



Discutir la decolonialidad

En los últimos 20 años una serie de intelectuales latinoamericanos radicados en distintas universidades estadounidenses ha venido impulsando el análisis del fenómeno del colonialismo como constitutivo del actual entramado económico, político y cultural de América Latina. Su promotor inicial, el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928-2018), era, en realidad, un referente de la teoría de la dependencia interesado por el marxismo historicista de José Carlos Mariátegui. La crisis de los movimientos sociales y políticos que sucedió al derrumbe del régimen soviético y a la consolidación del neoliberalismo en América Latina y el mundo instalaba un escenario de derrota global de las izquierdas. Y ello impulsó a Quijano a corregir el marxismo mariateguiano y las tesis marxo-dependenistas con la teoría foucaultiana del poder. De ese cruce surgió a comienzos de la década del noventa el programa de investigación sobre el "patrón colonial de poder". Quijano consideró que, luego de los procesos independentistas del siglo XIX, las extremas desigualdades e injusticias de las sociedades latinoamericanas no estarían determinadas por las clases sociales –como venía insistiendo la variante más extendida del marxismo–, sino por una persistente, pero reconfigurada, colonialidad racializadora. Iniciados en la Universidad de Binghamton, Nueva York, los estudios decoloniales pronto se enriquecieron con el análisis del capitalismo como "sistema-mundo" del marxista Immanuel Wallerstein (1930-2019), la filosofía de la liberación de Enrique Dussel (1934-), el enfoque semiológico de Walter Mignolo (1941-) y, en la última década, con las epistemologías del sur de Boaventura de Sousa Santos (1940-), la interseccionalidad de la filósofa María Lugones (1944-2020) y la perspectiva de género de la antropóloga Rita Segato (1951-), entre otros/as.

Hoy los estudios decoloniales cuentan con numerosos libros y frecuentes eventos académicos. Además, tienen un lugar tanto en los departamentos de estudios latinoamericanos de Estados Unidos como en muchas universidades de nuestro continente. Y es la creciente presencia en Argentina la que motiva la revisión y crítica que les formulan las dos primeras intervenciones del dossier. Desde la agitada ciudad de Neuquén –territorio mapuche incorporado hace apenas 140 años al Estado argentino–, Andrea Barriga y Ariel Petrucelli, dos historiadores marxistas vinculados al movimiento social local, repasan los conceptos y tesis centrales del decolonialismo para remarcar lo que serían sus imprecisiones y problemas así como la importancia de que las ciencias humanas mantengan cierto criterio científico de verdad. El recorrido autobiográfico que emprende Barriga se orienta a mostrar que los estudios decoloniales no logran una nueva y aguda conceptualización sobre las peculiaridades de América Latina. De modo que el interés que esos estudios vienen despertando no se explicaría por criterios teóricos, sino por la propuesta de un pensar ético que llena el vacío dejado por la decepción política ante las experiencias comunistas –pero que, a su vez, se desentiende de una articulación intensa con la política contemporánea–. A ello Petrucelli suma el análisis de otras imprecisiones que serían inherentes a la identificación de un patrón de poder "moderno/colonial", de una "episteme occidental" y de un consiguiente "desprendimiento" epistémico.

Ambas intervenciones reconocen que es necesario incorporar a los análisis sobre la modernidad latinoamericana el rol del colonialismo y del racismo, pero advierten los problemas teóricos y políticos que acarrea la reducción de la ciencia y la racionalidad a "construcciones de saber" cuya única legitimación serían las relaciones coloniales de poder. De ahí que insistan en que el análisis de esas relaciones debería evitar el relativismo cultural defendido por los estudios decoloniales.

Walter Mignolo, uno de los principales referentes actuales del decolonialismo, envía desde Carolina del Norte su respuesta

mientras que Bárbara Aguer, joven filósofa integrante de la segunda generación de pensadores decoloniales, prepara su réplica desde Buenos Aires. La corrección a las objeciones de sus críticos le permite a Mignolo repasar su propio itinerario intelectual, del que destaca su vínculo con Quijano y sus pioneros aportes a los estudios decoloniales. Distante de una perspectiva autobiográfica, Aguer propone una sistemática revisión de las críticas de Barriga y Petrucelli que termina por esbozar un actualizado y preciso panorama de las preocupaciones decoloniales. Y con ello también expone su apuesta filosófica por conceptos atentos a las advertencias ontológico-políticas de Dussel, entre las que destaca la trampa universalizadora del particular "varón, blanco y europeo". Es que sólo esa atención permitiría formularle al presente y el futuro la orientación para cambiar el mundo.

Más allá de las distintas cuestiones que eligen enfatizar, Mignolo y Aguer confirman la distancia de los estudios decoloniales con la posibilidad de identificar un discurso racional y científico como el reclamado por Petrucelli y Barriga. Pero también dan nuevas muestras de dos certezas decoloniales y un programa sobre los que vuelve el breve epílogo de Natalia Bustelo. Siguiendo a Mignolo y Aguer, la corriente heterogénea de pensamiento que recorre a la perspectiva decolonial coincide en que, por un lado, el marxismo y las otras expresiones de izquierda son incapaces de pensar el colonialismo y, por otro, debe abandonarse la distinción política entre izquierdas y derechas. Dos certezas que los estudios decoloniales acompañan con el llamado a construir –desde una voluntad definida éticamente a favor de un mundo menos injusto y desigual– una reflexión teórica e histórica encargada de exponer –y superar– la diferencia racial históricamente constitutiva de América Latina.

A distancia del desplazamiento de la política por la ética y del abandono de las izquierdas, el CeDInCI y su revista **Políticas de la Memoria** vienen apostando a la preservación documental y a la investigación de la amplia y variada cultura de izquierdas que se desplegó en América Latina desde fines del siglo XIX. De ahí que si el presente dossier abre la discusión sobre una extendida línea de investigación que se distancia de esa apuesta, lo hace para mantener viva la fundamental –pero cada vez menos frecuente– práctica intelectual de debatir entre diversas tradiciones intelectuales así como la tarea de revisar, precisar y actualizar las propias definiciones.

Teoría y práctica decolonial: un examen crítico

Ariel Petruccelli*

“el lector debe estar preparado para advertir sin sorpresa que los problemas que aquí se estudian desbordan por todos lados los límites concretos del tema americano, para acabar ofreciendo una idea de la marcha y progreso de la Cultura de Occidente, que así se revela como el único proyecto vital de la historia con verdadera promesa en virtud de la dialéctica interna que lo vivifica.”

Edmundo O' Gorman, **La invención de América**, 1958.

Expresiones como ésta son una muestra clara de la fascinación por lo europeo (occidental), tan propia de quizá la mayor parte de la intelectualidad de países y pueblos antaño colonizados. Roto el colonialismo político, sobrevive un colonialismo cultural e intelectual (dejemos por ahora a un lado la espinosa cuestión de la economía). Aunque expresiones como la citada sería hoy extraño leerlas en textos académicos, versiones atenuadas, expresadas en términos algo más “políticamente correctos”, continúan presentes y actuantes. El prejuicio explícito o implícito de que todo lo que viene de Europa o Norteamérica es mejor, la tendencia a reproducir acríticamente los discursos y las prácticas de allí provenientes, el sentimiento de inferioridad, el énfasis en la repetición de verdades recibidas antes que en el desarrollo de un pensamiento original, la ceguera ante las diferentes manifestaciones de “colonialismo interno”, el desprecio hacia (y la incompreensión de) el sentir y el pensar de las clases populares y los pueblos originarios y el “racismo” abierto o solapado son, ciertamente, rasgos muy fuertemente extendidos entre académicos e intelectuales. También es indudable la existencia de inauditos privilegios epistémicos. Una obra escrita en inglés tiene muchísima más chance de ser conocida y reconocida que una escrita en castellano (¡y ni hablar si lo es en *quechua* o *mapuzugun!*) con independencia de sus cualidades intrínsecas. Del mismo modo, un prejuicio común y ampliamente extendido presupondrá que lo que dice un universitario debe ser correcto, sin evaluar sus argumentos; o asumirá que las afirmaciones de alguien con piel blanca y ojos claros son más creíbles que las de alguien de piel y ojos oscuros. Se entiende, pues, la reacción de intelectuales y activistas contra prejuicios tan groseros. En los

últimos lustros una corriente teórica dispuesta a combatir lo que considera “colonialidad epistémica” viene ganando espacios y visibilidad en el mundo académico. Se trata de la denominada *opción decolonial* o, según la denominación reciente, *descolonial*.

Aunque quienes integran el autodenominado proyecto modernidad/colonialidad (Catherine Walsh, Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano y Boaventura de Sousa Santos son acaso las figuras más conocidas) tienen significativas diferencias entre sí, comparten algunas *premisas*, cierto *estilo intelectual* y ciertos *espacios y prácticas* comunes, como para que sea razonable considerarlos una corriente intelectual.

Un buen resumen de las premisas compartidas nos lo proporciona Mignolo:

1. No existe modernidad sin colonialidad, ya que ésta es parte indispensable de la modernidad.
2. El mundo moderno/colonial (y la matriz colonial de poder) se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/inventación de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el renacimiento europeo.
3. La Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder.
4. La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.
5. El capitalismo, tal como lo conocemos, está en la esencia de la noción de modernidad y de su lado oscuro, la colonialidad.
6. El capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron un

* Departamento de Historia, Universidad Nacional del Comahue, Argentina. <https://orcid.org/0000-0003-2569-9180>.



segundo momento histórico de transformación después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se apropió del liderazgo imperial del que antes habían gozado, en distintas épocas, España e Inglaterra.¹

Todas estas premisas son ciertamente debatibles, aunque a este nivel (extremo) de generalidad se las puede aceptar, quizá modificando los énfasis.² Sin embargo, de ellas se extraen dos conclusiones mucho más polémicas. La primera es que la clave del dominio occidental es epistémica (antes que económica, tecnológica, política o militar). La segunda, derivada de la anterior, es que para poner fin a la colonialidad es indispensable una ruptura con los marcos epistémicos "occidentales": practicar un "desprendimiento epistémico", para decirlo en sus propios términos.³

- 1 Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 18.
- 2 Subrayemos incidentalmente, sin embargo, que incluso en un texto tan breve se observan significativas inconsistencias en el tratamiento, algo que parece caracterizar al *estilo* decolonial producido hasta el momento. Por ejemplo, la primera premisa considera que el mundo moderno/colonial se origina en el siglo XVI, y que el descubrimiento/inventiva de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el renacimiento europeo. Sin embargo, el Renacimiento comenzó en 1300 o 1400 (no hay consenso al respecto), es decir uno o dos siglos antes del inicio del mundo moderno/colonial. Además, la insistencia en la ruptura del siglo XVI parece tener un sesgo "hispanocéntrico" que oscurece la gran expansión portuguesa en África y el Lejano Oriente, iniciada en 1415 (debo agradecer a Federico Mare el haber llamado mi atención sobre esta "precocidad" portuguesa). En la tercera premisa se señala que la Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder. Pero en la sexta se nos informa que el capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron "un segundo momento histórico de transformación después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se apropió del liderazgo imperial del que antes habían gozado, en distintas épocas, España e Inglaterra" (la hegemonía holandesa es olvidada). ¿No sería en todo caso un tercer momento histórico, si la Ilustración y la industrialización fueron otro? Pero sobre todo ¿por qué elegir como momentos relevantes justamente a éstos, tan eurocéntricos u occidentalocéntricos? ¿La independencia de las colonias americanas (del norte y del sur) no fue otro momento histórico equivalente? ¿Y la Revolución Rusa, la china, la independencia de la India, la descolonización de África, etc., etc.?
- 3 El contenido conceptual de "desprendimiento" no ha sido precisado. Da a entender que se deberían abandonar todas las pautas epistémicas supuestamente occidentales, cuyo contenido es objeto de una no menor imprecisión: se asume el supuesto no fundamentado de que Platón y Derrida, Santo Tomás y Foucault, Marie Curie y Nietzsche, Marx y Walras, Einstein y Abelardo, Eric Wolf y Ginés de Sepúlveda, Otto Bauer y Goebbels (y la lista podría seguir indefinidamente) comparten un mismo marco epistémico. Muchas veces, los partidarios de la opción decolonial arguyen que "desprendimiento" no es un concepto, sino una propuesta política (lo ha hecho por ejemplo un/a evaluador/a anónimo/a de este escrito). El problema es que lo segundo no hace innecesario lo primero. "Socialismo" es también una propuesta política, y sin embargo hay conceptualizaciones bien claras del mismo, y bien diversas (pero por ser claras pueden ser evaluadas y discutidas apropiadamente).

Etnicidad y colonialidad

Es indudable que existen abismales diferencias de poder, y que una dimensión de las mismas posee un carácter étnico. Ello no significa, empero, que las diferentes etnias posean necesariamente culturas claramente diferenciadas. Aunque ciertos rasgos culturales más o menos diferenciales pueden ser precondiciones de la etnicidad, ésta tiene que ver con la identidad; y se puede tener identidades diferentes sin ninguna diferencia observable en la cultura o forma de vida. Si se me permite decirlo un tanto provocadoramente, hoy en día no es claro que exista *una* cultura *mapuche*, como tampoco *una* cultura argentina, chilena o europea. Lo que hay, sin dudas, son identidades mapuche, argentina, chilena, estadounidense, española, etc. Y también, desde luego, manifiestas diferencias de poder, riqueza y estatus entre estos diferentes grupos étnicos, sin que necesariamente sus formas de vida difieran demasiado. Las fronteras culturales son cada vez más borrosas: el mundo es cada vez más mestizo (aunque, y no es menor, las influencias relativas de cada tradición cultural son muy asimétricas). El poeta *mapuche* Erwin Quintupil captó perfectamente la tendencia al *mestizaje cultural* unida a la pervivencia e incluso *reforzamiento de las identidades*, en medio de la descomunal *asimetría* entre los diferentes estados o culturas a la hora de crear bienes culturales que son impuestos a otros o aceptados por éstos más o menos voluntariamente. En el poema titulado "Sin nombre" (1995) escribió:

Hay chilenos que dicen
que si soy indígena
por qué uso entonces *jeans*.
A mí me dan
ganas de decirle
que ni él ni yo somos *made in USA*.

La interculturalidad implica el respeto mutuo entre las diferentes identidades, se funden o no en importantes diferencias culturales. Las identidades son realidades simbólicas que *no* remiten a ninguna esencialidad no simbólica. Los bienes culturales pueden tener origen o un mayor desarrollo en el marco de ciertas culturas o grupos identitarios, pero no pertenecen exclusivamente a ellos. El *jean* tiene origen en Estados Unidos, pero no pertenece a los estadounidenses intrínsecamente. Cuando hablamos de cosas tales como "literatura inglesa", "arte maya" o "tecnología china" deberíamos tener en cuenta que son formas de referirse a la literatura, el arte o la tecnología producidas en un espacio geográfico determinado o en una lengua específica, y no a una literatura, un arte o una tecnología que posea esenciales, absolutamente propias e inmodificables, características inherentes.

Así, no existe una episteme intrínsecamente occidental. Y sería

absurdo y poco respetuoso pedirle a alguien que abandone su *identidad* occidental, si la tuviera, como en su momento fue absurdo (y en algunos casos lo sigue siendo) exigirles a las poblaciones originarias que abandonen su lengua y creencias. Lo apropiado, en todo caso, sería pedirle a quien sea que abandone los aspectos injustificables de sus creencias. No necesitamos conversiones religiosas ni genéricos "desprendimientos". Lo que necesitamos es desarrollar el pensamiento crítico. ¿Cómo se presenta la opción decolonial ante una inspección crítica? Veamos.

Comencemos por el concepto de colonialidad, que es en cierto modo el concepto madre. Según Aníbal Quijano:

Colonialidad es un neologismo necesario. Tiene respecto del término colonialismo, la misma ubicación que modernidad respecto de modernismo. Se refiere, ante todo, a relaciones de poder en las cuales las categorías de "raza", "color", "etnicidad", son inherentes y fundamentales.⁴

Estas líneas son mucho más problemáticas de lo que podría parecer a primera vista. En primer lugar, el paralelismo que se traza entre modernidad/modernismo y colonialidad/colonialismo no parece válido, en *los propios términos de Quijano*. Convencionalmente, por modernismo se entiende un estilo artístico o intelectual, y por modernidad un período histórico en el que dicho estilo sería dominante. Por consiguiente, la colonialidad debería referirse a un período histórico en el que domina el colonialismo. Pero no es el caso:

Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y 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. El *colonialismo* es, obviamente, más antiguo, en tanto que la *colonialidad* ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de este y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado.⁵

4 Aníbal Quijano, "América Latina en la economía mundial" [1993], **Cuestiones y horizontes. Antología esencial**, Buenos Aires, Clacso, 2014, p. 206, nota 3.

5 Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social" [2000], *op. cit.*, p. 285, cita a pie (destacado en original). Tomo aquí la definición de colonialismo del propio Quijano. Obviamente, los fenómenos históricos subyacentes son bastante diversos y un tratamiento más detallado de esta problemática entrañaría establecer distinciones entre diferentes conceptos indudablemente relacionados, tales como: colonialismo, imperialismo, colonialismo naval, imperialismo territorial, colonias de explotación, colonias de asentamiento, imperialismo de tipo antiguo, imperialismo capitalista, etc. Pero de nada de esto se ocupa Quijano.

