorías y supuestos. Pero la respuesta al reduccionismo de clase, no puede ser el reduccionismo racialista y culturalista. La obliteración de la clase social ha llevado a que no se incluya en sus explicaciones a los innumerables campesinos (que en no pocos lugares escapan a la condición de indianidad o negritud) o la multitud de habitantes de los cinturones de miseria en las urbes latinoamericanas (muchos de ellos no marcados racialmente como indios o negros y cuyas experiencias de vida problematizan las ideas de cultura y diferencia dominantes en

65 Para una ampliación de esta argumentación, ver Iglesias, Espassandín y Errejón (2008).

la colectividad), para no mencionar las diferencias de clase al interior de las ‘comunidades’ indígenas y afrodescendientes, vistas como paradigmáticamente otras.

Esto nos remite a un problema más general de la inflexión decolonial. Aunque como vimos, algunos de sus autores son explícitos al indicar que lo que se busca no es un proyecto intelectual y político antieuropeo ni anti-moderno que apele a unas atávicas puridades indígenas y afrodescendientes desde una especie de nativismo epistémico y culturalista, no es desacertado afirmar que, ya sea en la lectura que se realiza de los textos por las nuevas generaciones o en ciertos matices de los mismos, pareciera que la idea es *deshacerse de todo lo que aparezca como europeo o asociado a la modernidad*.

De una acertada crítica al eurocentrismo y a la violencia de la modernidad se puede correr el riesgo de caer en un desfase teórico y político al descartar de un tajo a autores, categorías, racionalidades y artefactos europeos y modernos. Las prevenciones con Marx o Foucault (que afortunadamente no comparten todos los proponentes de la inflexión decolonial) así como con disciplinas como la antropología (que desafortunadamente son más generalizadas) implican un empobrecimiento conceptual y político, como ya se ha indicado en los párrafos anteriores.

En este sentido, el énfasis en lo que aparece como lo ‘otro’ (un pensamiento otro, un conocimiento otro, una epistemología otra, un paradigma ‘otro’) se constituye en gran parte desde la negación de ‘occidente’, lo ‘eurocéntrico’ y la modernidad (hiperreal), como si se tratara de ajenidades de las cuales uno pudiera deshacerse, cual la piel de la que se deshace la serpiente. En la misma dirección, específicamente refiriéndose a la idea de ‘paradigma otro’ de la inflexión decolonial, Boaventura de Sousa Santos escribía:

Después de tantos siglos de dominación cultural, económica y política por parte de la modernidad occidental, pensar que un “paradigma otro” se puede sustentar como ruptura total y sin estar situado en el contexto de una transición paradigmática puede ser más un efecto de la astucia de la razón moderna occidental que siempre se vio a sí misma como protagonista

de rupturas con relación a lo que no puede reconocer como propio (2009: 348).

En el centro de la decolonialidad está la propuesta de un pensar-otro (o, mejor, unos pensares-otros) que no sea definido en simple formación reactiva, en pura negatividad, ante el patrón de poder colonial. Esto implicaría abandonar definitivamente una modalidad de pensamiento esencializante, dicotómico y jerarquizante propio de las estrategias de otrerización y racialización. De esta manera, un pensamiento-otro no sería la inversión reactiva y en negativo de los términos, colocando en la escala de jerarquías un esencializado y monolítico 'otro' ('no-occidental', 'no-moderno') en el lugar de un homogenizado y estereotipado 'uno' ('occidente', 'moderno'): "[...] existe un peligro real de caer en la trampa de postular una alteridad fundacional y un sujeto trascendental que constituiría una alternativa radical en relación con otro moderno/ europeo/ norteamericano igualmente homogeneizado" (Yehia 2007: 108).

En esto de lo 'otro' se puede caer fácilmente en un régimen discursivo propio del 'occidentalismo' y del 'orientalismo'. Sin embargo, no son extraordinarios los planteamientos asociados a la inflexión decolonial donde pareciera que existe una entidad llamada Occidente, como una sociedad de civilización independiente, opuesta a otras entidades culturales o sociales que serían no occidentales. Esta es precisamente la premisa del Occidentalismo: una maquinaria de producción de una oposición binaria esencial e incommensurable entre occidente y el resto (Hall 1992). Este riesgo del occidentalismo, es precisamente lo que Escobar proponía evitar al indicar que: "[...] el grueso de los abordajes de la identidad en los discursos libertarios en filosofía y otros campos han descansado en el postulado de una alteridad fundacional y un sujeto trascendental que constituiría una alternativa radical en relación con un igualmente homogenizado Otro moderno /europeo/ norteamericano" (2003: 81).⁶⁶