Definido en tales términos (que son los convencionales, por lo demás), el colonialismo es milenario y transcultural: hubo colonialismo persa, romano, islámico o inca, entre muchísimos otros. Si es anterior o no a la colonialidad (entendida como relaciones de poder en las cuales las categorías de "raza", "color" y "etnicidad" son inherentes y fundamentales), es cosa que habría que demostrar, pero parece altamente probable que existieran formas de colonialidad (es decir, alguna forma de opresión por parte de un grupo étnico sobre otros) anteriores al colonialismo en estricto sentido. Ahora bien, si el colonialismo es anterior a la economía mundo (moderna/colonial) que se configuró hacia el siglo XVI, y la colonialidad un fenómeno capaz de sobrevivir al colonialismo (y quizá anterior a él), entonces cabe preguntarse en qué consiste exactamente ese "patrón colonial" de poder del que nos habla Quijano. Porque si se lo define genéricamente ("relaciones de poder en las que la raza, el color o la etnicidad son fundamentales") esa matriz es muy anterior al siglo XVI. Ni el colonialismo ni la colonialidad son una novedad de los tiempos de Colón y Moctezuma. En cualquier caso, lo que acontece en el siglo XVI es que el colonialismo y la colonialidad adoptan *formas específicas* (en las que Quijano no abunda), por un lado, y una *magnitud* incomparable con el pasado, por otro. Pero, obviamente, ni esa especificidad ni esa magnitud pueden ser explicadas por la propia colonialidad: los europeos no lograron cuasi-dominar al mundo por haber inventado el colonialismo y la colonialidad (que ya existían). Lo que hicieron fundamentalmente fue llevar el colonialismo y la colonialidad a una escala sin precedentes. ¿Cómo fue esto posible? Los debates al respecto son enormes. Algunos insistirán en el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción, otros en la Revolución Industrial, otros en el pensamiento científico, etc. Sin necesidad de una crítica pormenorizada de todas esas perspectivas, los autores y autoras decoloniales insisten en que la clave es epistémica. Mignolo por ejemplo afirma:

El problema, para el marxismo, es el capitalismo; mientras que para la opción decolonial lo es la *matriz* (patrón en el vocabulario de Aníbal Quijano) *colonial de poder*, de la cual la economía es una esfera. El marxismo se afina en la forma que adquiere la matriz colonial en el siglo XVIII (y se enfoca en el aspecto económico). La opción decolonial se afina en la formación histórica de la matriz colonial de poder en el siglo XVI (y se enfoca en la gestión de la economía, de la autoridad, del género y la sexualidad; de la subjetividad y el conocimiento), y hace del control del conocimiento el instrumento fundamental de dominio y control de todas las otras esferas.⁶

Sin embargo, su perspectiva nada tiene que ver con otras explicaciones epistémicas o cognitivas del tipo de las que

6 W. Mignolo, "La idea de América Latina ("la derecha, la izquierda y la opción decolonial)", en **Crítica y Emancipación** n° 2, 1º semestre de 2009, p. 254 (destacado en original).



proporciona por ejemplo Ernest Gellner, para quien fue el desarrollo del conocimiento científico, con toda su compleja especificidad, lo que permitió a quienes eran capaces de dominar sus técnicas (algunos países de Europa primero, Estados Unidos después) desarrollar capacidades económicas, navales y militares inalcanzables para el resto.⁷ No sería, pues, la eficacia cognitiva de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas la clave del dominio occidental. La clave sería el colonialismo y la colonialidad impuestos por medio de lo que Mignolo llama "retórica de la modernidad". Pero esto en verdad no explica nada y si lo hace, no deja bien parados a los pueblos colonizados. Detengámonos, pues, en esta pretendida explicación. Según Mignolo:

a partir de 1500, otomanos, incas, rusos, chinos, etcétera, comenzaron a enfrentarse con un proceso de *inversión del reconocimiento*: comenzaron a reconocer que las lenguas occidentales y las categorías de pensamiento y, por lo tanto, la filosofía política y la economía política se expandían sin *reconocer-les* a ellos como iguales en el juego.⁸

Esto es cierto en general, desde luego. Pero, ¿por qué querían los otomanos, los chinos o los incas preocuparse por cosas como la filosofía política, sin las cuales habían vivido hasta entonces tan plácidamente? ¿Y qué daba a la minoría europea el poder de decidir quién y cómo era reconocido? ¿Por qué era tan importante el reconocimiento europeo? ¿Por qué esa etnia (o conglomerado de etnias) particular podía ejercer tal influencia y poder de atracción? La respuesta es que los europeos habían desarrollado un salto abrupto, descomunal, en la productividad del trabajo y en las tecnologías bélicas, lo que les daba un poder incomparable. Las fuentes de este poder están en debate: ¿han sido el capitalismo, la manufactura/industria, la ciencia, la economía-mundo, la cristiandad?⁹ La respuesta decolonial (en esto hay acuerdo pleno entre quienes se reivindican decoloniales, sean cuales fueran sus diferencias en otros planos) insiste en que el fundamento es "epistémico", pero concibiendo lo epistémico no como capacidad cognitiva traducible en dominio técnico, sino en un sentido más bien *retórico*: la retórica de la modernidad habría exaltado todo lo occidental, clasificado racial o étnicamente a los grupos humanos e inferiorizado a las otras culturas. Esto es como decir que durante siglos hemos

7 Ernest Gellner, *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Barcelona, Península, 1988.

8 W. Mignolo, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010, p. 13 (destacado en original).

9 La literatura al respecto es inagotable, pero se pueden citar algunos trabajos clásicos: Kirti N. Chaudhuri, *The Trading World of Asia and the English East India Company, 1660-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema-mundial*, t.I, México, Siglo XXI, 1981; Eric Jones, *The European Miracle: Environments, Economies, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, New Jersey, Princeton University Press, 2000.

sido engañados, y que el poder de los dominadores reside en su capacidad para inculcarnos pensamientos que nos perjudican. Por lo demás, no parece una respuesta ni muy convincente en términos explicativos, ni que deje intelectualmente bien parados a los pueblos oprimidos, decir o implicar que, en lo fundamental, el dominio euro-norteamericano se debe a su capacidad para inculcar retóricamente concepciones que los benefician, antes que a su poderío militar y económico.

Desde luego que la ideología forma parte de la dominación, pero parece obvio que la misma tiene otras bases. Una crítica puntillosa de las otras explicaciones disponibles continúa ausente en la producción intelectual decolonial, a pesar de tener ya un par de décadas de desarrollo. Es aceptable (aunque no ineludible) que una concepción incipiente se dé a conocer por medio de críticas generales y poco desarrolladas a sus rivales intelectuales. Pero en algún momento la crítica rigurosa debería darse a conocer. Si esto no sucede, es difícil tomar *teóricamente* en serio a esa concepción; por importante que sea en términos *retóricos*. Podrá tener efectos sociales y políticos, pero ello no es equivalente a solvencia teórica.

Privilegio y asimetría epistémicos

Nada de esto implica negar ni la existencia ni la importancia del fenómeno de la colonialidad, entendido como formas de poder en las que la etnicidad resulta constitutiva y fundamental. En el terreno cognitivo, acabar con todas las formas de privilegio epistémico resulta ética y políticamente indispensable. Pero deberíamos tener presente que *privilegio* epistémico no es lo mismo que *asimetría* epistémica. Privilegio epistémico es que las concepciones de los miembros de un grupo o comunidad determinada tiendan a ser aceptadas o validadas sin previo examen y, a la inversa, que las concepciones de los miembros de otros grupos o comunidades tiendan a ser desvalorizadas sin examen o lisa y llanamente ignoradas. La asimetría es otra cosa: refiere al hecho puramente factual de que ciertos individuos poseen un conocimiento mayor (en ciertas materias o campos, y sólo en ellos) que otros. Pero la asimetría no debería conferir privilegio: que mi conocimiento sobre teoría de la historia sea mayor que el de mis estudiantes no significa que necesariamente mis pareceres sobre determinadas problemáticas del campo sean mejores. Eso, en todo caso, debería ser demostrado o cuando menos argumentado. En cuestiones de conocimiento, como en el fútbol, existen asimetrías pero, como se dice, los partidos hay que jugarlos y se ganan en la cancha.

La opción decolonial ataca fuertemente los privilegios epistémicos y en este punto estamos de acuerdo. Pero su rechazo a las fantasmagóricas "episteme occidental", "retórica de



la modernidad" o "lógica de la colonialidad" es una verdadera ensalada conceptual, una bolsa de gatos en la que además todos los gatos parecen ser pardos. Si el planteo decolonial fuera a desnudar los contenidos etnocéntricos implícitos en cualquier marco teórico o epistémico, a criticar los errores cognitivos que dicho etnocentrismo pudiera producir y a denunciar las sutiles, y no tan sutiles, prácticas sociales y académicas que perpetúan privilegios, no podríamos más que coincidir.¹⁰ Pero, ¿por qué ello entrañaría desprenderse de un entero marco epistémico? ¿Y qué debemos entender por marco epistémico? ¿Por qué deberíamos salirnos de la retórica de la modernidad en vez de radicalizarla? ¿Qué es la "lógica de la colonialidad" de la que tanto hablan? ¿De qué deberíamos exactamente desprendernos? Como veremos más adelante, las respuestas decoloniales a estos interrogantes oscilan entre una respuesta radical pero teóricamente inconsistente y poco plausible, por un lado, y una respuesta sensata pero escasamente radical, por otro.

Por lo demás, la retórica del "desprendimiento epistémico" puede perpetuar e incluso acrecentar asimetrías epistémicas. Conviene no olvidar que en la sociedades divididas en clases los saberes se hallan muy desigualmente repartidos. En los planos simbólico, técnico y cognitivo, el dominio de las clases dominantes se funda en su capacidad para colocar bajo su órbita y trabajando para ellas a científicos, técnicos e intelectuales. Esto no significa, por caso, que todos los alemanes o *yankees* (de origen anglosajón) dominen esas técnicas y conocimientos. Para un obrero *yankee* el psicoanálisis, la economía neoclásica, la física cuántica o la matemática de conjuntos suelen ser concepciones tan ajenas como lo podrían ser para un *mapuche* (y hay *mapuche* que las dominan). Rechazar el doble privilegio epistémico, según el cual se asume prejuiciosamente que lo que diga un científico debe ser correcto no sólo en su campo de estudio específico sino en cualquier materia en general, es una tarea ineludible. Pero los llamados oscurantistas a desprendernos

de una episteme occidental –oscurantistas porque no arrojan ni un poco de luz sobre las descomunales diferencias teóricas existentes al interior de lo que se engloba como "occidental"– ponen trabas al meticuloso estudio de campos tan diversos del saber, generando una falsa seguridad: aquellos que se sienten "desprendidos" creen poder refutar en cuatro frases y luego de unas pocas lecturas superficiales obras y tesis de gran complejidad. Un efecto parecido al que en la tradición marxista provoca la mitología sobre una metodología dialéctica que, se supone, los pensadores burgueses no pueden comprender.¹¹ En un caso nunca se especifica en qué consiste exactamente esa metodología dialéctica que el enemigo de clase es incapaz de captar (más allá de generalizaciones pueriles como que "el todo es más que la suma de las partes" o que existen "saltos de la cantidad en calidad"); en el otro jamás se especifica en qué consiste exactamente esa episteme "occidental" causante de la colonialidad.

Quizá haya una retórica de la modernidad (en realidad hay varias); pero parece evidente que la modernidad no ha sido sólo retórica, y que si la modernidad/colonialidad europea tuvo la capacidad que tuvo para colonizar de manera directa a casi todo el mundo y para forzar cambios decisivos en las regiones no directamente colonizadas, ello seguramente se debió a que no era una mera retórica. La hegemonía europea pudo reforzarse retóricamente, pero tuvo fundamentos económicos, políticos y militares irreductibles a la retórica. Tuvo también componentes cognitivos (que no es lo mismo que retóricos). Sin la ciencia moderna no se hubieran desarrollado las tecnologías capaces de someter económica o militarmente al mundo no-europeo. Pero si la ciencia moderna ha tenido la capacidad de producir tan indudables transformaciones, es porque aunque su empleo político pueda tener contenidos tanto opresivos o liberadores, epistemológicamente es potente. En la imperdible conferencia "Reflexiones sobre una política de la ciencia", de mayo de 1979, Manuel Sacristán le dijo a su audiencia con aguda justeza:

me parece oportuno recordaros aquella frase de Ortega, en uno de sus últimos escritos, en un escrito póstumo, en la que después de examinar el cientificismo de algunos filósofos y hasta científicos de la primera mitad del siglo, principalmente físicos, concluye diciendo que de la Física han fracasado mil cosas, a saber, el fisicalismo, a saber, la metafísica fisicista, etc.

10 Habría que señalar que así como nadie puede abordar ninguna realidad fuera de algún marco teórico, tampoco nadie puede desprenderse de ciertas características étnicas, de género o de clase. No hay ojo de Dios, mirada desde ninguna parte. Pero ello no significa que las miradas tengan el mismo grado de universalidad, así sea tendencial. El problema, pues, no es tanto el etnocentrismo (que en términos absolutos es ineliminable), sino el etnocentrismo que no se sabe tal (inconsciente de sí mismo) y los errores que las miradas etnocéntricas pueden acarrear. Pero al igual que las miradas políticas –que pueden tener tanto consecuencias negativas por entrañar ceguera o dogmatismo apologético cuanto producir efectos positivos como la visibilización de problemas no detectados o insuficientemente tratados–, las perspectivas étnicas no pueden ser eliminadas ni es deseable intentarlo. Por ello, no es suficiente como crítica a una teoría señalar cierto carácter etnocéntrico: hay que mostrar que ese etnocentrismo ha llevado a captar mal ciertos procesos o ciertas conexiones. Poco sensibles a la *dimensión explicativa* de los textos de filosofía y ciencias sociales que critican, los partidarios de la opción decolonial han cuestionado sobre todo ciertos aspectos de la *implicación ideológica* de tales textos, aunque casi siempre sin distinguir adecuadamente entre ambas dimensiones o tareas. Desde luego que no hay ningún tribunal de apelación último que determine sobre las virtudes relativas de las teorías. Pero, en todo caso, conviene recordar que el detectar cierto contenido etnocéntrico en una producción intelectual no invalida de por sí las hipótesis que contenga.

11 Afirmaciones como que el zapatismo habría producido una "revolución teórica" (W. Mignolo, *Desobediencia epistémica*, op. cit., p. 38) demuestran una ceguera políticamente motivada (y aclaro que la motivación política también puede ser luminosa, si no claudica en su criticidad) semejante a la de los marxistas que veían en **Materialismo y empiriocriticismo** de Lenin, una obra filosófica fundamental, creían que Stalin había revolucionado la lingüística o que las críticas a la lógica formal desplegadas por Trotski eran rigurosas. Quien sepa de filosofía, de lingüística y de lógica y mantenga el juicio crítico verá que esas son malas críticas. Así como para ser marxista no hace falta comprar tales buzones, no se necesita imaginar una "revolución teórica" para apoyar a los zapatistas.



y entonces hace punto y dice, con su retórica generalmente graciosa (en este caso me parece que lo es): "Lo único que no ha fracasado de la Física es la Física", y no el especular prolongándola, no el hacer generalizaciones sobre la base del conocimiento físico.

Pues bien, yo también creo que eso es verdad, pero ocurre que en este final de siglo estamos finalmente percibiendo que lo peligroso, lo inquietante, lo problemático de la ciencia es precisamente su bondad epistemológica. Dicho retorciendo la frase de Ortega: lo malo de la Física es que sea buena, en cierto sentido un poco provocador que uso ahora. Lo que hace problemático lo que hacen hoy los físicos es la calidad epistemológica de lo que hacen. Si los físicos atómicos se hubieran equivocado todos, si fueran unos ideólogos pervertidos que no supieran pensar bien, no tendríamos hoy la preocupación que tenemos con la energía nuclear. Si los genetistas hubieran estado dando palos de ciego, si hubieran estado obnubilados por prejuicios ideológicos, no estarían haciendo hoy las barbaridades de la ingeniería genética. Y así sucesivamente.¹²

Sacristán era un filósofo que sabía qué es hacer ciencia rigurosa. Tenía una mirada crítica sobre la ciencia como producto cultural (la ciencia es un conjunto de teorías, pero como fenómeno no se agota en ellas: incluye también instituciones y prácticas); pero sin negar su potencia epistemológica y aceptando lo acotado del campo de validez de la ciencia como saber (además de su carácter relativo, no absoluto). Sacristán sabía que la ciencia no tiene respuestas para todo, que sus respuestas son siempre tentativas, y que hay preguntas que la ciencia ni puede responder ni es sabio pretender hallarles una respuesta científica (por ejemplo la pregunta por el sentido de la vida, que es más sensato abordarla filosófica o religiosamente). La suya es una excelente perspectiva, filosóficamente amplia, científicamente rigurosa, respetuosa de las diversidades culturales, de intencionalidad revolucionaria e irrenunciablemente crítica. ¿Deberíamos desprendernos de ella? ¿Por qué?

Si —como expusiera Frantz Fanon— el pensamiento racista ha sustentado la "obscena idea" de que los "negros" y los "indios" son incapaces congénitamente de desarrollar la lógica y la ciencia, el riesgo implícito en perspectivas como la decolonial reside en instar a los miembros de grupos étnicos oprimidos a desconocer o rechazar las cualidades cognitivas de la lógica y la ciencia al verlas (equivocadamente) como puras formas coloniales.¹³ Y conviene no olvidar que la lógica, el racionalismo y diferentes empresas de corte científico han sido desarrolladas fuera de Europa, en muchos casos de manera totalmente independiente. Como expusiera Federico Mare en una comunicación personal

12 Manuel Sacristán, *Conferencias 1978-1983*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005, p. 62 (destacado en original).

13 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 148.

analizando estas cuestiones:

El conflicto entre razón y tradición, entre el pensamiento racional y un pensamiento todavía inmerso en las creencias colectivas atávicas (*logos vs. mitopoiesis*) lejos está de poder ser reducido a un antagonismo entre Occidente y las otras civilizaciones. Tanto en India y China antiguas, como en la Persia sasánida y el Islam medieval, hallamos ejemplos notables de librepensamiento, de intelectuales nada occidentales que investigan y reflexionan dejando más o menos en suspenso las opiniones comúnmente aceptadas, los preceptos de la fe ortodoxa y las ideas consagradas por el poder estatal, es decir, *racionalmente*. En la India de los Mahajanapadas, las escuelas *nastika* se apartan de la revelación védica y desconocen la autoridad de los brahmanes. En China, durante el período de Otoño e Invierno y la época subsiguiente de los Reinos Combatientes, el mohismo cuestiona abiertamente al confucianismo, a la sazón, doctrina oficial. En la Persia sasánida, las academias de Nísibis y Gundishapur absorben y difunden el saber griego suscitando malestar en las filas del viejo clero zoroastriano; en el mundo árabe de la Edad de Oro, y de la mano de un sinnúmero de sabios prominentes (Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena, Averroes, Ibn-Jaldún, etc.), la *falsafa* (ciencia y filosofía) se desarrolla con un vigor extraordinario para alarma e indignación de los sectores más conservadores, que pretendían reducir la actividad intelectual a la tradicional *kalam* (exégesis coránica y teología revelada). Si bien la filosofía y la ciencia árabes tienen —al igual que sus homólogas bizantinas y occidentales— un origen griego, el extraordinario desarrollo que aquellas alcanzaron demuestra que la racionalidad dista mucho de ser un rasgo exclusivo de la civilización occidental.¹⁴

Genealogía

Mignolo se ha preocupado por establecer una genealogía de pensadores decoloniales *avant la lettre*, y de reivindicar como decoloniales ciertos proyectos políticos o intelectuales. Ha reivindicado como proyectos decoloniales al zapatismo y al MAS Boliviano, aunque ambas experiencias son profundamente diferentes y aunque, hasta donde sabemos, ni el zapatismo ni el MAS se han reconocido decoloniales. Las razones por las que el indianismo "capitalista andino-amazónico" que propugna el MAS sería decolonialmente reivindicable, pero no el indianismo anticapitalista de Felipe Quizpe, no son claras. Pero prefiero detenerme en la genealogía propuesta.

Una de las figuras reivindicadas es el historiador mexicano Edmundo O'Gorman, quien mostró historiográficamente cómo se construyó o inventó la idea de América. En opinión de Mignolo,

14 Federico Mare, texto enviado por mail al autor, 2019.

“la tesis de O’Gorman se sitúa en la genealogía del pensamiento criollo decolonial”.¹⁵ Ahora bien, quizá cause sorpresa saber que la cita del epígrafe con el que iniciamos este escrito (aquella que decía que la Civilización Occidental es la única vital) pertenece precisamente a O’Gorman, y se halla nada más y nada menos que en el prólogo a **La invención de América** (el libro que Mignolo reivindica como precursor del pensamiento decolonial).¹⁶ Por supuesto que la tesis de O’Gorman es potente y, hasta donde alcanza mi saber, correcta: América no fue descubierta, fue inventada. Pero a esta conclusión llegó utilizando criterios, métodos y conceptos que no difieren de los que podría haber empleado cualquier pensador europeo, y a pesar de un marcado occidentalismo. Desde luego la desgraciada y ostensiblemente falsa afirmación con la que finaliza su prólogo no debe impedirnos apreciar la potencia de sus tesis específicas. Pero si O’Gorman o su tesis pueden ser considerados decoloniales, la necesidad de un “desprendimiento” epistémico cae por tierra.

Waman Poma (o Guamán Poma, segúnelijamos la grafía quechua o castellana) sería a juicio de Mignolo el primer decolonial. En su opinión, para la teoría política del mundo colonial Waman sería tan importante como Maquiavelo para Europa. Sin embargo, la reivindicación decolonial de Waman es ciertamente problemática. El propio Mignolo relata una objeción que se le hizo a la misma, y luego elabora una justificación. El párrafo es un tanto extenso, pero creo que va al meollo del asunto y merece ser citado y discutido con cuidado. Escribe Mignolo:

La teoría política de Waman se articula en dos principios: primero, la crítica a todos los grupos humanos identificables en la Colonia, según las categorías clasificatorias del momento. Pero, ¿cuál es el criterio que emplea Waman para su crítica? El cristianismo. ¿Cómo?, preguntó un estudiante en una de mis clases sobre Waman Poma: ¿cómo puede ser este un pensamiento decolonial si abrazó el cristianismo? Sin embargo, así es. Reflexionemos. A finales del siglo XVI y principios del XVII no había Diderot, ni Rousseau, ni Kant, ni Spinoza, ni Marx, ni Freud. Es decir, la crítica secular ilustrada no existía todavía. Waman Poma asume la cristiandad histórica y éticamente, en la medida en que argumenta la cristiandad de los andinos antes de la llegada de los castellanos. Históricamente Waman Poma sería un mentiroso, puesto que no hay cristianismo antes de la llegada de los castellanos. Pero en un nivel lógico-epistémico, el cristianismo en Europa no sería sino la versión regional de ciertos principios que afectan a la conducta humana y que establecen criterios para la convivencia, para el “buen vivir”. El argumento de Waman Poma debe leerse en este segundo nivel y no en el primero. La lectura del primer nivel es eurocéntrica y le otorga a la cristiandad occidental europea (la que se expande

hacia América) la posesión de principios universales bajo el nombre de cristianismo. “Cristianismo”, en el argumento de Waman Poma, es equivalente a “democracia” en la pluma y la palabra de los zapatistas: la democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño. Waman Poma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y en contra de los malos cristianos españoles, así como los zapatistas se apoderan de los principios democráticos a pesar de y en contra del gobierno mexicano en contubernio con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington.¹⁷

¿Resulta convincente este alegato? Veamos. Para cualquiera que lea la obra de Waman Poma, es evidente que lo que se propone es algo así como un colonialismo mitigado. Una colonialidad algo más respetuosa de las diferencias. Esto por un lado. Pero, por otro, hay que decir que, contemporáneos a Waman, diferentes movimientos indígenas rechazaron de plano el cristianismo y se propusieron o soñaron la expulsión de los españoles. El movimiento *Taki Onqoy*, por ejemplo, instó a sus miembros a abandonar todo elemento hispano, desde la religión a la vestimenta, pasando por la lengua y la tecnología (¿no era esto un radical “desprendimiento”?), a la espera del regreso de las *huacas* que habrían de vencer a los dioses españoles y restablecer un nuevo orden andino de igualdad y bondad, tal y como creían fueron las cosas antes incluso del imperio incaico.¹⁸ Los líderes del estado neoinca, por su parte, aunque no rechazaban de plano todo lo que tuviera origen europeo (emplearon con bastante eficacia algunas de sus armas y tecnología), se proponían expulsar a los españoles (no convivir con ellos) y reconstruir el incanato. A ojos de unos y otros, alguien como Waman debería parecer algo así como un traidor o un colaboracionista. En cualquier caso, la opción de Waman no era ni fue la única posible en su momento histórico, para quien quisiera resistir la colonización.

El hecho de que entre 1594 y 1600 Waman se desempeñara como intérprete en las campañas contra las religiones andinas emprendidas por el visitador religioso Cristóbal de Albornoz, que su obra estuviera dirigida al rey de España y que justificara su utilidad diciendo que “la dicha corónica es muy útil y prouechosa y es buena para emienda de uida para los cristianos y enfielos y para confesarse los dichos indios y emienda de sus uidas y herroñía, ydúlatras”, no afectaría, según Mignolo, su contenido decolonial.¹⁹ Más aún, a su juicio, “la ‘nueva corónica’ no es una

15 W. Mignolo, *La idea de América Latina*, op. cit., p. 58.

16 Edmundo O’ Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 [1958], p. 12.

17 W. Mignolo, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 36-37.

18 Sobre el movimiento *Taky Onqoy* y sobre el estado neoinca parece ineludible remitir a la obra ya clásica de Steve Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza, 1986.

19 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y buen gobierno*, t.I, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 4.



corrección de errores españoles dentro de la misma lógica epistemológica hispánica (como en cierta manera lo son los 'comentarios' del Inca Garcilaso de la Vega)", y por ello, por ser crítico de los españoles, Waman habría entrado:

en una disyuntiva con las autoridades españolas y pagó el precio de ser pasado bajo silencio durante cuatro siglos. Inca Gracilazo [sic] de la Vega, en cambio, gozó rápidamente de la fama porque se queda dentro del sistema.²⁰

Anotemos que por muy crítico que fuera Waman, y por muy conciliador que fuera Garcilaso, ello no demostraría que producían necesariamente dentro de diferentes lógicas epistémicas: habría que demostrarlo. Pero además los hechos históricos pertinentes son ambiguos. Es cierto que Garcilaso tuvo gran fama en vida, pero su obra maestra **Comentarios reales sobre los incas**, publicada en Lisboa en 1609, fue prohibida por la Corona Española en las colonias americanas luego del levantamiento de Tupac Amaru II. Las razones por las que la obra de Waman Poma no llegó a su destinatario no son nada claras; pero no parece que fuera sencillo que le llegara al Rey un manuscrito enviado por un desconocido, fuera cual fuese su contenido. En cualquier caso, la afirmación de que Waman no operaría dentro de la lógica epistemológica hispánica (mientras que Garcilaso sí) requeriría una justificación que Mignolo no proporciona ni intenta proporcionar.

Ahora bien, para defender su posición Mignolo introduce un elemento que, bien considerado, socava en realidad los pilares de todo el andamiaje decolonial en tanto que propuesta de desprendimiento radical. Se trata de lo siguiente. Según Mignolo: "cristianismo" para Waman, como "democracia" para los zapatistas, no son propiedad privada de Occidente, sino principios de convivencia, principios de "buen vivir", que no tienen dueño. Y efectivamente podemos aceptar que es así. Pero lo mismo se aplica a cualquier principio: monarquía, teocracia, castas, islam, socialismo, ciencia, razón, totalidad, relativismo, etc. Ninguno es propiedad privada ni de Occidente ni de Oriente. Sin importar dónde se haya iniciado ni dónde ni cuándo se haya desarrollado, cualquier cultura o grupo puede hacer libre uso de los mismos. Pero una vez que se acepta esta premisa, resulta imposible aceptar o rechazar un principio porque forma o no forma parte de mi tradición (criterio conservador por antonomasia); y a todos los principios se les debe aplicar la misma vara: no se los acepta o rechaza por su origen o procedencia, sino por las razones sustantivas que podemos tener en favor o en contra de su veracidad/falsedad, bondad/maldad, utilidad/inutilidad, justicia/injusticia, etc. No hay dudas de que el cristianismo y la democracia realmente existentes han servido para oprimir y explotar gente. Habría ciertamente muy buenas razones para rechazarlos. Pero también se pueden esgrimir muy buenas razones para abrazar sus principios. Y que se haya hecho un uso

éticamente deplorable de los mismos no significa que sea esa la consecuencia ineludible del cristianismo o la democracia como principios abstractos. Lo mismo vale para la ciencia, el marxismo, el islam, la idea de totalidad o lo que se quiera. Lo que se impone es un cuidadoso examen de múltiples niveles. Una indagación detallada y meticulosa. Justamente lo que nunca se encuentra en los escritos decoloniales.

Puede ser que para Waman el cristianismo fuera un simple criterio de convivencia, y que para los zapatistas lo sea la democracia. Pero no pensaban como Waman los *takiyongos* ni piensan como los zapatistas, por ejemplo, los dirigentes *mapuche* que reivindican formas tradicionales de liderazgo (algunas hereditarias) y ven en la democracia una pura forma *wingka*. Me consta que para algunos activistas *mapuche* decir que el cristianismo y la democracia son "meras formas de convivencia que no tienen dueño" no es más que reproducir la cosmovisión occidental.²¹

En relación a Waman Poma escribe Mignolo en el mismo texto:

Guamán Poma en una movida sorprendentemente genial, asume la cristiandad de los Indios y, al hacerlo, rechaza la conversión. En ese gesto se desprende de Las Casas, cuya crítica a los castellanos, Guamán Poma endosa. Pero que no le vengan a convertir a la cristiandad puesto que los habitantes de Tawantinsuyu son ya cristianos. El desprendimiento por tanto no significa negar e ignorar lo que no se puede negar, sino de saber como utilizar técnicas o estrategias imperiales con propósitos descoloniales.²²

El problema, claro, es quién determina qué se puede negar y qué no. Podemos simpatizar más o menos con los caminos elegidos por los *takiyongos*, por Waman o por los neoincas (todos igualmente fracasados en sus objetivos explícitos), pero la existencia de tales caminos muestra a las claras lo ambiguo y complejo que resulta aquello de que el desprendimiento "no significa negar e ignorar lo que no se puede negar, sino de saber como utilizar técnicas o estrategias imperiales con propósitos descoloniales". Porque exceptuando la aceptación del asimilacionismo más absoluto, cualquier creencia o acción de una etnia oprimida podría ser considerada decolonial en nombre de comprender que ciertas cosas ya no pueden ser negadas (el "marranismo" sería un claro ejemplo histórico). Y convendría aclarar que no estoy rechazando ciertas evidencias, en un plano puramente empírico sería necio negarlas. Pero los proyectos sociales, culturales y políticos no se sustentan únicamente en evidencias sobre lo que

20 W. Mignolo, **Desobediencia epistémica**, op. cit., p. 40.

21 Cuando le señalé a un militante mapuche tradicionalista que la democracia no es un principio exclusivo de "Occidente", sino algo reivindicado, por ejemplo, por los zapatistas mayas, me retrucó que eso era así porque los mayas habían sido conquistados en el siglo XVI, en cambio los *mapuche*, "que resistimos hasta fines del siglo XIX, estamos mucho menos colonizados".

22 W. Mignolo, **Desobediencia epistémica**, op. cit., p. 39.



hay. Se sustentan también en principios o valores (que pueden ser discutidos, pero casi nunca refutados como se refutan datos empíricos), y en expectativas de futuro que pueden parecerse más o menos realistas, pero sobre las que no se puede tener el mismo grado de certeza que sobre los hechos ya ocurridos. En cualquier caso, la opción decolonial oscila entre un llamado a un desprendimiento radical de la episteme eurocentrada y un mucho más moderado llamado a buscar diferentes formas de combatir las opresiones étnicas. Sin embargo, parece ser que estas dos caras poseen una diferente orientación temporal. Hacia el pasado se adopta la variante moderada: cualquier forma de resistencia es considerada decolonial en pos de construir una genealogía. En el presente, en cambio, se adopta la versión radical con miras a trazar claras delimitaciones con otras corrientes o tradiciones emancipatorias. Las razones de esta diferencia son políticas antes que teóricas.

En su genealogía decolonial Mignolo sostiene:

La descolonialidad fue claramente formulada en los años sesenta y setenta por los pensadores arabo-islámicos (Sayyid Qutb, Ali Shariati, Ayatollah Komeini); por pensadores afro-caribeños (Aimé Césaire, Frantz Fanon) por la filosofía de la liberación en América Latina y por intelectuales indígenas y activistas en América Latina, Australia, Nueva Zelanda y Canadá.²³

Qué sería lo uniformemente decolonial en los autores que Mignolo incluye en su genealogía no queda nada claro (al margen de ser miembros de etnias oprimidas o de países periféricos que desarrollan alguna crítica al colonialismo): sus análisis son muy diversos y sus propuestas mucho más aún. Pero aquí opera el criterio de apropiación del pasado en pos de construir una (mitológica) genealogía. Amartya Sen y Kwame Anthony Appiah, en cambio, reproducirían, según Mignolo, el pensamiento eurocentrado. Aquí opera la necesidad de diferenciarse de autores contemporáneos o corrientes teóricas con presencia académica, críticos del colonialismo y la opresión/discriminación étnico-racial para erigir una opción teórica diferente: la decolonial. La frontera entre quienes son y quienes no son considerados genuinamente decoloniales carece de fundamento teórico. Y aunque se halla políticamente motivada carece también de claro fundamento político. Más bien, al menos en el caso de Mignolo, quiénes son considerados decoloniales y quiénes no depende de su libre arbitrio.

Decolonialidad a ras del suelo

Traduzcamos la propuesta decolonial a términos concretos y

23 W. Mignolo, *Desobediencia epistémica*, op. cit., p. 26.

actuales. Vivo en *wallmapu* y, al interior del pueblo *mapuche* tanto al este como al oeste de la Cordillera de los Andes, se desarrollan diferentes perspectivas que atañen desde la definición de quién es *mapuche* hasta cuestiones tácticas, pasando por diferentes objetivos político-culturales a largo plazo.²⁴ Algunos intelectuales y activistas *mapuche*, apelando entre otros argumentos a un dato que no se puede negar —a saber, que al día de hoy la mayor parte de las personas que se reivindican *mapuche* vive en contextos urbanos, sin constituir una mayoría de la población en ninguna región—, han desarrollado propuestas en el camino de conseguir autonomía regional en las regiones de Chile en las que viven los más numerosos contingentes de *mapuche*, pero concibiendo la autonomía tanto para *mapuche* como chilenos desde una perspectiva intercultural. En esta senda han priorizado la acción política (por sobre la etno-gremial) y algunos han creado un partido político *mapuche*: *Wallmapuwen*. Pero no todos están de acuerdo. Hay quienes piensan que los que viven en ciudades no son verdaderos *mapuche* o totalmente *mapuche*, y por eso se concentran en reivindicaciones de corte más bien económico para los campesino-*mapuche*, y ven en el ingreso a la arena política una vía para que algunos *mapuche* mejoren su posición, sin modificar realmente la situación de la mayoría.²⁵ Otros piensan que la lucha etno-gremial de los campesinos *mapuche* es insuficiente, pero que es inviable o ilusorio construir un partido *mapuche*: lo inteligente es usar los espacios de los partidos chilenos en beneficio de los *mapuche* (y hay un amplio abanico de opciones en relación a cuál partido sería el indicado). Otros creen que los *mapuche* deben regresar

24 En mi condición de *katripache* (no *mapuche* que apoya las demandas *mapuche*) he acompañado numerosas actividades (como movilizaciones o conferencias de prensa), me he pronunciado en favor de que Argentina se convierta en un estado plurinacional (una posición que hoy no sostiene ninguna fuerza con representación parlamentaria) y he formulado por escrito críticas al pensamiento argentino colonial. Ver por ejemplo Ariel Petrucelli, Pablo Scatizza y Mauricio Suraci, "Roca, su monumento y las barbaries de Romero", *Viento del Sur*, 2012, disponible en <http://www.revistavientodelsur.com.ar/roca-su-monumento-y-las-barbaries-de-romero>; Ariel Petrucelli y Pablo Scatizza, "Una posición frente a la resistencia a izar el wenufoye en San Martín de los Andes", *Izquierda Diario*, 2014, disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/Una-posicion-frente-a-la-resistencia-por-izar-el-wenufoye-en-la-Plaza-San-Martin>; Ariel Petrucelli, "Los *mapuche* y un discurso de terror", *Izquierda Diario*, 2017, disponible en <https://laizquierdadiario.com/Los-mapuche-y-un-discurso-de-terror>, Andrea Barriga y Ariel Petrucelli, "Santiago Maldonado: crónica de una desaparición forzada", *Sin Permiso*, 2017, disponible en <http://www.sinpermiso.info/textos/santiago-maldonado-ronica-de-una-desaparicion-forzada>; Andrea Barriga y Ariel Petrucelli, "Santiago Maldonado: entre la montaña de mentiras y la larga marcha hacia la verdad", *Sin Permiso*, 2017, disponible en <http://www.sinpermiso.info/textos/santiago-maldonado-entre-la-montana-de-mentiras-y-la-larga-marcha-hacia-la-verdad-en-la-argentina>.

25 Contra la esencialización campesina de los *mapuche*, Marimán nos recuerda que "la construcción de lo *mapuche* como campesino en reducciones y después en comunidades es *ahistórica*, porque el resultado de la incorporación forzada y la expropiación territorial con la creación de reducciones de tierra, produjo a su vez la diáspora *mapuche* a las ciudades y la emergencia del *mapuche* urbano. De manera que *mapuche* campesino-intensivo y *mapuche* urbano son el resultado del mismo proceso". José Marimán, *Awkan tañi müleam Mapu kimün. Mañke ñi pu Kintun*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Rüntun-Fundación Heinrich Böll Cono Sur, 2017, p. 12.



a la pureza de su cultura, aislándose todo lo posible de las sociedades chilena y argentina para desarrollar su propia lengua, su propia cosmovisión, su propia epistemología, etc. —e incluso identidades más específicas (*nagche*, *wenteche*, *lafkenche*) con demandas exclusivistas para las mismas, que a ojos de otras corrientes de opinión fragmentan al movimiento y favorecen a los colonizadores, maestros en el uso del “divide y vencerás”—. No he agotado el espectro de las posiciones políticas *mapuche*, pero es suficiente para dar una idea de su diversidad.

Pues bien: ¿cuál de todas estas opciones sería decolonial? Si nos tomamos en serio aquello de que sería válido “utilizar técnicas o estrategias imperiales con propósitos descoloniales” habría que concluir que todas lo son. Si esto es correcto, entonces la conclusión que se impone es que la decolonialidad puede ser cualquier cosa más allá de la asimilación auténtica: incluso la asimilación fingida (como aquellos grupos que fingen hacia el mundo exterior ser como el resto, aunque a su interior y en su conciencia se siguen considerando diferentes) podría ser considerada decolonial. Sin embargo, Mignolo sostiene que la decolonialidad implica romper con los marcos epistémicos occidentales, practicar un “desprendimiento”. Tanto es así que incluso los primeros proyectos de “desconexión” (como el de Samir Amin) le parecen insuficientemente decoloniales.²⁶

No está claro cómo encajaría la demanda decolonial de “desconexión” con la aceptación del cristianismo y la democracia. Pero si llevamos la propuesta de Mignolo al campo de las actuales discusiones entre los *mapuche*, resulta claro que su perspectiva empalma con los discursos más etnicistas y tradicionalistas, los menos interculturales, los más proclives a buscar la autonomía por medio de una estricta separación de la sociedad chilena (o argentina) y el refugio en pequeñas comunidades *mapuche* “puras” (que hoy representan una ínfima proporción de quienes se consideran *mapuche*). Es entre esta franja del pensamiento *mapuche*, de hecho, en la que se reclama romper con la racionalidad occidental, se ve como prioritario recomponer la cosmovisión *mapuche* y se desconfía de los principios democráticos. No es ésta la ocasión para ponderar fortalezas y debilidades de las diferentes propuestas *mapuche*. Pero parece evidente que una perspectiva como la de José Marimán (quien, además de académico, ha sido un activista del autonomismo *mapuche*, en su caso desde una perspectiva etno-nacionalista intercultural) debería ser considerada como todavía colonizada, dado que se halla muy lejos de querer romper con la supuesta “racionalidad occidental” (Marimán seguramente discutiría

26 Según Mignolo, “Amin se mantuvo en la burbuja de la episteme moderna, y su *de-linking* sugirió un cambio de contenido, no de los términos de la conversación”. W. Mignolo, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, *op. cit.*, p. 29, nota a pie. Obsérvese que Amin estaba vivo cuando estas líneas fueron escritas: había que diferenciar al proyecto decolonial del de Amin, demasiado marxista. Y no está mal trazar diferencias, lo que parece intelectualmente injustificable es trazarlas sin mayor argumentación.

que tal cosa exista). Marimán sostiene imperturbablemente un pensamiento genuinamente crítico y, en tanto tal, también autocrítico. Ha escrito por ejemplo:

después de 476 años de contacto con el occidente colonialista y particularmente después de 129 años de vivir bajo dominación estatonacional chilena [y argentina, podríamos agregar, AP], resulta pertinente preguntarse, ¿tienen los *mapuche* en el presente una cosmovisión diferente? (más bien parece que al interior de los *mapuche* pululan varias cosmovisiones, siendo la que podríamos -no sin discusión- llamar “*mapuche*” la que menos al parecer adeptos tiene). Y, ¿tuvieron los *mapuche* una tradición política e institucional que por lo demás sea digna de copiar (esto es democrática, respetuosa de los derechos humanos, etc., de acuerdo con los estándares presentes)? Hasta ahora el tradicionalismo *mapuche* se ha mostrado productivo levantando mitos sobre una institucionalidad propia superior a la occidental y la idea del indio ecológico viviendo en armonía con la naturaleza, pero estas son cuestiones que, más allá del mito hay que demostrar. Esto es, hay que probar que existieron, que son mejores a las “chileno occidentales”, y que son funcionales en el presente, promoviendo la participación de todos los *mapuche* y no sólo de unos jefes por nacimiento u otras circunstancias no democráticas.²⁷

Quizá al interior del mundo académico retóricas como la de Mignolo sirvan para abrir las perspectivas, incorporar otras voces, dotar de legitimidad epistémica a sujetos que no son reconocidos. Pero en el caso de los *mapuche* este tipo de retóricas fortalecen el aislacionismo, el refugiarse en la microcomunidad y las *pichi* identidades y la aceptación de prácticas culturales con la única legitimidad de ser supuestamente ancestrales —legitimación conservadora por excelencia—. Más que un diálogo intercultural, dicha retórica apunta a una perspectiva etnocéntrica, comprensible, y en parte justificable, en tanto etnocentrismo del oprimido; pero a mi juicio inaceptable como perspectiva genuina de liberación.