66 Además, apelar a la 'tradicón' (o, lo que en el vocabulario de la inflexión decolonial denominaríamos la exterioridad constitutiva) para comprender la dinámica de las luchas, no es un lugar tan seguro como pudiera a primera vista parecer. Siguiendo a Wallerstein podemos afirmar que: "[...] si deseamos comprender las formas culturales que adoptan estas luchas, no podemos permitirnos el lujo de tomar las 'tradiciones' al pie

Por eso, los conceptos de diferencia colonial y de colonialidad del ser, ligados a las críticas al eurocentrismo y a las retóricas salvacionistas de la modernidad, no puede apelar a una simple oposición entre ‘colonizador-blanco-sujeto-sí mismo’ y ‘colonizado-no blanco-objeto-otro’, revirtiendo la relación de poder y las connotaciones de interiorización asociadas al colonizado en marcos nativistas. En las críticas postcoloniales contemporáneas esa distinción es objeto de escrutinio y problematización. Así, por ejemplo, Radhika Mohanram escribía:

[...] los estudios poscoloniales se basan en el planteamiento que la historia del colonialismo está sustentada por el mantenimiento de límites claramente delineados entre el sí mismo (self) y el otro. El proceso del colonialismo (y neocolonialismo) y la dominancia del resto del mundo por el Occidente (blanco) ha transformado este último en el sí mismo (blanco) occidental no marcado. El proceso de oterización de las culturas del colonizado ha sido simultáneamente el resultado de encubrir el hecho de que el sí mismo (blanco) occidental es también una contracción y no una categoría completa, natural. Este silenciamiento y no-marcaje del sí mismo occidental también lo naturaliza efectivamente y borra los rastros del mecanismo de oposiciones binarias que postula cuerpo no blanco y no occidental como lo marcado y lo visible (1999: 185).

A nuestra manera de ver, el reto de la decolonialidad implica ir más allá de este marco de pensamiento. De ahí que las condiciones de emergencia para la articulación de los pensamientos-otros operarían no desde la simple inversión de la ontología del ser/no-ser propia de las narrativas modernas eurocentradas, sino de una ‘ontología relacional’ de seres-otros en sus heterogeneidades y positividads.

de la letra, y en particular no podemos permitirnos el lujo de suponer que las ‘tradiciones’ son de hecho tradicionales” ([1983] 2006b: 66). Esto es así porque, como lo plantea de Sousa: “Después de quinientos años, la imposición global de la modernidad occidental torna difícil concebir lo que le es exterior más allá de lo que le resiste y lo que le resiste, si es hecho a partir de lo exterior, está lógicamente en tránsito entre el exterior y el interior” (2009: 350).

Queremos cerrar esta serie de críticas con una reflexión planteada por Santos a propósito de la inflexión decolonial y que constituye un llamado de atención que puede resultar vital, ante lo que percibe como una estrategia equivocada de lucha, basada en la polarización de quienes comparten proyectos de lucha contra la opresión. En relación con algunas críticas recibidas de parte de Mignolo, escribe:

[...] dada la grandeza de los desafíos que se nos colocan, pienso que sería más correcto adoptar estrategias teóricas que profundicen las alianzas en lugar de estrategias que fragilicen al insistir en la diferencia descalificadora —y al final tan moderna— entre “nosotros” y “ellos”. De cara a las relaciones de dominación y de explotación, profundas y de larga duración, que la modernidad occidental capitalista instauró globalmente, debemos centrarnos en la diferencia entre opresores y oprimidos y no en la diferencia entre los que, desde varias perspectivas y lugares, luchan contra la opresión (Santos 2009: 349).

Por esto, concebimos la inflexión decolonial más como una valiosa contribución a pensar en problemáticas y aspectos relacionados con las formas en que el poder se ha expresado históricamente y se expresa hoy; muchas de las cuales pasarían desapercibidas si se convierte, sutil y contradictoriamente con lo que predica, en nueva narrativa maestra (y, por lo tanto, en un reduccionismo) en nombre de la diferencia colonial.