La decolonialidad como teoría y como práctica

Pero una propuesta teórica no puede ser evaluada por las consecuencias que produce (porque puede producir diferentes consecuencias en distintos lugares y circunstancias). Es indispensable, pues, evaluar sus propuestas sustantivas, con relativa independencia de los usos que se hagan o puedan hacer de ellas. Y aquí es donde se busca y se busca en vano. Ninguno de todos los enormes temas y problemas abordados por quienes se autodenominan decoloniales se desarrolla por medio de

27 José Marimán, *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*, Santiago de Chile, LOM, 2012, p. 298.



una discusión pormenorizada con autores contemporáneos específicos. De hecho, sus críticas se dirigen a abstracciones nunca bien precisadas, como los marcos epistémicos, la retórica de la modernidad, la *hybris* del punto cero, la teo-logía y la ego-logía; y se caracterizan por afirmaciones tajantes y genéricas, antes que por la discusión paciente de tesis específicas hechas por autores o autoras específicos. Y esto a pesar del prolongado lapso temporal transcurrido desde que la opción decolonial se dio a conocer públicamente. ¿Para qué perder tiempo en esas minucias? Hay que ir derecho al hueso y demoler los cimientos teo-lógicos y ego-lógicos del marco epistémico occidental: esa parece ser la perspectiva. El problema es que los cimientos supuestamente demolidos no son más que una caricatura.

¿Cuál es exactamente la definición, los límites y las características de la "episteme eurocentrada" objeto de crítica? La respuesta es un ejercicio conceptual que no he sido capaz de hallar en la abundante literatura decolonial que he leído (y la vengo leyendo desde 2006). Dado que se trata de una idea central, no parece probable que sea un descuido o que se halle oculta en algún texto arcano. Sucede que la perspectiva decolonial reproduce consciente o inconscientemente los motivos del panideologismo romántico: reducción de toda labor intelectual a una sustancia común –esencialmente ideológica–, negativa a precisar o definir los conceptos y dificultades para reconocer lo que las actividades cognitivas tienen de conocimiento como tal (en favor de sus implicancias ideológicas reales o supuestas). Lukács, para citar a un autor de mi propia tradición marcado por esta concepción del quehacer intelectual, pudo escribir cientos de páginas criticando al irracionalismo sin proporcionar siquiera una elemental definición de qué entendía por razón.²⁸ Los pensadores y pensadoras decoloniales pueden dedicar libros enteros a destruir una episteme que nunca han definido, pero en cuya bolsa se puede poner a cualquier pensador o pensadora de origen europeo, sin importar cuán diferentes sean: serán considerados diferentes dentro de lo mismo. Y punto.

El pensamiento decolonial insiste tanto en la crítica al pensamiento y las prácticas filosóficas y científicas como en la reivindicación de "saberes otros". Pero es evidente que la tradición europea tiene una larga historia de pensamiento y de prácticas religiosas, estéticas, mágicas, míticas y chamánicas (tan eurocentradas, para el caso, como las científicas o filosóficas). Ciencia y chamanismo pueden ser parte de una misma *tradición cultural* en sentido amplio, pero claramente no son parte de una misma *tradición intelectual* (la decolonial noción de episteme oscila imprecisa y eclécticamente entre uno y otro polo). Uno de los mayores riesgos de la opción decolonial reside en el tendencial rechazo a los que quizás sean los mejores frutos intelectuales de cierta tradición cultural (como la ciencia o la filosofía crítica),

para abrazar acriticamente frutos menos nutritivos (como la magia o la religión), por creer equivocadamente que ellos son auténticos "pensamientos otros", como si carecieran de anclaje en la tradición cultural del colonizador o fueran incompatibles con la dominación.

Antes que pensamiento crítico, la decolonialidad se nos presenta como un nuevo dogmatismo, plagado de tajantes afirmaciones nunca justificadas, contradicciones manifiestas, uso y abuso de la falacia de la descalificación *ad hominem*, críticas genéricas en lugar de discusiones detalladas, énfasis en diferenciar su concepción de otras corrientes emancipatorias (antes que tender puentes con las mismas), proliferación de nociones "novedosas" que rara vez se convierten en conceptos precisos (condición indispensable para evaluar su pertinencia teórica), "apropiación" sin reconocimiento de las ideas de otros, etc. Puede que estas palabras suenen un tanto duras. Pero en ocasiones no es ni posible ni deseable decir las cosas a medias. En cualquier caso, incluso al interior de la red modernidad/colonialidad se han formulado acusaciones en el mismo sentido y del mismo tenor, y empleando un lenguaje tanto o más severo. Ramón Grosfoguel, por ejemplo, ha dicho en una entrevista que "Mignolo dice una cosa un día y dice otra cosa al otro, depende con quién esté hablando. No es consistente ni tiene coherencia teórica".²⁹ Y no empleó un lenguaje mucho más amable con Aníbal Quijano:

El concepto de capitalismo racial de Robinson contiene ya la idea que Quijano expresa con el término colonialidad unos 20 años antes que él. Además, también hay pensadores indígenas que han observado este vínculo. ¿Por qué Quijano nunca los cita?, ¿por qué nunca cita a una pensadora negra o a un pensador crítico del islam o de otras coordenadas? Para mí esto es problemático, porque si estamos produciendo un pensamiento decolonial no podemos reproducir el universalismo, donde uno define para todos. ¡Ahora resulta que Quijano es el principio y el fin del tema de la colonialidad! Quijano es un pensador que bebió de todas esas fuentes. Que no las quiera reconocer es otro problema. Yo no me identifico con esa tendencia de no reconocer el pensamiento indígena y negro. Ese pensamiento precede a Quijano y ha sido tan radical como lo que produjo Quijano en los años noventa del siglo pasado. Quijano bebió también de Mariátegui, pero si observas sus trabajos que hizo sobre Mariátegui en los setenta y ochenta enfatiza que Mariátegui es un pensador del sistema capitalista mundial pero no habla tanto de sus aportaciones al tema del racismo. Quijano nunca aborda la cuestión de la raza como un principio organizador de la economía política hasta que acuña el término de la "colonialidad" en los años noventa.³⁰

28 Al respecto ver el magnífico trabajo de Manuel Sacristán, "Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács", *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983.

29 R. Grosfoguel, "Entrevista a Ramón Grosfoguel. Por Luis Martínez Andrade", *Analéctica*, Año 0, n° 1, 2013, p. 5.

30 *Ibid*, pp. 10-11.

Para rematar, Grosfoguel concluye:

Lo patético es ver cómo el autor de la "colonialidad del poder" tiene una epistemología colonial que no reconoce a ninguna pensadora o pensador del sur global ni reconoce la tradición crítica anterior que analizó las cuestiones que Quijano nombra con la palabra "colonialidad" pero que usaron términos conceptuales diferentes para nombrar lo mismo. La epistemología colonial de Quijano reproduce el monólogo solipsista y autorreferenciado cartesiano.³¹

La crítica de Grosfoguel apunta a lo que podríamos considerar contradicciones performativas: el abismo entre lo que se dice y lo que se hace. Pero asume sin más las premisas teóricas desarrolladas dentro de la red modernidad/colonialidad, y ello lo lleva a sostener dudosas generalizaciones o formular afirmaciones tan arbitrarias como que "el concepto de novedad es totalmente moderno y colonial".³² Y también lo lleva a achacar todos los males a una episteme "occidental" no sólo esencializada, sino también concebida como dominando incluso a quienes se consideran y declaran sus opositores radicales. Con tal perspectiva simplifica y uniformiza en exceso a los pensamientos desarrollados en "Europa". Además se muestra incapaz de reconocer la autonomía y especificidad de algunas formas de pensamiento desarrolladas fuera del mundo euro-norteamericano (y en lucha con él), las cuales a sus ojos no serían más que formas invertidas de eurocentrismo. Así por ejemplo ha podido declarar:

Entonces, lo que hace el "fundamentalismo-tercermundista" es invertir estas categorías y aceptar la premisa del "fundamentalismo eurocéntrico" y decir: es verdad la democracia es occidental, no se aplica a mí, yo defiendo la monarquía (eso es Ben-Laden); la igualdad no me pertenece a mí, así que yo apoyo la desigualdad; los derechos de la mujer son occidentales, aquí tenemos a la mujer que debe obedecer al hombre, etc. Este tipo de reflexiones, no son sino una caricatura del otro invertida y asumiéndose como superior: agarra las mismas premisas del discurso eurocéntrico, las invierte, las deja intactas, y afirma su otredad como superior a la de occidente. Eso es, fundamentalismo hoy en día, y eso no es otra cosa que fundamentalismo eurocentrista invertido, es decir, diversas visiones del mismo problema eurocéntrico. Para mí Ben-Laden, es tan fundamentalista eurocéntrico como Habermas, porque están atrapados en las mismas premisas del pensamiento occidental.³³

Como es obvio, ni la democracia ni la monarquía son conceptos

31 *Ibid.*, p. 12.

32 "Entrevista a Ramón Grosfoguel. Por Angélica Montes Montoya y Hugo Busso", *Polis. Revista Latinoamericana*, n.º 18, 2007, p. 30.

33 *Ibid.*, p. 26.

pura y exclusivamente europeos (ni de ninguna otra etnia particular). Si fuera cierto que Ben Laden pensaba que la democracia es europea y la monarquía no, es obvio que se equivocaba: las monarquías han dominado en Europa por mucho más tiempo que las democracias, y todavía subsisten monarquías europeas. No existe algo así como "premisas del pensamiento occidental" (u oriental): hay muchas premisas, muy diferentes y fuertemente contradictorias entre sí desarrolladas al interior de cada tradición cultural; y las tradiciones culturales han estado mezclándose a lo largo de milenios. Grosfoguel señala con justicia que Mignolo culmina atribuyendo la pertenencia epistémica por medio de un burdo criterio geográfico, confundiendo localización social con localización epistémica. Pero sucede que una vez que se asume la existencia de marcos epistémicos atribuibles intrínsecamente a un grupo étnico o definibles fundamentalmente por su carácter étnico, no quedan muchos otros caminos que el reduccionismo geográfico/etnicista de Mignolo o la inconsistencia: esto es, reclamar la existencia de epistemes intrínsecamente propias de un grupo étnico, pero reconocer que las mismas pueden ser asumidas por otros grupos (lo que desmiente su carácter intrínseco), tal como hace Grosfoguel al considerar que Ben Laden es tan eurocéntrico como Habermas.³⁴ La salida a este engorro consiste en evaluar las teorías y doctrinas en sus propios términos –sin definir las en términos sociales o geográficos ni, mucho menos, invalidarlas o aceptarlas por el origen social de sus defensores o defensoras– pero sumando, como una dimensión analítica entre otras, los eventuales vínculos que una teoría pudiera tener con un grupo social o los usos políticos posibles de la misma. Esto es lo que buena parte del pensamiento crítico ha venido haciendo desde hace decenios a lo largo del mundo entero.³⁵ En este terreno, las propuestas decoloniales, en lugar de sumar claridad, han sumado confusión.

Quizá entre las nuevas generaciones de intelectuales que asumen

34 Por lo demás, si tanto Habermas como Ben Laden pueden ser considerados eurocéntricos, parece evidente que la noción de eurocentrismo en cuestión es virtualmente vacía. Un significante flotante, antes que un concepto mínimamente preciso.

35 Es sabido que el dogmatismo marxista creía poder desechar teorías enteras por el origen de clase de sus autores, o por los usos políticos que se les diera en un momento determinado. La aberrante idea de una "ciencia proletaria" causó infinitos males en su momento. Pero parece que hay lecciones que cuesta aprender. La opción decolonial tiende a reproducir la misma concepción falaz, aunque ahora no en términos clasistas, sino etnicistas o geográficos (como la "epistemología del sur" de Boaventura de Sousa Santos). Algunas corrientes feministas la reproducen en términos de género. Así como los marxistas críticos lucharon en su momento contra los absurdos de la "ciencia proletaria", hoy –quienes tengamos simpatías por los pueblos colonizados y por las demandas feministas– debemos luchar contra los absurdos (no por más nuevos menos graves) de las epistemologías étnicas o feministas. Esto no implica negar la existencia de sesgos de clase, étnicos o de género en la producción científica, pero de allí a postular y defender las propuestas de epistemologías de clase, de género o étnicas hay un abismo: el que separa a la ciencia (con su anhelo nunca del todo consumable de objetividad y universalismo) de la ideología (alegremente subjetivista y patrióticamente particularizadora).



la opción decolonial el costado crítico se desarrolle a expensas del dogmático (como la tradición marxista pudo desarrollar un sólido pensamiento crítico en lugar de exaltados dogmas, a pesar de las no pocas tendencias a esto último). Pero en las dos primeras generaciones predomina una dogmática ingenua, y las propias bases del pensamiento decolonial (afirmado en la indistinción de niveles analíticos y operaciones intelectuales, así como en la implícita y a veces explícita desconfianza a la lógica y la epistemología) hacen muy dificultosa la criticidad, cuyo fundamento son necesariamente las sutiles diferenciaciones, el máximo rigor lógico y exigentes criterios de evidencia empírica. La criticidad, en este sentido, no tiene vinculaciones apriorísticas en términos políticos o ideológicos: se puede ser crítico de derechas y dogmático de izquierdas, y viceversa. Es claro, por lo demás, que nadie es absolutamente crítico o absolutamente dogmático; pero se puede ser mucho más una cosa que la otra.

Aunque las propiedades específicas y los límites concretos de cada marco epistémico nunca son establecidos en los escritos decoloniales, no hay dudas de que tales marcos son concebidos por Mignolo, de Sousa Santos, Grosfoguel o Quijano como unidades cerradas, de manera semejante a como Kuhn concebía los paradigmas científicos. Kuhn consideraba que los paradigmas científicos (a diferencia de las teorías al interior de un mismo paradigma) son *incommensurables*, entre otras razones debido a que emplean lenguajes diferentes. A partir de esto (no sin ambivalencia, por cierto) llegó a concebir las revoluciones científicas como una suerte de "conversión", más semejante a las conversiones religiosas que al relativamente tranquilo proceso de deliberación racional en el que se desenvuelve la ciencia "normal" en los momentos de desarrollo no crítico (en los que la disputa se da entre distintas teorías pertenecientes a un mismo paradigma, y no entre paradigmas diferentes). Sin embargo, luego de las críticas que recibió, Kuhn moderó mucho su planteamiento inicial, que lo llevaba a una posición cuasi-irracionalista: de la *incommensurabilidad* general pasó a la *incommensurabilidad* local o parcial; y de la ausencia de criterios racionales para elegir entre un paradigma y otro, a defender que existían cinco vías para evaluarlos, aunque insistiendo en que estas vías eran menos concluyentes al evaluar paradigmas entre sí que al evaluar teorías dentro de un mismo paradigma (cosa obviamente muy sensata). Por lo demás, el ámbito tratado por Kuhn era relativamente acotado: no trataba de marcos epistémicos genéricos, inevitablemente imprecisos, sino de los marcos de problemáticas o disciplinas específicas (como la física), bien acotados y delimitados. Y en el caso de las ciencias sociales Kuhn pensaba que eran pre o no-paradigmáticas: a su juicio no existe en ellas consenso como para hablar de un paradigma común.³⁶ Ahora bien, en los escritos decoloniales típicos (quizá haya alguna excepción, pero no la he hallado) se

asume una concepción cerrada de los paradigmas en una variante más próxima a la primitiva formulación kuhniana que a sus más cautas formulaciones ulteriores, y se lo traslada –de las muy *precisas* y *acotadas* problemáticas de disciplinas tales como la física– a *todo tipo de conocimiento*. Adicionalmente, se *pretende* que existen marcos epistémicos claramente diferenciables entre sí, cada uno de los cuales actuaría como una fuerza orientadora subyacente no sólo a las ciencias sociales, sino a todas las ciencias, la religión, el sentido común, los saberes políticos y cualquier dimensión cognitiva de cualquier práctica social. Las epistemes – como Dios– estarían en todos lados y todo lo controlarían. Si tal cosa existe, pues habría que demostrarlo. No hay nada de malo en las generalizaciones en sí. Pero la generalización decolonial que pretende ver un patrón común en todas y cada una de las doctrinas, teorías y filosofías europeas es claramente abusiva, al menos para cualquiera que tenga algún grado de familiaridad con la formalización teórica, e incluso con la cautela intelectual.

Quizá la raíz de todos nuestros males esté en el "marco epistémico occidental" y en la "retórica de la modernidad". Pero, ¿qué es tal cosa? Desgraciadamente, como ya expuse, en la extensa literatura decolonial no he podido hallar ninguna especificación, ninguna conceptualización detallada. Tan sólo una serie de nociones vagas cuyo atractivo es *retórico* más que *teórico*. Lo que en ella se encuentra son ultrageneralizaciones, al estilo de la siguiente:

Resulta obvio que el *desprendimiento* no puede realizarse dentro del marco de las políticas teo- y ego-lógicas del conocimiento y del entendimiento. Spinoza o San Pablo no nos ayudan a desprendernos puesto que ellos son parte de la epistemología de la cual la descolonización epistémica busca desentenderse, desengancharse, quebrar el espejismo del pensamiento único y variado dentro de lo mismo. En efecto, ¿cómo podría uno hacer el ejercicio de desprenderse dentro del marco epistémico del cual uno se quiere desprender?³⁷

Dos mil quinientos años de reflexión intelectual parece que pueden ser reducidos a dos megaelementos –la teo-logía (centrarse en Dios) y la ego-logía (centrarse en el yo individual)– y un único marco epistémico. La Ilustración no sería más que una variante del mismo viejo combo intelectual, no una ruptura con el mismo como se cree usualmente. El filosofar griego (tan diferente a la teología medieval o moderna) entra en el mismo paquete, al igual que Derrida, Foucault, Freud e incluso Samir Amin, a pesar de que sus enfoques poco tienen que ver con el sujeto cartesiano que se supone fundaría la ego-logía. De ser cierto lo que dice Mignolo, habría que avisarles a los musulmanes y a los induístas (como mínimo) que si quieren salir de la situación de colonialidad, tienen que desprenderse de sus marcos epistémicos tan marcadamente teo-lógicos.

36 Un excelente tratamiento de la obra de Thomas Kuhn y de las polémicas por ella generada se encuentra en W. H. Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1987.

37 W. Mignolo, *Desobediencia epistémica*, op. cit., p. 40.



La propuesta decolonial de "desprendimiento" se parece mucho a un pedido de conversión. Reproduce de manera invertida la perspectiva de los evangelizadores del siglo XVI: si para éstos los "indios" debían dejar de ser "indios" para ser plenamente humanos en la tierra y para conseguir la salvación en el cielo, para Mignolo al menos no hay salvación ni posibilidad de respeto intercultural si no nos desoccidentalizamos de manera integral. Desde luego, se puede retrucar, como lo hiciera Mignolo, que la decolonialidad se asume a sí misma como una opción entre otras, que sólo reclama el derecho epistémico a tener una "perspectiva otra" (al pensamiento único dominante), y su derecho a aliarse "con las propuestas de Pacari, Patzi Paco o Williams, y no con las de Blackburn o Bourdieu".³⁸ Puesto así, parece un reclamo pluralista de amplitud conceptual y respeto intelectual. Sin embargo, no resulta muy pluralista un planteo que acepta que la perspectiva suya no es la única válida pero, al mismo tiempo, sostiene que sin el desprendimiento tal y como se lo entiende (cosa que por lo demás no queda nunca del todo clara) se reproduce la colonialidad. Esto sería como decir que el marxismo se asume como una más entre muchas opciones teóricas válidas, pero todas las restantes permanecen presas de la alienación. O que el cristianismo es una más entre muchas religiones legítimas, pero los creyentes de otras están condenados al infierno. Una auténtica actitud pluralista consiste en sostener que uno tiene buenas razones para defender sus opciones políticas y teóricas, pero aceptando que hay buenas razones para hacer otras elecciones, incluso persiguiendo las mismas finalidades. Y las razones no son buenas si esas perspectivas nos atan a la colonialidad, nos anclan en la alienación o nos condenan para toda la eternidad. Pero por sobre todas las cosas, un planteo pluralista es aquel dispuesto a evaluar críticamente, con lujo de detalles, evidencias y argumentos en favor de las opciones disponibles. Esto es lo que Mignolo y quienes se autodenominan decoloniales no hacen. Y no lo hacen porque, para empezar, simplifican grotescamente la realidad combatiendo contra un supuesto "pensamiento único", cuando en realidad (en particular en el mundo académico contemporáneo) hay una *enorme* y *creciente* diversidad de perspectivas teóricas. ¿Quién le negaría hoy a Mignolo el derecho a aliarse con las propuestas de Pacari, Patzi Paco o Williams, y no con las de Blackburn o Bourdieu? Lo que quizá se le solicite es que presente argumentos en favor de esa opción.³⁹ Pero el único argumento que Mignolo presenta para fundar su preferencia es el lugar de nacimiento o el color de la piel de cada uno. Como argumento no sólo es insuficiente, sino que se funda en la falacia de la descalificación ad *hominem*.⁴⁰

38 W. Mignolo, "La idea de América Latina ("la derecha, la izquierda y la opción decolonial)", *op. cit.*, pp. 261-262.

39 Digo "quizá" porque en el mundo académico hay mucha pluralidad pero escaso intercambio. Lo usual es que las distintas "tribus" se desarrollen una al lado de la otra ignorándose mutuamente.

40 Una creencia dentro del mundo académico es que las mejores obras son las que alcanzan mayor reconocimiento al interior de la comunidad. Por supuesto que esto no es estrictamente cierto: como todo el mundo sabe, ciertos grupos étnicos o lingüísticos poseen un innegable privilegio

Según Mignolo:

el *desprendimiento* es el punto de partida de prácticas y concepciones de la economía y la política, la ética y la filosofía, la tecnología y la organización de la sociedad en las cuales no será el progreso y el crecimiento económico, por sobre el bienestar de las personas, lo que motive nuestros quehaceres.⁴¹ La opción decolonial propone el desprendimiento de la lógica de la colonialidad –de un horizonte de vida en el que se vive para trabajar en lugar de trabajar para vivir...⁴²

Personalmente, considero que el bienestar de las personas debe estar por encima del progreso y el crecimiento económico y que el horizonte de vida no debería ser vivir para trabajar. Pero no veo que eso entrañe la necesidad de ningún "desprendimiento" esencial. Yo puedo asumir esas perspectivas partiendo de la tradición marxista con la que me identifico. Y no veo por qué alguien que parta del liberalismo, del cristianismo, del islamismo, del induísmo o del anarquismo no podría llegar a coincidir.

Opción decolonial e implicancias ideológicas

El punto fuerte de las obras producidas hasta ahora en el marco de la opción decolonial no es la erudición, el rigor lógico ni la solvencia teórica. Su fortaleza se halla en su capacidad político-intelectual para resultar atractiva entre grupos sociales (aunque hasta ahora fundamentalmente intelectuales) que sufren diferentes formas de discriminación étnico-racial y que sienten repulsa por las formas de explotación y opresión de diferente tipo que caracterizan a las sociedades contemporáneas. Su campo es la denuncia, antes que la comprensión; las implicaciones ideológicas, antes que las hipótesis explicativas; la retórica, antes que la teoría. En esos terrenos se ha revelado potente. Pero como al interior de la opción decolonial no se distinguen usualmente estos planos, considerando toda actividad intelectual como algo homogéneo, sus críticas y propuestas se presentan en una confusa mezcla de niveles analíticos, operaciones intelectuales y dimensiones de la realidad. Esto hace sumamente dificultosa cualquier evaluación crítica, e incluso separar la paja del trigo. Así como el marxismo dogmático cosechaba adhesiones (y por cierto que no pocas) mezclando sin ton ni son planos y

basado en sutiles y muchas veces inconscientes formas de prejuicio. Podríamos decir que hay "trampas" por medio de las cuales los miembros de estos grupos tienden a ser más reconocidos, con cierta independencia de las cualidades de sus obras. Ante esta situación, en lugar de reclamar que se acaben las "trampas", Mignolo parece reclamar "hagamos trampa también nosotros", ensalcemos a los "nuestros" por ser "nuestros", sin que importe mucho la riqueza real de sus contribuciones.

41 W. Mignolo, *Desobediencia epistémica*, *op. cit.*, p. 34.

42 W. Mignolo, "La idea de América Latina...", *op. cit.*, p. 267.

niveles, difundiendo disparates como la "lógica dialéctica" o la "ciencia proletaria" y se protegía de las críticas acusando a los críticos de burgueses; los partidarios de la opción decolonial incurren en mezcolanzas semejantes y absurdos equiparables, pero protegiéndose no en nombre del proletariado sino de los colonizados: sus críticos serán necesariamente gente atrapada en el paradigma eurocentrado.⁴³

La opción decolonial parece ser en gran medida una consecuencia de la desilusión por el fracaso de los experimentos anticoloniales y socialistas del siglo XX. Ante un mundo cuyas iniquidades se demuestran más perdurables de lo que se hubiera esperado y deseado, es fácil caer en la tentación de hallar respuestas simples a las complejidades y ambigüedades de cualquier proyecto de liberación. John Holloway creyó explicar todos los males a partir del poder estatal, y creyó hallar una receta política capaz de evitar el callejón sin salida de los socialismos del siglo XX: "cambiar el mundo sin tomar el poder".⁴⁴ Con simplismo semejante, la opción decolonial cree que todo se explica por una matriz colonial de poder que todo lo abarca. Son respuestas demasiado simples para problemas demasiado complejos, aunque se fundan en algunos hechos efectivamente observables: el fracaso de construir el socialismo, la persistencia del racismo y el etnocentrismo.

Con criterio semejante y equiparable simplismo, visto el hecho indudable del arraigado machismo y la perdurabilidad del patriarcado en la mayor parte de las sociedades conocidas, una feminista podría plantear que no habrá liberación para las mujeres si no se rompe con los marcos epistémicos no sólo de Occidente, sino también indúes, budistas, islámicos, andinos, *mapuche*, etc. Y un obrero clasista, observando el hecho evidente de la omnipresencia de la explotación de clases en los últimos cinco mil años, podría sostener que hay que desprenderse de todos esos marcos epistémicos y sumarles el decolonial, el marxista y el feminista, que tampoco han acabado con la explotación y opresión de clases (e incluso han servido, consciente o inconscientemente, para perpetuarlas). Quizá habría que romper con todos los marcos epistémicos: dejar de pensar. ¿Por qué no? Después de todo, sólo desde una perspectiva especiocéntrica es tan importante el pensar: no parece ser una actividad especialmente valorada por los lagartos o las mariposas. Y dado que nuestra especie amenaza con destruir el planeta... quizás deberíamos dejar de pensar.

Pero no, no renunciemos a pensar. Como dijera el intelectual *mapuche* José Marimán, "no se combaten fiebres rompiendo termómetros". El mundo tiene componentes horribles, y ciertamente a veces dan ganas de gritar: ¡paren el mundo que

me bajo! Pero nadie puede parar al mundo y, sin dejar de sentir indignación por las injusticias tan grandes que nos rodean, debemos asumir la responsabilidad ético-político-intelectual de alcanzar la mayor claridad posible sobre sus causas. Y esto entraña algo mucho más complejo que combatir retóricas o desarrollar contraretóricas.

Como ya tuve oportunidad de señalar, hallar claras precisiones y delimitaciones de los conceptos decoloniales es en general una búsqueda infructuosa. Más bien, lo que los caracteriza es una interminable proliferación de nuevos términos, la búsqueda frenética de un lenguaje propio: colonialidad, matriz colonial de poder, patrón colonial, pensamiento fronterizo, transmodernidad, pensamiento heterárquico, pensamiento abisal, *hybris* del punto cero, transculturalidad, epistemología otra, racionalidad otra, epistemología del sur, epistemología de las ausencias, desprendimiento, ego-logía, corpo-política, etc. Sin embargo, tras estas palabras rara vez hay un concepto claro y distinto (ningún pecado cartesiano quieren cometer los teóricos y las teóricas decoloniales). En general, no son más que una nueva palabra para un viejo concepto o un matiz reivindicado como total ruptura o una noción intuitivamente plausible pero que no es conceptualmente especificada o una metáfora. Son términos cuya funcionalidad reside más en generar identidad (decolonial, en quien habla así) que en aclarar algún problema empírico o conceptual. Antes que conceptos de una teoría, son la jerga de un grupo.

La falta de rigor erudito es una constante en las obras de Mignolo, de Sousa Santos y Quijano. E insisto: ya no son una corriente emergente a la que se puede dar el beneficio de la duda. Para cualquier persona que tenga una formación más o menos intensa en algún campo o problemática específica, las afirmaciones decoloniales referidas al mismo le parecerán, en general, poco convincentes. Demuestran que no se ha tenido voluntad de estudiar esos problemas y esas materias en sus propios términos. ¡Claro, hacerlo sería sucumbir ante la episteme eurocentrada! Sin embargo, un auténtico diálogo inter-epistémico implica el esfuerzo de estudiar con minuciosidad las diferentes teorías e interpretaciones. Y presupone la capacidad de poner en suspenso las propias premisas y hacer el esfuerzo de comprender los argumentos del otro en sus propios términos (antes que invalidarlos porque parten de premisas diferentes). Hecho esto (de ambas partes) es posible procurar evaluar los pro y contra de las diferentes perspectivas, asumiendo que todas las partes deben presentar evidencia de sus afirmaciones y argumentos en su favor.⁴⁵ Y bien en los textos decoloniales las

43 Por supuesto que hay dogmatismos y disparates en todas las tradiciones políticas e intelectuales. He dado el ejemplo del marxismo porque soy marxista, y prefiero ver la paja en el ojo propio antes que en el ajeno.

44 John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla, 2002.

45 Un excelente tratamiento de la problemática, las dificultades y la posibilidad de un auténtico diálogo inter-epistémico se encuentra en León Olivé, "Racionalidad y relativismo: relativismo moderadamente radical", en León Olivé (comp.), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, México, Siglo XXI, 1988.

evidencias son escasas, pero sobre todo en lugar de argumentos hay afirmaciones cuya justificación rara vez se proporciona. Los textos decoloniales abordan una infinidad de temas y es imposible tener un conocimiento meticuloso de todos ellos. En cualquier caso, cada vez que se refieren a cuestiones que conozco en detalle –como el marxismo, la modernidad o el Renacimiento– sus afirmaciones son entre unilaterales y caricaturescas. Pero, del otro lado, no deja de ser sintomático y profundamente significativo que, a pesar de sus reivindicaciones de “otros” saberes, rara vez se encuentra en sus escritos una exposición detallada de las “cosmovisiones otras”. Y lo mismo sucede con las obras de los autores y autoras a los que se ensalza (como Waman Poma, Frantz Fanon o Gloria Anzaldúa): nunca se nos ofrece un examen crítico detallado de las mismas.

Por consiguiente, la superficialidad con la que se rechaza la episteme occidental o la retórica de la modernidad de las que habría que desprenderse es equivalente a la superficialidad con que se abraza a los “pensamientos otros”: muy rara vez se estudia con detalle qué están pensando los miembros concretos de grupos étnicos concretos. Un indio abstracto –reencarnación del buen salvaje– reemplaza a los *mapuche*, *quom* o *tojolobales* reales. En las contadísimas ocasiones en que se incorporan sus voces, se las incorpora sin discusión: ¿discutirlas sería una muestra de colonialidad? Más que diálogo inter-epistémico o intercultural, la opción decolonial parece una forma (¿otra?) de paternalismo. Según la apropiación genealógico/mitológica realizada por Mignolo:

las teorías críticas descoloniales emergen de las ruinas de los lenguajes de las categorías de pensamiento y de las subjetividades (árabe, aymará, hindi, créole francesa e inglesa en el Caribe, afrikaan, etcétera) que han sido constantemente negadas por la retórica de la modernidad y la aplicación imperial de la lógica de la colonialidad.⁴⁶

Pero lo cierto es que la concepción decolonial es el producto de académicos fuertemente implantados en Estados Unidos: más de la mitad de los miembros del grupo modernidad/colonialidad trabaja en universidades estadounidenses total o parcialmente. Y aunque se presenten como niños terribles en el mundillo universitario, en verdad reproducen de *facto* todas las prácticas académicas, incluso muchas no justificables, por ejemplo: aceptar la eternización de estudios de posgrado y la mercantilización de la educación; dispensarse mutuamente obsequiosas citas (o insultos, cuando la amistad se quiebra); rehuir la crítica a autores contemporáneos de sus propios campos (un riesgo que académicamente se esquivo para no ganar enemigos que pongan palos en la carrera, aunque es también un lujo que se pueden permitir quienes ya tienen “la carrera hecha”); armar vínculos entre miembros de diferentes franjas etarias marcados por una

lógica de séquito; impulsar la proliferación de la escritura de breves *papers* (tan útiles para hacer “carrera” como inútiles para discutir meticulosamente un problema) en detrimento de las extensas obras unitarias; caer en la eterna reescritura (refrito) de los mismos textos, etc.

Aunque seguramente es más que ello, en una medida considerable, parafraseando al intelectual palestino Edward Said, podríamos decir que la opción decolonial parece ser la imagen invertida (la versión “crítica” o contestaria) del:

crudo reduccionismo de lo que se ha dado en llamar “choque de civilizaciones”, una simplificación de la realidad originada en el mundo universitario norteamericano que sirve a los propósitos de dominación de Estados Unidos como superpotencia tras el 11 de septiembre, pero que no trasmite la verdad de cómo las civilizaciones y culturas se solapan, confluyen y se nutren unas a otras.⁴⁷

A diferencia del marxismo, que surgió fuera del mundo universitario pero desarrolló una tradición de enorme sutileza y riqueza intelectual, al tiempo que conformó o ayudó a conformar (no sólo intelectual sino *prácticamente*) al primer movimiento social moderno (el movimiento obrero); y a diferencia de pensadores como Fanon, que comprometieron no sólo sus ideas sino su cuerpo con los movimientos de liberación del siglo XX; la opción decolonial surge del interior mismo del mundo académico, sin grandes sutilezas o riquezas intelectuales y sin demasiada voluntad por participar *prácticamente* de manera cotidiana en movimientos sociales o políticos contemporáneos: su mundo es el de las cátedras, los seminarios, los congresos y los viajes alrededor del planeta, cuyas comodidades sólo se abandonan muy de vez en cuando.

La falta de sutileza intelectual, la escasez de erudición, los juicios demasiado tajantes, los yerros históricos; todo podría ser relativizado si se tratara de escritos esencialmente políticos producidos por militantes fuertemente comprometidos con alguna organización, y cuyo propósito fuera incitar a la acción, antes que buscar claridad intelectual; performar retóricamente, más que explicar con riqueza teórica. El problema es que los exponentes de la opción decolonial ni son militantes en situación de riesgo; ni son intelectuales que aporten claridad o sofisticación a los debates. La opción decolonial, pues, tiene mucho de impostura.

Bibliografía

Barriga, Andrea y Ariel Petruccelli, “Santiago Maldonado: crónica

46 W. Mignolo, *Desobediencia epistémica*, op. cit., p. 27.

47 Edward Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2004, p 10.



de una desaparición forzada", **Sin Permiso**, 2017, disponible en <http://www.sinpermiso.info/textos/santiago-maldonado-cronica-de-una-desaparicion-forzada>.

— "Santiago Maldonado: entre la montaña de mentiras y la larga marcha hacia la verdad", **Sin Permiso**, 2017, disponible en <http://www.sinpermiso.info/textos/santiago-maldonado-entre-la-montana-de-mentiras-y-la-larga-marcha-hacia-la-verdad-en-la-argentina>.

Chaudhuri, Kirti N., **The Trading World of Asia and the English East India Company, 1660-1760**, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

De Sousa Santos, Boaventura, **Una epistemología del sur**, México, Siglo XXI, 2009.

Fanon, Frantz, **Los condenados de la tierra**, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Gellner, Ernest, **El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana**, Barcelona, Península, 1988.

Grosfoguel, Ramón, "Entrevista a Ramón Grosfoguel", **Polis. Revista Latinoamericana**, n° 18, 2007.

— "Entrevista a Ramón Grosfogel", **Analéctica**, Año 0, n° 1, 2013.

Guamán Poma de Ayala, Felipe, **Nueva Crónica y buen gobierno**, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Holloway, John, **Cambiar el mundo sin tomar el poder**, Buenos Aires, Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla, 2002.

Jones, Eric, **The European Miracle: Environments, Economies, and Geopolitics in the History of Europe and Asia**, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Marimán, José, **Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI**, Santiago de Chile, LOM, 2012.

— **Awkan tañi müleam Mapu kimün. Mañke ñi pu Kintun**, Santiago de Chile, Centro de Estudios Rüntun – Fundación Heinrich Böll Cono Sur, 2017.

Mignolo, Walter, **La idea de América Latina**, Barcelona, Gedisa, 2005.

— "La idea de América Latina ("la derecha, la izquierda y la

opción decolonial)", **Crítica y Emancipación**, n° 2, 2009.

— **Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

Newton-Smith, William H., **La racionalidad de la ciencia**, Barcelona, Paidós, 1987.

O' Gorman, Edmundo, **La invención de América**, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Olivé, León (comp.), **Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología**, México, Siglo XXI, 1988.

Petruccelli, Ariel, Pablo Scatizza y Mauricio Suraci, "Roca, su monumento y las barbaries de Romero", **Viento del Sur**, 2012, disponible en <http://www.revistavientodelsur.com.ar/roca-su-monumento-y-las-barbaries-de-romero/>.

Petruccelli, Ariel y Pablo Scatizza, "Una posición frente a la resistencia a izar el wenufoye en San Martín de los Andes", **Izquierda Diario**, 2014, disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/Una-posicion-frente-a-la-resistencia-por-izar-el-wenufoye-en-la-Plaza-San-Martin>.

Petruccelli, Ariel, "Los mapuche y un discurso de terror", **Izquierda Diario**, 2017, disponible en <https://laizquierdadiario.com/Los-mapuche-y-un-discurso-de-terror>.

Pomeranz, Kenneth, **The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy**, New Jersey, Princeton University Press, 2000.

Quijano, Aníbal, **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**, Lima, Sociedad y política Ediciones, 1988.

— (selección y prólogo de Danilo Assis Clímaco), **Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**, Buenos Aires, Clacso, 2014.

Said, Edward, **Orientalismo**, Barcelona, Debolsillo, 2004.

Sacristán, Manuel, **Sobre Marx y marxismo**, Barcelona, Icaria, 1983.

— **Conferencias 1978-1983**, Barcelona, El Viejo Topo, 2005.

Stern, Steve, **Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española**, Madrid, Alianza, 1986.

Wallerstein, Immanuel, **El moderno sistema mundial**, t.I, México, Siglo XXI, 1981.



Resumen

Este trabajo contiene un análisis crítico de la llamada opción decolonial, atendiendo a sus dimensiones teóricas, epistemológicas, políticas e institucionales. Compartiendo la voluntad de cuestionar y superar indudables asimetrías en el terreno intelectual, producto de una larga historia de colonización, el texto procura mostrar las falencias de la opción decolonial como crítica del colonialismo epistémico pero, sobre todo, como propuesta de superación. La perspectiva desde la que se desarrolla la crítica es la de un marxismo heterodoxo.

Palabras clave: opción decolonial, cultura, marxismo, eurocentrismo, episteme.