Referencias citadas

- Arias, Julio y Eduardo Restrepo. 2010. Historizando raza: Propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y emancipación* (3): 45-64
- Buttler, Judith. [1990] 2001. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México : Paidós.
- Burns, Kathryn. 2007. “Desestabilizando la raza”. En: Marisol de la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. pp. 37-56. Popayán: Envió Editores.
- Cairo, Heriberto y Walter Mignolo (eds.). 2008. *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Madrid: Trama editorial – Gecal.
- Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto. [1969] 1973. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 79-91. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- . 2005a. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- . 2005b. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Instituto Pensar - Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. 2007. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 9-23. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

- Castro-Gómez, Santiago, Freya Schiwy y Catherine Walsh. 2002. "Introducción". En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. pp. 7-16. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo..* Madrid: Akal.
- Coronil, Fernando. 1998. "Más allá del occidentalismo: hacia categorías neohistóricas no-imperialistas" En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. pp. 121-146. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Curiel, Ochy. 2007. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* (26): 92-101.
- De la Cadena, Marisol. 2007. "Introducción". En: Marisol de la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. pp. 6-35. Popayán: Envió Editores.
- Dube, Saurabh. 1999. "Introducción: Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales". En: Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*. pp. 17-101. México: Colegio de México.
- Dussel, Enrique. 2008. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa* (9): 153-198.
- _____. 2004. "Sistema mundo y transmodernidad". En: Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales*. pp. 201-226. México: El Colegio de México.
- _____. 2000. "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. pp. 41-53. Buenos Aires: CLACSO.
- _____. 1998. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación). *Revista Anthropos* (180): 13-36.
- _____. 1994. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores - Centro de Información para el desarrollo - CID.
- Escobar, Arturo. 2008. *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2003. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1): 51-86.
- _____. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Cerec.

- Fals Borda, Orlando. 1987. *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Fanon, Franz. 1965. *Por la revolución africana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1963. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freire, Paulo. [1970] 1987. *Pedagogía do oprimido*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Foucault, Michel. 1970. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.
- García Canclini, Néstor. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas.
- Gibson-Graham, J. K. 2002. Intervenciones posestructurales. *Revista Colombiana de Antropología e Historia*. (38): 261-286.
- Grosfoguel, Ramón. 2007. Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos. Entrevista realizada por Doris Lamos Canavate. *Tabula Rasa*. (7): 323-340.
- _____. 2006. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. (4): 17-48.
- Grosfoguel, Ramón y Walter Mignolo. 2008. Intervenciones decoloniales: una breve introducción. *Tabula Rasa* (9): 29-37.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. Más allá de la 'cultura': Espacio, identidad, y la política de la diferencia. *Antípoda* (7): 233-256.
- Hall, Stuart. 2010. "Notas de Marx sobre el método: una lectura de la Introducción de '1857'". En: *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 95-133. Bogotá-Lima-Quito: Envió Editores-Instituto Pensar-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. 1992. "The Rest and the West: Discourse and Power". En: Hall and Gieben (eds.), *Formations of Modernity*. pp. 275-332. London: Polity Press.
- Haraway, Donna. 1995. "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. pp. 313-346. Madrid: Cátedra.
- Iglesias, Pablo, Jesús Espassandín y Iñigo Errejón. 2008. "Devolviendo el balón a la cancha: diálogos con Walter Mignolo". En: Heriberto Cairo y Walter Mignolo (eds.), *Las vertientes americanas del pensamiento y proyecto des-colonial*. pp. 211-245. Madrid: Trama editorial-Gecal.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. [1990] 2000. "Posmarxismo sin pedidos de disculpas". En: Ernesto Laclau. *Nuevas reflexiones*

- sobre la revolución de nuestro tiempo. pp. 111-145. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lander, Edgardo (ed.). 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- López, Luis Enrique y Wolfgang Kuper. 2000. "La educación intercultural bilingüe en América Latina". Documento de trabajo. En: *La práctica de la educación bilingüe intercultural y sus retos. Materiales de referencia para docentes de los Institutos Superiores Pedagógicos EBI*. Pág. 27-69. Perú: Ministerio de Educación, Programa Forte-Pe.
- López Beltrán, Carlos. 2004. *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos del concepo de herencia biológica*. México: UNAM. Lugones, María; Isabel Jiménez-Lucena y Madina Tlostanova. 2008. *Género y descolonialidad*. Cuaderno de la colección Pensamiento crítico y la opción decolonial. Buenos Aires: Ediciones Signo.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007a. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- _____. 2007b. Walter Dignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial. *Nómadas*. (26): 187-194.
- Mallon, Florencia. 2001. "Promesa y dilema de los estudios subalternos. Perspectivas desde la historiografía latinoamericana". En: Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. pp. 117-154. Ámsterdam: Rodipi.
- Mignolo, Walter. 2009. La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y emancipación*. 1(2): 251-276.
- _____. 2008. "Revisando las reglas del juego: conversación con Pablo Iglesias Turrión, Jesús Espasandín López e Iñigo Errejón Galvan". En: Heriberto Cairo y Walter Mignolo (eds.), *Las vertientes americanas del pensamiento y proyecto des-colonial*. pp 211-245. Madrid: Trama editorial-Gecal.
- _____. 2007a. Introduction. Coloniality of power and de-colonial thinking. *Cultural Studies*. 21 (2-3): 155-167.
- _____. 2007b. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 25-46. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