Abstract

This work contains a critical analysis of the so-called decolonial option, taking into account its theoretical, epistemological, political and institutional dimensions. Sharing the will to question and overcome undoubted asymmetries in the intellectual field, the product of a long history of colonization, the text tries to show the shortcomings of the decolonial option as a critique of epistemic colonialism but, above all, as a proposal for overcoming it. The perspective from which the criticism is developed is that of a heterodox Marxism.

Keywords: decolonial option, culture, Marxism, Eurocentrism, episteme.

Recibido: 25/03/2020

Aceptado: 12/08/2020



Aníbal Quijano y la colonialidad del poder: todo lo sólido se desvanece en el aire

Andrea Barriga*

Si se define el ámbito de la ciencia por su capacidad de producir conocimientos que descubran las relaciones necesarias de los fenómenos, ello no lleva a identificar necesidad histórica (ex post facto) con inevitabilidad histórica (ex ante).

Carlos Pereyra, **El sujeto de la historia**, 1984.

A nuestro futuro lo definen incontables decisiones, cada decisión, cada momento, es una pequeña onda en el río del tiempo... Con suficientes ondas puedes cambiar la marea. Pues el futuro nunca está definido.

Charles Xaver, **X-Men. Días del futuro pasado**.

Un primer acercamiento

En las últimas décadas ha comenzado a consolidarse en América ("Latina" y "Anglosajona", para usar estos términos convencionales aunque algo engañosos) una corriente de pensamiento que se autodenomina "giro decolonial" o, como se ha propuesto recientemente, "descolonial". Su eje analítico lo constituye el "capitalismo colonial/moderno y eurocentrado" al que considera un nuevo patrón de poder mundial instaurado a partir del siglo XVI. Esta corriente se ha ido fortaleciendo no sólo en los ámbitos universitarios, sino que además su propuesta ha ingresado en diferentes áreas de formación profesional docente, como los diseños curriculares de las escuelas de educación primaria, media y terciaria, al menos, en Argentina. La "pedagogía decolonial" se ha ido introduciendo en algunos espacios educativos en los últimos años y está adquiriendo cierta relevancia: en muchos distritos ha pasado a ser, de hecho, prácticamente la visión oficial. También hay un aumento del arraigo de la propuesta decolonial en disímiles especialidades académicas. Se hace imprescindible, pues, un análisis de sus principales planteos teóricos o, como ellos los denominan, *epistémicos*.

Mi acercamiento personal a esa corriente de pensamiento comenzó hace varios años, cuando finalizaba mis estudios de grado (el Profesorado en Historia) en la Universidad Nacional del Comahue, situada en las provincias argentinas de Río Negro y Neuquén. Estaba en la búsqueda de una teoría crítica que no fuera, o al menos no estuviera centrada, la teoría marxista. Esta búsqueda se fundamentó en lo que en su momento denominé un "empacho de marxismo". Este sentimiento tenía que ver con dos cuestiones que iban necesariamente de la mano. En primer lugar, la mayor parte de la bibliografía de la carrera, tanto en las materias de tilde más empírico como en las teóricas, pertenecía a esta corriente de pensamiento y necesitaba salir un poco de la "jaula del marxismo". Entiéndase: salir de las determinaciones económicas que pretendían dar una explicación del total funcionamiento de la sociedad. Este énfasis puesto en las estructuras económicas que determinan la superestructura no me satisfacía, porque creía que se dejaba fuera del análisis diferentes esferas que, a mi entender, eran importantes. Además, desde el comienzo de mis estudios había participado en importantes conflictos políticos que atravesaron a esa universidad, los más fuertes centrados en el rechazo a las reformas educativas neoliberales –iniciadas durante los '90– cuyo eje principal tendía a la mercantilización de la educación. Los grupos políticos predominantes en la facultad eran de tendencia marxista, la mayor parte de extracción trotskista y de forma minoritaria maoísta. Otras tradiciones

* Instituto de Formación Docente Continua "Luis Beltrán", Río Negro, Argentina. <https://orcid.org/0000-0001-5922-3354>.



políticas de gran importancia en la Argentina, como el peronismo, tenían escasa presencia en el movimiento estudiantil. Participé como estudiante en una agrupación independiente que, sin ser trotskista, era fuertemente marxista. Entre tanto, los debates, con ciertos grupos –a mi entender entonces– ultraradicalizados de tendencia trotskista, acerca de cómo llevar el conflicto adelante habían ayudado al rechazo que comencé a tener en relación a todo lo que tuviera que ver con el marxismo. Llevé todo a una simplificación tal que me indujo a mezclar prácticas políticas y teorías explicativas, ideales políticos y marcos conceptuales, capacidad explicativa y posibilidad de incidencia. Como si todo fuera lo mismo o fácilmente deducible una cosa de la otra; como si fuera una sola cosa, pasible de rechazo absoluto o asunción plena.

Fue en este momento de reconstrucción político-intelectual, de búsqueda de algo distinto pero crítico, que di con el pensamiento decolonial. El grupo estaba conformándose en la Universidad Nacional del Comahue. Cuando me acerqué, sus planteamientos me deslumbraron. Me parecieron innovadores, con una retórica que salía del “burdo lenguaje economicista del marxismo” (como lo consideraba en ese momento) y sentía que a partir de los aportes de esta corriente se abría un nuevo abanico de posturas críticas que abarcaban otras esferas de lo social, como la cultura, el lenguaje, la forma de enunciación e incluso la epistemología en la cual había sido formada. La retórica de la deconstrucción caló fuertemente en una mente inquieta que, una vez terminados los estudios de grado, necesitaba seguir explorando diferentes áreas del conocimiento y “otras” prácticas políticas de resistencia. Las críticas decoloniales al eurocentrismo, la modernidad y el marxismo me parecieron totalmente seductoras (y posteriormente enceguedoras). Creía haber hallado la razón de todos los males: estamos colonizados.

Las generalizaciones decoloniales respecto a lo que se comprendía como modernidad me parecieron, en aquel momento, indiscutibles: la preponderancia de la racionalidad como forma de imposición del paradigma cuantitativo, surgido a partir de la filosofía cartesiana al servicio del capitalismo opresor; la unidireccionalidad del desarrollo del proceso histórico que mantenía la visión teleológica de la Edad Media; y la crítica a la civilización y la razón occidentales porque no lograban concebir al otro, sólo negarlo y dominarlo. En suma, la idea de una reconstrucción desde un paradigma “otro”, que tuviera en cuenta saberes no considerados como válidos dentro del pensamiento hegemónico moderno, fue como un oasis en un desierto, una retórica completamente seductora. Por entonces suponía que todas estas problemáticas estaban rigurosamente estudiadas y que las audaces conclusiones estaban consistentemente argumentadas por los pensadores decoloniales que pretendían rechazar la totalidad de pensamientos desarrollados durante, al menos, cinco siglos.

No obstante, lo que en un principio se me había presentado como un conjunto político-intelectual de tilda crítico comenzó a incomodarme y empecé a sentir un desequilibrio. Al principio fue algo más vivencial que intelectual. Yo venía acostumbrada a una fuerte participación política en diferentes ámbitos y problemáticas, y lo que me ofrecía el grupo decolonial formado en la Universidad Nacional de Comahue era un espacio intelectual (restringido además a lo académico) pero nada de discusión ni participación en las problemáticas políticas generales del momento o particulares sobre la institución a la que pertenecíamos. Al contrario, las reuniones a las que asistí estaban centradas en cuestiones estrechamente académicas, como la escritura de artículos para su publicación y el armado de congresos del grupo de investigación que recibe el nombre de Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI). El nombre era prometedor respecto a mis expectativas, no obstante las prácticas quedaban ceñidas a discusiones más bien teóricas y no siempre versaban sobre el “pensamiento político”. En ese momento pensé que era una cuestión de tiempo, que no era fácil romper con ciertas prácticas cristalizadas en las instituciones incluso para quienes ya han roto intelectualmente con ciertos “marcos”. Como fuera, no dejaba de incomodarme que los decoloniales del Comahue, al igual que el grueso de los grupos de investigación más convencionales, carecieran casi por completo de contacto con la práctica política. Éste, de hecho, ha sido uno de los motivos por los cuales había tomado otras elecciones en mi formación profesional. No porque esta forma de concebir el conocimiento “estuviera mal”: simplemente porque, en lo personal, elegía otros espacios de debate y participación política que no estaban –ni están– en los ámbitos académicos.

Luego de acompañar a este grupo por un tiempo, desde un lugar secundario (o marginal), me di cuenta que su dinámica no tenía ninguna diferencia con las de cualquier otro grupo de investigación de la universidad. La diferencia era temática. Lo que en un primer momento había vislumbrado como una alternativa teórica y de práctica política no compensaba la parte de praxis política de mis expectativas. En consecuencia, comencé a alejarme del mismo para dedicarme de lleno a comprender el desarrollo intelectual, intentando no juzgar por la ausencia de estas prácticas al contenido teórico de la opción decolonial. Mis inquietudes políticas las continué por fuera del ámbito académico y me dediqué a profundizar el estudio de sus postulados epistémicos y a investigar con qué teorías y pensadores se estaba discutiendo.

Continuación del desencanto

Luego de recibirme comencé mi desempeño laboral, primero en



instituciones de Educación Media y luego en una de Educación Terciaria. La investigación comenzaba a correr por cuenta personal ya que desde estas instituciones no hay financiamiento para ello, como sí lo hay en las universidades. Esto, que puede ser visto como una desventaja material, me permitía mucha libertad para profundizar mis estudios sin la necesidad de cumplir con requisitos o plazos institucionales. Decidí profundizar en el pensamiento decolonial y, aprovechando que debía ahondar en los temas de los espacios curriculares que dictaba (y dicto en la actualidad: Antropología, Filosofía, Economía y Teoría de la Historia), analicé a partir de allí esa "episteme moderna y eurocentrada" con la que discuten y a la que critican. Me pareció una oportunidad realmente enriquecedora para desarrollar aún más la crítica y poder "desprenderme" del entramado epistémico eurocentrado aprendido en la formación de grado.

Para comenzar la sistematización de mis estudios decoloniales me centré, en un principio, en uno de los ejes que se presentan como fundamentales: la modernidad. La idea era contrastar lo que los decoloniales planteaban como modernidad con los pensamientos eurocéntricos que justamente la constituían. Mi lectura había sido hasta el momento desordenada. Comencé a sistematizarla con uno de los pensadores decoloniales más reconocido que justamente se encarga del tema elegido: Walter Dignolo. Paradójicamente, mientras más avanzaba en la lectura de sus escritos, tenía una idea más confusa de lo que denominaba "modernidad". Parecía ser que "moderno" era todo aquello pensado en, o influenciado por, lo que se pensaba en Europa. Junto a ello tampoco encontraba un recorte histórico coherente. En cada escrito de Dignolo me encontraba con un recorte temporal distinto y no quedaba nunca clara la justificación del mismo. No obstante, aunque cuanto más leía menos me convencían los argumentos de Dignolo, sus apelaciones al "desprendimiento" y su llamado a combatir el eurocentrismo y las lenguas coloniales continuaban tocando una fibra íntima.

La perspectiva decolonial me ayudaba a dar sustento a algunas posturas políticas que siempre me había costado sostener en el ámbito intelectual, por ejemplo mi negación a profundizar el conocimiento del inglés. Esto lo podía justificar ahora teniendo en cuenta que:

sería equívoco asumir que los legados teóricos de las lenguas de la modernidad (francés, alemán, inglés) son los únicos con legitimidad científica. Inscribir las lenguas del primer periodo colonial (español, portugués, quechua, aymara, náhuatl) en las lenguas teóricas de la modernidad es un primer paso hacia la descolonización intelectual y hacia la *negación de la negación de la contemporaneidad* [destacado en original].¹

1 Walter Dignolo, "El lado más oscuro del Renacimiento", en *Universitas humanística* n.º 67, 2009, pp. 168-169.

La opción decolonial me permitía justificar mi preferencia por aprender *mapuzugun* y mi negación al inglés. Aprender *mapudugun* me acercaba a la cosmovisión mapuche y me ayudaba a "descolonizar mi ser". Y la opción decolonial parecía reivindicar mi carácter "situado".

El territorio que habito sólo lleva algo más de cien años en manos del Estado, tanto argentino como chileno. Recién a fines del siglo XVIII, 1880 para ser precisa, los estado-nación avanzaron con violencia sobre las comunidades indígenas, a las cuales pertenecía este territorio. En el caso del estado argentino bajo el lema "conquista del desierto", y en el del estado chileno, "pacificación de la Araucanía", las campañas militares cometieron asesinatos despiadados, separaron comunidades y se llevaron a las mujeres y niños para ser vendidos en Buenos Aires como empleadas/os domésticos y a los hombres para trabajar en el Norte bajo el régimen seudoesclavista de los ingenios azucareros.² A quienes se resistían se los mataba. Gracias a la tenacidad de estos pueblos, algunas comunidades han logrado sobrevivir, aunque siempre amedrentadas por el Estado. Les siguen sacando las tierras por la fuerza para vendérselas a Benetton y Lewis, para hacer "parques nacionales" o para expandir las ciudades.³ Las heridas aquí son recientes. Nietos y bisnietos de quienes se enfrentaron con las fuerzas del Estado son hoy adultos. Una batalla fuerte se mantiene además en los ámbitos político y académico. La cultura impuesta por los estados nacionales ha sembrado la idea de que estas tierras eran parte del imperio hispano. Que también en esta parte del mundo el colonialismo lleva quinientos años, una mentira que se instala hondamente en el "sentido común" de la población y que lleva a negar la identidad del pueblo *mapuche*.

La historia del territorio hoy conocido como Patagonia no es indiferente a mi reconstrucción identitaria y creí que la propuesta decolonial me permitiría darle un nuevo giro a esa búsqueda. Pero en ese momento personal e intelectual, releendo más

2 Hace muy poco tiempo que se comenzaron a cuestionar en Argentina las miradas historiográficas respecto a los pueblos originarios, ya que la historia tradicional los trata como si estuviesen muertos. De esta visión, el más representativo es Rodolfo Casamiquela, que ha profanado cementerios *mapuche* para "reconstruir el pasado de las comunidades indígenas", cuando sus familiares, nietos, bisnietos, aún están con vida. Un excelente trabajo historiográfico, que clarifica la cuestión y saca a relucir las hipocresías de los discursos predominantes, lo ha llevado a cabo, junto a intelectuales comprometidos como Walter Delrío, Diana Lenton, entre otros, nuestro queridísimo Osvaldo Bayer, Intelectual y militante, que ha acompañado durante casi toda su vida la lucha de los pueblos originarios, incluso cuando era una voz disonante, antes de que este tema fuera "moda" para los intelectuales.

3 Un ejemplo de la violencia de la que siguen siendo víctimas por parte del estado argentino estas comunidades se encuentra en el caso de desaparición y posterior muerte de Santiago Maldonado en 2017 en manos de la gendarmería y de Rafael Nahuel acribillado por la espalda por la prefectura naval argentina el mismo año. Ambos participaban de los movimientos de recuperación de tierras llevados adelante por algunas comunidades. En el caso chileno, a finales del 2018 la muerte de Camilo Catrillanca, luego de un allanamiento a cargo del Comando Jungla de Carabineros en la comunidad de Ercilla, es otra muestra de la violencia despiadada de ambos estados.



detenidamente **El lado más oscuro del Renacimiento**, me encontré con el siguiente comentario del autor, que me permito citar en extenso:

Entonces, ¿por qué escribir este texto originalmente en inglés y no en español? En este momento, escribir en español significa quedar al margen de las discusiones teóricas contemporáneas. En el mundo donde las publicaciones académicas son significativas, hay más lectores en inglés y francés que en español. Como los estudiantes cuando escriben una disertación en estudios literarios, esto requiere un doble esfuerzo: conocer el canon y el corpus. *Escribir en español* un intento por inscribir los legados hispanos y latinoamericanos e indígenas en los actuales debates sobre el Renacimiento/ periodo moderno temprano y en los legados coloniales y teorías poscoloniales *significa marginalidad* antes que tener la posibilidad de participar en una conversación intelectual que, desde el siglo XVIII, ha estado dominada por el alemán, el francés y, más recientemente, por el inglés [destacado AB].⁴

En su momento me quedé sin forma de enunciar mi sentimiento al respecto. No sabía si me indignaba más o la hipocresía de hablar de descolonización –haciendo énfasis justamente en las lenguas coloniales– y al mismo tiempo escribir (y justificar esa escritura) en la lengua que actualmente es la colonizadora por excelencia, heredera cultural de lo que Mignolo mismo denomina eurocentrismo; o la justificación de la escritura en inglés para no quedar al “margen de los debates”. Me pregunté (y aún me lo pregunto): ¿con quién quiere debatir Walter Mignolo? ¿Hay realmente una genuina búsqueda por mostrar a los “dominados”, a los “colonizados”, cómo es que pasamos a formar parte de esta colonización? ¿O, más bien, se trata de un intento de buscar “reconocimiento” dentro de una élite intelectual cuya forma de diálogo obliga a renunciar a la lengua madre del autor y a hacer un esfuerzo de escribir en una lengua cuya única justificación es ser la lengua de los poderosos? ¿Hay un verdadero planteamiento crítico o es la conformación de otra “élite intelectual” dentro de los ámbitos académicos que busca el reconocimiento de los que ya están instalados? Es cierto que la lengua más hablada en América Latina es el español, la lengua de los colonizadores, diría Mignolo, pero ¿es el inglés –la lengua impuesta por la potencia hegemónica mundial que lejos está de romper con la “colonización del ser, y mucho menos del saber”– la adecuada para descolonizarnos?

Con todos estos interrogantes, y la indignación que los acompañaba, decidí no dar por tierra con lo que se presentaba como una corriente alternativa de pensamiento por uno de sus autores (aunque, recordemos, uno de los fundamentales). No quería sentirme nuevamente “despojada” de lo que creía había encontrado como salida a mis inquietudes aunque éstas, en

vez de irse diseminando, iban mutando de forma. Ya me había decepcionado la falta de interés en la praxis política del CEAPEDI, ahora me encontraba con afirmaciones difíciles de tragar por parte de Mignolo. ¿Qué más me podía encontrar? Decidí explorar. Nuevamente, el análisis de otro de los autores que, según los propios decoloniales, más representa y ha desarrollado esta línea de pensamiento y, a mi entender de ese momento, uno de los más sólidos exponentes. Se trata, de hecho, de quien acuña el concepto de colonialidad: Aníbal Quijano.

¿Quién es Aníbal Quijano?

Los textos sobre colonialidad del autor ya los había leído. Pero continuaba en mi afán de ser sistemática para comprender mejor sus planteamientos. Al mismo tiempo, pretendía contrastarlos con otras lecturas, tal como había sido mi proyecto con Mignolo. En los artículos que conocía de Quijano siempre había uno u otro concepto o afirmación que no estaba desarrollado. El autor aclaraba usualmente que eso se debía a la falta de espacio y remitía a otro artículo escrito por él en el que supuestamente estaba mejor trabajado el tema. Por lo tanto, para leerlo de la forma que me proponía debía hacer un rastreo minucioso de su bibliografía.

La misma es extensa: Quijano comienza sus escritos en la década de los cincuenta del pasado siglo y tiene una producción constante hasta poco antes de su fallecimiento. En sus aproximadamente dos centenares de publicaciones (sumando entrevistas, conferencias, artículos y cinco libros), discute variados temas, todos los cuales están en consonancia con las discusiones predominantes en los ámbitos académicos. Casi un cuarto de sus escritos está publicado fuera de América Latina: en Estados Unidos, Italia, Alemania y Polonia, entre otros países. Desde fines de 1950 y principios de los sesenta, sus preocupaciones mayoritariamente se abocan a los conflictos culturales en Perú, específicamente a la “emergencia del grupo Cholo”, a los movimientos campesinos, a los procesos de urbanización y a la marginalidad social de ellos derivados.⁵ Quijano realizó varios de estos últimos estudios durante su colaboración con la División de Asuntos Internacionales de la CEPAL. Hacia fines de los sesenta,

5 Aníbal Quijano, “La Emergencia del Grupo Cholo en el Perú”, en *Memorias del VII Congreso Latinoamericano de Sociología*, Bogotá, 1964; “El movimiento campesino peruano y sus líderes”, en *América Latina* n° 4, Río de Janeiro, 1965; «Los movimientos campesinos contemporáneos de América Latina», en Seymour Martín Lipset y Aldo Solari (eds.), *Las Elites Contemporáneas De América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1966; “I Movimenti Contadini Contemporanei”, en *Rivista Di Economia Agraria*, Vol. 5, n° 21, 1966; *Notas sobre el concepto de “marginalidad social”*, Santiago de Chile, División de Asuntos Sociales, CEPAL, 1966; *El proceso de urbanización en América Latina*, Santiago de Chile, División de Asuntos Sociales, CEPAL, 1966; *La urbanización de la sociedad en América Latina*, Santiago de Chile, División de Asuntos Sociales, CEPAL, 1967.

4 Walter Mignolo, *op. cit.*, p. 168.

se incrementó su preocupación por las discusiones sobre la Teoría de la dependencia,⁶ y entrada la década del setenta, comenzó a sumergirse en los debates respecto al imperialismo, el neoimperialismo y la crisis del mismo,⁷ la dominación cultural y lucha de clases, temas que abarcan con diferentes énfasis toda la década.⁸ A partir de los años ochenta, suma nuevas problemáticas, como el debate sobre lo público y lo privado, la democracia, la tecnología y el desarrollo.⁹ En la década siguiente comenzarán a tomar mayor entidad en el pensamiento de Quijano las discusiones respecto a las crisis de las ciencias sociales y el socialismo real, como así también los debates respecto a la modernidad/posmodernidad. Será ése el momento en el cual comenzará a configurar su pensamiento decolonial,¹⁰ sin pasar por alto los debates que se daban entonces respecto al Estado, la nacionalidad y la globalización.¹¹ Ya en el 2000, tomará gran centralidad dentro de las elaboraciones teóricas del autor la colonialidad del poder. Como podemos observar, ha "estado al pie del cañón" para discutir temáticas diversas, que afloraban en los ámbitos intelectuales y políticos de cada momento histórico. Aquí me abocaré a indagar cómo Quijano primero va sugiriendo o insinuando, y luego termina consolidando, la conceptualización de la "colonialidad del poder".

Un tropezón no es caída

Al discutir la obra de Aníbal Quijano uno de los primeros problemas con el que nos encontramos es que no podemos encasillarla dentro de una disciplina específica más allá de que el autor se reconoce como sociólogo. En un principio, cuando comencé a sumergirme en ella hace algunos años, me pareció una virtud haber logrado romper con lógicas disciplinares que tanto mal han hecho a las ciencias sociales. Inmediatamente, se me vino a la cabeza la idea de Immanuel Wallerstein (quizá porque Quijano había escrito algunos artículos con este intelectual) de ese "nuevo constructo disciplinar" que denominaba "ciencias sociales históricas". Decía Wallerstein para justificar su propuesta:

No es posible referirse al mundo real con enunciados que no estén relacionados con la ciencia; con esto me refiero al supuesto de que el mundo es real y puede conocerse. Cada una de las palabras que usamos cuando hablamos o escribimos lleva detrás una teoría y un gran relato, y no hay forma de escapar a eso, por mucho que lo intentemos. Por otro lado, el mundo no puede analizarse y describirse sin situarse en la historia, y con esto quiero decir que toda realidad forma parte de un contexto que cambia y evoluciona continuamente.¹²

Sin embargo, a medida que iba profundizando mi lectura, me daba cuenta de que esto en la producción de Quijano era un gran problema. En sus escritos se juntaban grandes generalizaciones, falta de datos empíricos para sostener afirmaciones al menos discutibles –cuando no errores empíricos de gran peso– y una mezcla de niveles o campos filosófico, científico y político, que deriva en una gran dificultad para comprender lo que Quijano plantea o en qué sentido lo plantea. Sin embargo, no me di por vencida. Fui intentando ordenar la discusión para comprender qué discutía, con qué teoría o autores estaba discutiendo, en fin, intenté aclarar y precisar los conceptos y argumentos que se desarrollaban a lo largo de su obra.

Uno de los primeros textos que leí del autor para ordenar la génesis del concepto de colonialidad fue "Colonialidad del poder y clasificación social", publicado por primera vez en 2000 (en inglés, en 2007 en español). El texto comienza afirmando que la colonialidad junto a la modernidad son los elementos constitutivos del capitalismo (que denomina patrón mundial de poder) y que se fundan a partir de la constitución de América Latina y la imposición de la clasificación racial del mundo. Visto así pareciera indiscutible. Pero el concepto de modernidad reaparecía, como en la obra de Mignolo, como central y el

- 6 A. Quijano, "Urbanización, Cambio Social y Dependencia", en Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort (eds.), **América Latina. Ensayos de Interpretación Sociológica**, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1967; **Urbanización y tendencias de cambio rural en América Latina**, Santiago Chile, División de Asuntos Sociales, CEPAL, 1967.
- 7 A. Quijano, **Nacionalismo, Neoimperialismo y Militarismo en el Perú**, Buenos Aires, Periferia, 1971; **Nationalism and Capitalism in Peru**, Nueva York y Londres, Monthly Review Press, 1971; **Crisis Imperialista y Clase Obrera en América Latina**, Lima, Fondo Editorial Popular, 1974; "La naturaleza de la crisis actual del capitalismo", en **Economía** n° 62, Quito, diciembre de 1975.
- 8 A. Quijano, **Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú 1895-1930**, Mosca Azul, Lima, 1979. Este libro despierta un interesante debate: Augusta Alageme, "Imperialismo y problema Nacional: a propósito de algunas tesis de Aníbal Quijano", en **Revista de la Universidad Católica** n° 5, 15/08/1979.
- 9 A. Quijano, "Los usos de la democracia burguesa", en **Sociedad y Política** n° 10, Lima, noviembre de 1980; "Poder y democracia en el socialismo", en **Sociedad y Política** n° 12, agosto de 1981; "Über die direkte demokratie der Produzenten", en **Lateinamerika** n° 5, Berlín, 1981; "Tecnología del transporte y desarrollo urbano", en **Aproximación Crítica a la Tecnología en el Perú**, Lima, Mosca Azul, 1982; "Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano", en **Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina**, Lima, Sociedad y Política Ediciones, 1988.
- 10 "Notas sobre la crisis de las ciencias sociales", en **Revista de Sociología**, vol. 6. N° 7, Lima, 1990; "La crisis en Europa del Este y la Izquierda en América Latina", en **Cultura Libre. Suplemento de Pagina Libre**, Lima, 29/08/1990; "La Modernidad, el Capital y América Latina", en **Revista del Centro de Educación y Cultura ILLa** n° 10, enero de 1991; "Colonialidad y modernidad/razionalidad", en **Perú Indígena**, Vol. 13, n.º 29, 1991, pp. 11-20; "Reflexions sur l'interdisciplinarite, le Developpement et les Relations Interculturelles", en **Entre Savoirs**, París, 1992; "Colonialité du Pouvoir et Democratie en Amerique Latine", en **Future Anterieur: Amérique Latine, Democratie Et Exclusion**, París, L'Harmattan, 1994, y en castellano, en **Debate**, Vol. XVI, n.º 77, marzo-mayo 1994.
- 11 A. Quijano, "Estado-nación, Ciudadanía y Democracia. Cuestiones abiertas", en Helena Gonzáles y Heidulf Schmidt (comps.), **Democracia para una Nueva Sociedad**, Caracas, Nueva Sociedad, 1997; «Globalización y exclusión desde el futuro», en **La República**, Lima, 24/08/1997.

- 12 Immanuel Wallerstein, **Las incertidumbres del saber**, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 24.



autor no desarrollaba el mismo, sino que remitía a escritos anteriores en los cuales habría discutido el tema. Pero antes de rastrear estos escritos, me encontré nuevamente con algo que comenzó a desalentarme bastante, no en cuanto a la discusión epistémica, si se quiere, sino más bien respecto a un "desliz" histórico absolutamente impropio de un crítico del colonialismo y la colonialidad. Se trata de una cita al pie en la segunda página de este texto en la que se refiere a "la constitución de América Latina [sic]", la cual transcribo en su totalidad:

La apropiación del nombre "América" por Estados Unidos ha originado una extendida confusión que aquí nos obliga a recordar que originalmente el nombre correspondía exclusivamente a los *dominios ibéricos* en este continente, que abarcaban desde *Tierra del Fuego* hasta más o menos la mitad suroeste del actual territorio de los Estados Unidos [destacado AB].¹³

Como tuve la oportunidad de comentar más arriba, esto no sólo es históricamente falso, sino que es políticamente inaceptable, en especial dentro de un texto que plantea la imposición de la colonización racial como eje constitutivo del actual patrón de poder.

Comenzaba así a fortalecer mi desencanto. Aunque, a pesar de ello, no descarté al autor y su planteamiento. Volví, empero, a sentir esa indignación que tuve con algunos marxistas que hablaban del obrero y nunca habían sentido en su piel la explotación laboral, o hablaban de los pobres y habían crecido en Recoleta,¹⁴ ya que iba sumando cuestiones que me hacían percibir, más que un convencimiento epistémico, una pose académica. Fue en este momento que hice un primer cambio en mi forma de pensar. Comprendí que no podía juzgar una teoría por los usos que se hicieran de ella: una cosa es la teoría en tanto búsqueda de explicar, comprender o describir el devenir de las sociedades y otra cosa muy distinta son las interpretaciones y los usos que se hacen de ellas¹⁵. Con esto en mente, decidí centrarme en las propuestas teóricas de Quijano, pero también de otras corrientes explicativas que había desechado, como lo era el marxismo. Esta vez me iba a centrar sólo en las discusiones teórico-epistémicas de los diferentes campos del saber teniendo como eje lo rescatable de cada propuesta y Quijano seguía, en este sentido, pareciéndome lo más sólido dentro del campo

13 A. Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", en **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**, Buenos Aires, Clacso, 2014, p. 286, cita al pie n° 2.

14 Recoleta es uno de los barrios de Buenos Aires en que vive una población con gran poder adquisitivo, parte de la clase media alta de la sociedad argentina.

15 Aunque debo decir que en los casos de Quijano y Mignolo no se trataba de usos que otros hacían de sus teorías, como se puede ver en el caso del marxismo, sino que los mismos autores, en el desarrollo de su teoría, tropezaban con contradicciones importantes.

decolonial.

La colonialidad... ¿una nueva forma de universalismo?

El concepto de colonialidad fue acuñado por Quijano y, como pasó a ser uno de los centrales, decidí iniciar allí mi análisis. Según el autor, la colonialidad hace referencia a una episteme eurocentrada que se conforma a partir del ingreso de América al sistema mundo capitalista y que se constituye a partir de la clasificación étnico/racial de las sociedades. Todo lo que conformaría el pensamiento racional moderno. A rasgos generales, parecía completamente aceptable, pero me interesaba saber qué significaba aquello, cómo estaba sustentado y cuáles eran los argumentos que se esgrimían para su defensa, ya que como una "nueva teoría", debía tenerlos.

Concebía que lo novedoso del planteo residía: primero, en tener en cuenta la clasificación racial en el marco de la conformación de las relaciones de poder dentro de las sociedades actuales; segundo, en la afirmación de que la discriminación racial no se acaba con el fin del colonialismo económico y político, sino que se mantiene como colonialismo epistémico. Ambos planteos me parecían aceptables. Pero no me parecían novedosos. Idénticas tesis, o muy semejantes, había sido expuestas con anterioridad, aunque lamentablemente Quijano no daba cuenta de ello. Por ejemplo, Frantz Fanon ya en 1961 ponía en discusión la importancia de la racialidad respecto a la situación del colonialismo europeo en África. Posteriormente, Peter Worsley, en su obra más reconocida, **El tercer mundo** (1973), hacía un análisis muy interesante acerca de por qué el colonialismo europeo se diferenciaba de otros tipos de colonialismo que habían existido. En consideración al segundo punto, hay un debate riquísimo en antropología que data de la década del setenta del siglo pasado y la bibliografía al respecto es bastante voluminosa. Baste mencionar el sugestivo libro de Jack Goody **La domesticación del pensamiento salvaje** (1977). Allí leemos: "El problema con las categorías es que están enraizadas en una división nosotros/ellos, que es a la vez binaria y etnocéntrica, cada uno de estos hechos es limitativo de un modo propio". Además recordemos las discusiones planteadas sobre este punto por Peter Winch en varias de sus obras. Por consiguiente, después de un poco de búsqueda –para nada exhaustiva–, lo novedoso parecía no serlo tanto. Desgraciadamente, Quijano nunca cita o hace referencia a estos debates o pensadores.

Seguí rastreando el concepto de colonialidad en Quijano a fin de no perderme detalles. Llegué así a un artículo escrito en 1991, titulado "Colonialidad y modernidad/racionalidad" que, según el mismo autor, es el texto en el que introduce este



concepto. Me encontré que a lo largo de las diez páginas del escrito hace fuertes afirmaciones que continuará desarrollando en artículos posteriores. Es un texto muy comprimido en el cual no hay referencia bibliográfica y en el que busca discutir la total construcción filosófica y científica europea, desde el siglo XV hasta el siglo XX. En tan poco espacio, el autor no puede desarrollar en profundidad los temas que plantea quedando así la mayoría de las cosas como fuertes afirmaciones, sin suficiente sustento teórico o empírico.

Pero acaso lo más original de Quijano sea su énfasis en la constitución de lo europeo y no europeo a partir del descubrimiento de América.¹⁶ Este punto de partida le permitirá ir consolidando la idea de la importancia de América para explicar lo ocurrido en el mundo desde el siglo XV hasta la actualidad. Desde una perspectiva histórica, este hecho (la importancia de la conquista de América) es innegable. El problema se plantea en lo referente a la centralidad casi-única que le otorga. Esto es complejo, ya que sus escritos no pretenden ser sólo una reconstrucción o afirmación de identidad, sino que pretenden conformar las bases de una nueva episteme, es decir, un nuevo marco teórico desde el cual analizar y explicar los acontecimientos mundiales. Si el autor entiende por episteme alguna otra cosa, no lo ha dejado explícito.

No obstante, el peligro mayor radica (sea en el sentido de buscar una reconstrucción identitaria o de formular un nuevo marco teórico) en que lo que comienza siendo una crítica al etnocentrismo europeo –eurocentrismo, como le gusta denominarlo a Quijano– estaría lindando un etnocentrismo latinoamericano, americocentrismo. Como vamos a ir viendo, para Quijano *todo nace* con América. Y esto es algo cuestionable desde un punto de vista histórico. Y también lo es desde un punto de vista político.

Pero veamos cómo se desliza esta idea. Quijano plantea que América fue la que *más sufrió el colonialismo europeo*, al punto tal que afirma:

América Latina es, sin duda, *el caso extremo* de la colonización cultural por Europa. [...] *En el África*, la destrucción cultural fue sin duda *mucho más intensa* que en el Asia; *pero menor que en América*. Los europeos no lograron tampoco allí la destrucción completa de los patrones expresivos, en particular de objetivación y formalización visual. Lo que

16 Es viable pensar, por el recorrido intelectual del autor, que la impronta en este punto esté dada porque al año siguiente, en 1992, se cumplían los 500 años de la "conquista de América" y toda la intelectualidad, no sólo americana sino mundial, tenía sus ojos puestos sobre el tema. Esto se podría reafirmar si consideramos que otro de los textos fundantes de la idea de colonialidad –según el mismo Quijano señala en más de una ocasión– es publicado en 1992: Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* n.º 134, diciembre de 1992, pp. 583-591. En este texto ya se puede ver una de las introducciones al tema de "la raza".

hicieron fue despojarles de legitimidad y de reconocimiento en el orden cultural mundial dominado por los patrones europeos [destacado AB].¹⁷

Aquí vemos como utiliza el mismo paradigma supuestamente eurocentrado que critica, y lo hace de modo un tanto abusivo. Primero porque intenta una cuantificación de procesos sociales complejos para los que no es nada evidente que podamos reducir todas las variables pertinentes a un denominador común. Segundo porque toma como totalidades a América y a África, que son precisamente construcciones hechas desde la mirada europea: los pueblos de "África" y de "América" sólo conformaban una unidad para los europeos, no para ellos mismos. Pero ¿cómo medir si los americanos son *los más sufridos*, *los más despojados*, *los más colonizados*? Y además, ¿son lo mismo los tehuelches que los mayas, los guaraníes que los quilmes? No pongo en duda el sufrimiento y despojo de los pueblos originarios: lo vivencio cotidianamente en un territorio en el que el Estado ha asesinado impunemente a Rafael Nahuel y a Camilo Catrillanca, por poner dos ejemplos recientes a uno y otro lado de la Cordillera de los Andes. Pero no nos olvidemos que el *apartheid* duró en Sudáfrica hasta 1994. Las comparaciones sólo sirven como medio analítico con algún fin específico. No sirven para comparar sufrimientos o para saber cuáles de los pueblos colonizados fueron más despojados cuando el despojo hace referencia a la parte inmaterial de la cultura. Quijano, pues, hace lo que critica: evalúa a partir de valores no reconocidos como tales, y ocultos tras una retórica de pretensión científica, pero que no especifica cómo podríamos cuantificar el sufrimiento. ¿Cómo medir si una destrucción cultural fue más o menos intensa, mayor o menor en un lugar que en otro? ¿Podría alguien pensar que el *apartheid*, como caso extremo de racismo sufrido por algunos pueblos africanos, no implicó una "destrucción completa de los patrones expresivos, de objetivación y formalización visual"?

Racialidad: lo que pretende aclarar y lo que oculta

Otro de los conceptos que va a tomar cada vez mayor importancia en la obra de Quijano es el de raza. Para el autor, el nacimiento de América, y en consecuencia de Europa, es central para comprender la colonialidad y la racialidad de ella derivada. Ejes de la conformación del nuevo patrón de poder mundial que surgiría en el siglo XV. En sus propias palabras: "En 1492, con el nacimiento de América y de Europa, del capitalismo y de la modernidad, se inicia un proceso de brutal y violenta reconcentración de los recursos del mundo".¹⁸ Más adelante

17 A. Quijano, "Colonialidad y modernidad/razionalidad", *op. cit.*, p. 13.

18 A. Quijano, "América Latina en la economía mundial" (1993), en **Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**, Buenos Aires, Clacso, 2014, p.

agrega:

lo que emergió como radicalmente nuevo en la conquista y destrucción de las sociedades precolombinas y la formación de América: la constitución de las categorías que ahora conocemos como "raza", "color", "etnia" y el derivado complejo "racismo/etnicismo", como elementos fundantes e inherentes a la relación de poder entre europeos y no-europeos.¹⁹

Las afirmaciones contenidas en este párrafo no coinciden con lo que yo sabía –o creí saber– sobre el tema. El concepto de raza se puede rastrear en la Ilustración europea, situada históricamente en el siglo XVII, y más aún es el evolucionismo biologicista –que se consolida recién en el siglo XIX– el que toma esta categoría como central. Pensé en ese momento que quizá sería mi formación eurocentrada la que me hacía dudar del planteamiento de Quijano. Por lo tanto, me puse a rastrear cómo desarrollaba el autor la idea de raza. Cual caballo de ajedrez comencé a saltar de un texto a otro según el autor me iba indicando en cuáles había discutido el tema. Así encontré continuamente, en diferentes escritos, afirmaciones del estilo de "la idea de raza no existe en la historia del mundo antes de América", o:

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa.²⁰

Al fin di con el texto –guiada por las citas del autor– en el cual desarrolla este planteamiento. Publicado en 1993, "Raza, etnia y nación en Mariátegui" es el ensayo en el cual a lo largo de sus casi veinte páginas, tocando variados temas, plantea el surgimiento de la idea de raza en 1492. Lo esencial del argumento se halla en la siguiente cita:

Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de "raza". Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental y sobre si los aborígenes de América tienen "alma" o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana. [...] Desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica

no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel "inferior". De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo. [...] Ese complejo es lo que conocemos como "racismo".²¹

Estas afirmaciones me llevaron a la búsqueda del sustento empírico de la tesis de Quijano. Hice una relectura de las fuentes que el mismo Quijano cita, como los escritos del Fray Bernardino de Sahagun o de Fray Bartolomé de las Casas. Eran textos que ya había leído y no tenía registro de que *raza* fuera un concepto incorporado en ellos. Y la relectura me lo confirmó. No existe en estos textos ni en otros de la época la mención del concepto de *raza*.