- _____. 2007c. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 2005. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. *Tabula Rasa*. (3): 47-71.
- _____. 2003. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- _____. 2002a. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *South Atlantic Quarterly*. 101(1): 57-96.
- _____. 2002b. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica". En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. pp. 215-244. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.
- _____. 2001a. "Colonialidad del poder y subalternidad". En: Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. pp. 155-184. Ámsterdam: Rodopi.
- _____. 2001b. "Introducción" En: Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. pp. 9-54. Buenos Aires: Signo-Duke University.
- _____. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mintz, Sidney W. 1996. *Dulzura y Poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. México: Siglo XXI Editores.
- Mohanram, Radhika. 1999. *Black body: women, colonialism, and space*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- O'Gorman, Edmundo. [1958] 2006. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal. 2002. "El regreso al futuro y las cuestiones de conocimiento". En: Catherine Wash, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. pp. 45-60. Quito: Abya-Yala-Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. [1998] 2001. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la*

- liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones Signo-Duke University. [Originalmente publicado en 1997 en *Anuario Mariateguiano* 9 (9) 113-122. También reproducido en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmén Millán de Benavides (eds.). 1999. *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. pp. 99-110. Bogotá: Javergraf].
- _____. 2000a. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 201-245. Caracas: CLACSO.
- _____. 2000b. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*. (2): 342-386.
- _____. [1998] 2000c. ¡Qué tal raza! *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*. (1): 141-152. [Originalmente publicado en 1998 en *Familia y cambio social*. CECOSAM, ed. Lima, Perú].
- _____. 1993. “Raza, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariategui: cuestiones abiertas”. En: José Carlos Mariategui y Europa. pp. 167-188. Lima: Editorial Amauta [también publicado en 1995 en *Estudios latinoamericanos*, Año II, No. 3. México].
- _____. 1992. “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En: Heraclio Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. pp. 437-447. Bogotá: Tercer Mundo Editores. [Originalmente publicado en 1991 en *Perú Indígena*, 13 (29)].
- _____. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política ediciones.
- _____. 1980. *Dominación y Cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein. 1992. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. (134): 583-591.
- Restrepo, Eduardo. 2008. Cuestiones de método: ‘eventualización’ y ‘problematización’ en Foucault. *Tabula Rasa*. (8): 111-132.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2006. Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. En: Mario Yupi (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*. pp. 3-16. La Paz: U-PIEB – IFEA.
- Said, Edward. [1978] 2004. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del Sur*. México: Clacso-Siglo XXI.
- Schiwy, Freya y Nelson Maldonado-Torres. 2006. *(Des)colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: Signo-Duke University.

- Stocking, George W. 1994. The Turn-of-the-Century Concept of Race. *Modernism/ Modernity*. 1 (1): 4-16.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. *Global transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave McMillan.
- Wade, Peter. 2003. "Afterword: Race and Nation in Latin America. An Anthropological View" In: Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson, and Karin Alejandra Rosemblatt (eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*. pp. 263-281. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- _____. 2002. *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. London: Pluto Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2006a. "Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud". En: Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*. pp. 7-12. Madrid: Akal.
- _____. [1983] 2006b. *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, Immanuel. 2005. *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 1992. "Creación del sistema mundial moderno". En: Luis Bernardo Peña (dirección editorial), *Un mundo jamás imaginado*. pp. 201-209. Bogotá: Santillana.
- Wallerstein, Immanuel y Etienne Balibar [1988] 1991. *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- Walsh, Catherine. 2010. "Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. *Crítica y emancipación* (3): 95-124
- _____. 2009. *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB-Abya-Yala.
- _____. 2007. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*. (26): 102-113.
- _____. 2006. "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo". En: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*. pp 27-43. Quito: Academica de la Latinidad.
- _____. 2005a. "Introducción". En: Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito, UASB-Abya Yala.
- _____. 2005b. "Interculturalidad, colonialidad y educación". Ponencia en el *Primer Seminario Internacional "(Etno)educación, multiculturalismo e interculturalidad"*, Bogotá: Universidad del Cauca, 1 al 4 de noviembre 2005.
- _____. 2004. "Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonialización". *Boletín ICCI-ARY Rimay*, Año 6, No. 60, marzo 2004.

- _____. (ed.). 2003. *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.
- _____. 2002a. "Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico." En: Judith Salgado (comp.), *Justicia indígena. Aportes para un debate* pp. 23-36. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala,.
- _____. 2002b. "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento". En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. pp. 175-213. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.
- _____. 2002c. "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo" Realizada por Catherine Walsh. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. pp. 17-44. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala.
- _____. 2001. "(De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador". En: Fuller, Norma (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. pp. 115-142. Lima: Pontificia Universidad del Perú-Universidad del Pacífico-IEP.
- _____. 2000. "Interculturalidad y la nueva lógica cultural de las políticas de Estado". En: Zulma Vega, Olivia Román (eds.) y Pablo Regalsky (coord). *Memoria Seminario Andino: Conflictos y Políticas Interculturales. Territorios y Educaciones*. pp. 42-60. Cochabamba: CEIDIS - Centro de Estudios Superiores Universitarios - Centro de Comunicación y Desarrollo Andino.
- Walsh, Catherine, Álvaro García Linero y Walter Mignolo. 2006. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Signo-Duke University.
- Wolf, Eric. [1982] 2000. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yehia, Elena. 2007. Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red. *Tabula Rasa*. (6): 85-115.

Sobre los autores

Eduardo Restrepo. Investigador del Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar. Universidad Javeriana. Profesor de la Maestría en Estudios Culturales de la misma universidad. Antropólogo de la Universidad de Antioquia, con un doctorado en antropología con énfasis en estudios culturales de la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill. Miembro fundador de la Red de Antropologías del Mundo (WAN-RAM). Autor de varios libros y artículos sobre teoría social contemporánea y estudios afrocolombianos, entre los que cabe destacar: *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (Bogotá: Editorial de la Universidad Javeriana, 2008; coeditor con Santiago Castro-Gómez) y *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras* (Popayán: Universidad del Cauca, 2005).

Axel Rojas. Actualmente adelanta estudios de Maestría en Estudios Culturales. Es sociólogo (Universidad del Valle) y Especialista en Educación Multicultural (Universidad del Cauca). Profesor asociado de la Universidad del Cauca. Vinculado al Departamento de Estudios Interculturales, Licenciatura en etnoeducación. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales.

Sus líneas de trabajo en investigación han girado en torno a la interculturalidad, el multiculturalismo, la etnoeducación y la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en el país; además ha adelantado investigaciones sobre poblaciones afrodescendientes en Colombia.

Entre sus publicaciones recientes están los siguientes libros:

Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aportes para maestros. Editorial Universidad del Cauca. 2008 (Coordinador)

Afrodescendientes en Colombia. Compilación bibliográfica. Editorial Universidad del Cauca. 2008 (Coautor con Eduardo Restrepo).

Educación a los Otros. Políticas educativas y diversidad cultural en Colombia. Editorial Universidad del Cauca, GEIM, UNICEF, 2004. (Coautoría con Elizabeth Castillo).

Y artículos:

“¿Etnoeducación o educación intercultural? Estudio de caso sobre la licenciatura en Etnoeducación de la Universidad del Cauca”. En: Daniel Mato, Coordinador. 2008: Diversidad cultural e interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina. Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe, IESALC, ASCUN.

“Origen y sentido de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos”. En: Axel Rojas (Coordinador). 2008. Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aportes para maestros. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Colección Educaciones y Culturas.

“Multiculturalismo y políticas educativas en Colombia. ¿Interculturalizar la educación? En: Revista Educación y Pedagogía. Vol. XIX (48):11-24. 2007. (Con Elizabeth Castillo)

**Otras publicaciones
de la misma colección:**

Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia.

Eduardo Restrepo y Axel Rojas, 2004 (editores)

Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombianas negras.

Eduardo Restrepo, 2005

Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica.

Eduardo Restrepo y Axel Rojas, 2008

Desde hace algo más de una década se ha ido conformando una colectividad de argumentación alrededor de un conjunto de problematizaciones de la modernidad y particularmente sobre el significado de dicha experiencia en la perspectiva de quienes la han vivido desde una condición subalterna.

En este libro se examinan algunas de las fuentes de esta colectividad en el pensamiento latinoamericano; así mismo se presenta con cierto detenimiento gran parte de las categorías y planteamientos que ha ido elaborando en los últimos años, en lo que hemos denominado inflexión decolonial. Finalmente, abordamos algunos cuestionamientos que desde diferentes perspectivas se han articulado sobre sus argumentos.