Pero busquemos un poco más en profundidad. Quijano muestra dos concepciones sobre lo que incluiría la raza, que son disímiles y que pertenecen a diferentes épocas históricas. La concepción biológica en la idea de raza es muy posterior a 1492. Es una idea conformada incipiente y marginalmente a partir de la Ilustración. Deberemos esperar hasta el siglo XIX para que sea una idea relativamente central dentro del desarrollo de las nacientes ciencias sociales. Dice Marvin Harris al respecto: "aunque la actividad intelectual del siglo XVIII se interesara profundamente por la evolución, el racismo científico siguió siendo hasta después de la Revolución francesa el punto de vista de una minoría".²² Por consiguiente, pensé que quizá Quijano se refiriera a la idea de evolución sociocultural, sin justificación biológica, como forma de concepción nacida con la llegada de los europeos a América. Pero esto tampoco es sostenible: la idea está presente en el pensamiento occidental desde mucho antes del ingreso de América a la "episteme" europea. Podemos rastrear esta forma de concepción del devenir histórico hasta los griegos. Como expusiera Harris:

En realidad, en la cuestión de la evolución sociocultural la Ilustración se limitó a volver a colocar en una posición intelectualmente respetable una doctrina existente desde muy antiguo. Todo el pensamiento evolucionista de la Ilustración delata la influencia de Lucrecio, el gran poeta y filósofo materialista romano del siglo I d.C. En su poema *De la naturaleza de las cosas*, Lucrecio, que se inspiraba en otras ideas evolucionistas aún más antiguas, las expresadas por el griego Epicuro, alcanzó un nivel de comprensión de la evolución sociocultural y biológica que no sería igualado

205.

19 A. Quijano, *op. cit.*, p. 206.

20 A. Quijano, "¡Qué tal Raza!", en *Ecuador debate* n.º 48, diciembre de 1999, p. 141.

21 A. Quijano, "«Raza», «etnia» y «nación» en Mariátegui. Cuestiones abiertas", en *Cuestiones y horizontes...*, *op. cit.*, p. 759.

22 Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 71.

hasta dieciocho siglos más tarde.²³

Según mis investigaciones, lo que podemos observar como proceso histórico es más bien cómo los europeos, en especial los españoles, aplicaron en el continente americano a su llegada diferentes ideas e instituciones que acompañaban a esas ideas y que tenían un arraigo muy fuerte dentro de Europa desde mucho antes de que apareciera América en su radar. Así vemos que la denominación de "indios" no es una "invención racial". Es producto de la confusión geográfica de las nuevas tierras con la India. Con el tiempo, esta denominación adquiere rasgos y justificaciones que tienen que ver con la concepción del mundo europeo, que estaba en plena transición, desde el predominio de la visión teológica hacia la conformación científica. Transición que dura, al menos, trescientos años. De allí que los primeros debates fueran sobre la posesión de almas o que se viera a los "indios" como el "hombre natural". Fijémonos que ya Lucrecio, en el siglo I d.C., es decir catorce siglos antes de América, planteaba que:

Los primeros hombres eran como brutos, más toscos que los hombres modernos, con huesos más gruesos, con músculos más robustos, menos afectados por los rigores del clima. En un principio, los hombres vivían como bestias, sin arado y sin útiles de hierro con los que trabajar en los campos, plantar y cortar los árboles. Aquellos primeros hombres no comían más que lo que el sol y la lluvia les querían dar; no tenían ropas ni construían viviendas permanentes, sino que se refugiaban en cuevas y abrigos hechos con ramas.²⁴

Esta es la visión que se desenvuelve en los primeros años de la conquista. Tampoco las instituciones que Quijano entiende como "raciales" son la consecuencia de la colonización de América. Son de hecho la aplicación de las relaciones sociales europeas de ese momento, en las cuales predominaba la sociedad dividida en castas. De esta forma se pueden comprender las diferenciaciones entre los españoles "puros" y los "no puros" (cristianos - no cristianos, europeos - no europeos), que en el ideal de la época, es decir en la episteme de la época, hacía referencia a los "cristianos viejos" en oposición a los conversos, devenida de las luchas religiosas que afectaban gran parte del mundo europeo de entonces. Por ese motivo, la importancia que muchos daban a la posibilidad de "conversión" de los indígenas.

Separemos las cosas. Bajo ningún punto de vista estoy negando que los europeos llegados a estas tierras hicieran desmanes muchas veces justificando los mismos con argumentos de la "superioridad" racial o cultural. Pero lo que estamos haciendo, como se propone Quijano, es construir una nueva episteme, la

23 *Ibidem.*, p. 23.

24 *Ibidem.*, p. 24.

misma debe tener en cuenta la gran complejidad del proceso histórico y ser capaz de dotar de adecuado sustento empírico a sus afirmaciones teóricas. Varias corrientes que Quijano no duda en denominar como eurocentradas y coloniales ya han hecho simplificaciones que han costado mucho a las ciencias sociales, y han llevado a la toma de decisiones políticas erróneas por partir de una comprensión inexacta de la realidad, basada en simplificaciones. De hecho, es la crítica más fuerte que el mismo autor le hace al materialismo histórico, por caso.

Para criticar la "episteme eurocéntrica" es necesario conocerla a fondo, sin simplificaciones banales, ya que esto nos confunde más, nos coloniza más. Debemos ser más, no menos, meticulosos a la hora de plantear críticas y asumir la responsabilidad de "crear una nueva episteme", tal como lo pretende el autor. Porque de lo contrario, tales simplificaciones nos pueden jugar en contra. Si la idea de raza se comprende como Quijano la plantea, ¿no se podría sostener acaso que los incas eran racistas? ¿Y los aztecas? De igual manera, no debemos desconocer que dentro de la misma Europa siempre hubieron voces disonantes a estas conformaciones epistémicas que Quijano critica, y a las cuales no reconoce, como también siempre hubo voces y acciones disidentes respecto a las atrocidades cometidas por quienes detentaban el poder, a lo largo de todo el proceso de mundialización que comenzó, éste sí, en el siglo XVI. Sólo para poner un ejemplo de lo que planteo veamos qué opinión tenía Helvetius (y Locke) de lo que comenzaba a tomar forma como el evolucionismo biologicista:

Locke y yo decimos: la desigualdad de los espíritus es el efecto de una causa conocida. Y esta causa está en las diferencias de educación [...]. *Todo, pues, en nosotros es adquisición.* [...] Nuestro conocimiento, nuestros talentos, nuestros vicios y virtudes y nuestros prejuicios y caracteres [...] no son, en consecuencia, efecto de nuestros diversos *temperamentos hereditarios*, Nuestras pasiones mismas no dependen de ellos. [...] He probado que la compasión no es ni un sentido moral ni un sentimiento innato, sino el simple efecto del egoísmo, ¿Qué se sigue de esto? Que es un mismo amor, diversamente modificado según la diferente educación que recibimos y según las circunstancias y las situaciones en que la suerte nos ha colocado, el que nos hace humanos o insensibles.²⁵

Por último, para cerrar con el tema de la racialidad es imprescindible llamar la atención sobre otro de los puntos que me parecen de mayor trascendencia. La importancia de África en la constitución del racismo. No podemos desconocer que, en los siglos XVIII y XIX, es cuando se produce un incremento de la trata negrera, momento en el cual aparece fuertemente la idea de raza para justificar la misma, junto a la colonización del continente africano y sus poblaciones. Poner el énfasis de la idea de raza

25 Cit. en *Ibidem.*, p. 34.



en América invisibiliza este proceso. No se trata de ver quién ha sufrido más, sino de lograr comprender los procesos históricos con todas sus complejidades y contradicciones. Y no debemos perder de vista que las "teorías seudocientíficas de las razas biológicas [surgen para] demostrar la existencia de diferencias entre las razas desde el punto de vista físico y mental, con el fin de justificar el mercado de personas".²⁶ No sólo América ha sido víctima de la opresión por parte de ciertas élites europeas a lo largo de la historia, también lo han sido África, Asia, Oceanía y la misma Europa.

La episteme eurocentrada

A esta altura del análisis del pensamiento de Quijano era creciente en mí el cuestionamiento en lo referente a la propuesta que éste desarrolla. Dos de los grandes núcleos de la teoría no tenían suficiencia ni en los procesos históricos ni en la historia del pensamiento. En su afán de hacer una generalización que explicara las diferencias raciales, Quijano mezclaba muchas cosas, quizá demasiadas, sin una fundamentación que pudiera servir de base. De hecho, es muy difícil encontrar esas argumentaciones, ya que la mayoría de sus escritos son artículos relativamente cortos, de extensión inadecuada para un abordaje profundo de los complejos temas que trata. Por lo general, su estrategia argumentativa es hacer fuertes afirmaciones y luego citar un artículo en el cual ese tema supuestamente está desarrollado. Es cierto que en los artículos señalados se debaten esos temas. Pero, insisto, no con la profundidad que ameritan discusiones que pretenden romper con las lógicas de conformación de conocimiento y discutir la explicación de procesos históricos profundos y prolongados en el tiempo.

En la perspectiva de Quijano, todo surge en el siglo XV. La colonialidad, el nuevo patrón de poder, el capitalismo, la modernidad y la episteme eurocentrada. Uno de los principales problemas con este enfoque es que el mundo aparece como si no hubiera tenido historia antes del ingreso de América al imaginario europeo. Es, si se me permite la expresión, una forma distorsionada de eurocentrismo, porque lo trascendental sigue siendo el ingreso de América al mundo europeo. Sin embargo, esta forma de encarar el proceso histórico desconoce que si bien es innegable que la llegada de los europeos al continente, y todo lo que acontece después, modifica al mundo en variados sentidos, debemos tener presente que las instituciones y las relaciones no se "inventan" allí. Jamás Quijano hace referencia a los procesos anteriores a la llegada de los europeos a América. Una mente incauta puede quedar enceguecida con su planteamiento. Pero

es un planteamiento fragmentario que simplifica terriblemente la historia. Historia que no empieza en 1492 y para lograr una comprensión de la importancia de los acontecimientos, debemos tener presente el complejo marco de relaciones mundiales que existía antes de la mundialización de las relaciones sociales. Mundialización que comienza en el siglo XV no por el ingreso de América al imaginario europeo, sino porque en ese momento una parte de Europa tuvo los avances tecnológicos y militares que le permitieron explorar lo mares como nunca antes ningún otro pueblo había podido hacerlo y llegar así tanto a América como a la parte sur de África y a islas antes inexploradas, ocuparlas y colonizar a sus poblaciones:

Que la expansión atlántica sólo podían protagonizarla los países marítimos del suroeste de Europa, es una evidencia avalada por la acumulación de conocimientos cosmográficos, el desarrollo de las artes cartográficas y la notable evolución de conocimientos técnicos en el arte de marear, entre los que el descubrimiento de la carabela representaría un avance sustancial en el dominio de la navegación a vela que llevaría a los nautas de su tiempo a abrir nuevas rutas oceánicas.²⁷

Comprender esto nos ayuda a entender por qué las cosas sucedieron de una forma y no de otra. La historia no siguió un camino pre-escrito, como el presente no sigue un único destino posible. Esta concepción nos permite comprender la conformación de las relaciones sociales que se expresan en instituciones y en valores, sean morales o culturales. Quiero decir con esto que la investigación histórica busca las diferentes causas por las cuales los hechos acontecieron de una forma y no de otra. Sea que los historiadores adhieran a una teoría explicativa, que busquen una comprensión o solamente se queden en la descripción, mayoritariamente en la actualidad, y ya desde los años 80 del pasado siglo, se ha logrado quebrar la visión positivista. Aquella que, entre otras cosas, planteaba que la historia había sido de una manera y no podría haber sido de otra. En realidad, hace décadas que, cuando miramos al pasado, lo que pretendemos es entender los diferentes factores que actuaron para la conformación actual de las sociedades.

Esta complejidad que tiene el análisis histórico queda en manos de Quijano desecha porque su planteamiento queda atrapado en esa lógica de pensamiento positivista del siglo XIX, en la cual se pensaba que las cosas no podrían haber sido de otra forma. Más de una vez, sus argumentos van en este sentido. Y sabemos por la experiencia histórica justamente que esta forma de encarar la reconstrucción de nuestro pasado es muy sesgada y nos lleva a errores de interpretación. Cuando uno analiza de forma sesgada el pasado, conforma muchas veces un análisis igual de sesgado

26 Sandra Morales Fundora, **El negro y su representación social (Aproximaciones a la estructura social cubana actual)**, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2001, p. 5.

27 José Antonio Armillas, "Descubrimiento y contacto con otros mundos", en Alfredo Floristán (coord.), **Historia moderna universal**, Barcelona, Ariel, 2015, p. 29.



para el presente. Debemos buscar en el pasado los diferentes factores que actuaron para que los acontecimientos tomaran el rumbo que tomaron y no otro. A esto se refieren los epígrafes elegidos para este escrito. Si comprendemos esto, podremos tener una mirada más liberadora.

De acuerdo con esto, es importante resaltar que si bien Quijano intenta romper con la episteme moderna eurocentrada y pone a América como el centro en sus escritos, siempre hay mayor referencia a los procesos que acontecieron en Europa que a cómo se vivía y vivió la llegada de los europeos desde los diferentes pueblos que habitaban con anterioridad el continente. Parecería ser que las consecuencias del "actual patrón de poder", como denomina a las formas que han tomado las relaciones sociales desde el siglo XV, tienen que ver con el "poder" que tuvo Europa para imponerse cuando, en realidad, hubieron muchísimos factores que influyeron en el trascurso de los cinco siglos que el autor intenta analizar. Por caso, si no comprendemos los funcionamientos sociales que predominaban entre las sociedades que habitaban este continente, no podemos comprender por qué la llegada de cientos de hombres tuvo el poder de dominar a millones. Y se idealiza el pasado americano, como sociedades sin conflictos, con mejores ideales, que tenían mejores valores que los europeos. Pero éstos, al estar conformados con la "avaricia" de la dominación en base a su creencia de superioridad, lograron dominar el resto del mundo. Desconocer, por ejemplo, que en cuestiones tecnológicas los europeos tenían superioridad respecto a los pueblos americanos es necesario, ya que si sólo terminaron dominando por "su creencia", por su "episteme" en la superioridad, indicaría que los pueblos que habitaban el continente no tuvieron ninguna resistencia en aceptar esa inferioridad de la cual estaban convencidos los europeos.

La historia del continente americano es rica y compleja, incluso desde antes de la llegada de los europeos. Quijano, empero, así como excluye la historia de Europa antes del siglo XV, excluye la historia de los pueblos americanos antes de la llegada de los europeos. Lo mismo pasa con los pueblos africanos. Hay que conocer su historia para comprender por qué los europeos pudieron establecer el colonialismo en el siglo XIX. Decir que sólo fue por la superioridad tecnológica (cuestión que Quijano nunca analiza y es muy importante cuando esa tecnología se expresa en armas) o que fue porque los europeos ubicaron como raza inferior a los africanos, es simplificar el proceso y terminar cayendo en una forma más de lo que él pretende denominar como eurocentrismo. Debemos tener en cuenta que el racismo fue una forma de justificar hechos que efectivamente surge después de la dominación, no antes. Sin duda, es una herramienta eficaz una vez que ya, con la violencia de las armas o con la imposición de sus valores, el europeo ha ingresado en otras sociedades. En este sentido, Quijano confunde constantemente la causa con el efecto.

Pero no me quiero ir de tema, la simplificación histórica del autor me apremia. Empero me quiero centrar en la cuestión de la episteme moderna eurocentrada. Una y otra vez, Quijano mantiene la idea de una episteme europea que tiene supuestos en común y que se empezaría a conformar en el siglo XV y se mantendría, reformulándose pero sin cambiar sus principales características, hasta la actualidad. Aquí hay que especificar las pretensiones de un escrito universitario, ya que Quijano no está escribiendo por fuera de los ámbitos académicos,²⁸ sino justamente desde sus centros (digo centros y no periferias, ya que numerosos artículos suyos han sido publicados en Estados Unidos, Francia e Italia, es decir en los centros propiamente dichos de producción del conocimiento). Esto requiere que se identifiquen los parámetros a partir de los cuales se va a llevar adelante la discusión. Porque es sabido que no es lo mismo hacer ciencia social que filosofía, por caso.

En este aspecto Quijano es confuso porque en su afán de tener en cuenta cosmovisiones otras, habla constantemente de *saberes*. Pero *saberes* incluye una infinidad de temas muy problemáticos que no son en realidad problematizados.²⁹ Es innegable que cada sociedad tiene su cosmovisión (incluso puede tener varias), sus conocimientos respecto a la medicina natural y a todo lo que la rodea, y que también tiene algún tipo de "explicación", si se quiere, del funcionamiento del mundo y de las relaciones sociales. Pero también es sabido que esas cosmovisiones no buscan la comprensión o explicación de la misma forma que lo busca el "saber" científico. Por mucho que respetemos a otras cosmovisiones, no podemos negar ni la especificidad ni los logros relativos que el pensamiento científico ha generado a la humanidad. Es a partir de esta forma de concebir el conocimiento que se encontraron las vacunas para muchas enfermedades que con anterioridad han hecho estragos en la historia de la humanidad, que se ha logrado explorar el universo y que se han desarrollado todo tipo de herramientas que facilitan la vida del ser humano. Esto no significa que otras formas de conocimiento no sean válidas o que sean inferiores. Simplemente significa que son distintas. La exactitud que otras formas de adquirir

28 Es diferente el caso, por ejemplo, del Subcomandante Marcos. Sus escritos, no tienen pretensiones académicas, sino que buscan visibilizar otras cosmovisiones y la forma en que los pueblos de la Selva Lacandona han vivido la historia. Sería erróneo entonces acusarlo de que no respeta las reglas del campo intelectual. El caso de Quijano, sin embargo, es diferente, porque él sí pretende discutir la ciencia y la filosofía, la construcción del conocimiento académico o intelectual. Pero no se ciñe a ninguna de las reglas que en él imperan en cuanto a la forma de construir conocimiento. En cambio, nunca cuestiona el funcionamiento del campo académico. Su vida intelectual transcurre en congresos realizados en los grandes centros de hegemonía del conocimiento y en la publicación de artículos en lugares "reconocidos" por otros intelectuales. Y su participación política, cuando la tuvo, estuvo centrada dentro del marxismo, del que después busca "desprenderse", pero no estuvo centrada en la lucha de los pueblos indígenas. Su cosmovisión siempre fue occidentalista, inclusive cuando intenta salirse de ella.

29 Hablo de problematizado en el sentido de buscar el porqué. La ciencia problematiza porque además de intentar responder al qué, al cuándo y al cómo, busca además responder al porqué.



conocimiento han logrado respecto al movimiento del universo, por ejemplo, aún sigue sorprendiendo a los científicos. Pero es innegable que la ciencia es la que ha permitido, por ejemplo, la revolución comunicacional a partir del envío de satélites a la atmósfera. Que este pensamiento científico se haya desarrollado en Europa antes que en otros lugares, es algo a explicar, no algo a condenar. Otra cosa muy distinta es que discutamos el uso que se hace del conocimiento científico. La ciencia no es ni mala ni buena, lo malo o bueno son los usos (y abusos) que hacemos de ella.

Además, dentro de la categoría "saberes" no sólo nos encontramos con otras cosmovisiones, sino también con lo que podemos denominar "sentido común" u "opinión", como se ha identificado a este tipo de saber desde Platón a nuestros días. La *doxa* se diferencia de la *episteme*, o el saber más específico, porque este último busca una reflexión y conocimiento sistemático respecto de lo que quiere conocer.³⁰ Han transcurrido dos milenios, desde la exposición del gran filósofo griego y ha habido varias complejizaciones respecto al conocimiento que podemos denominar *episteme*.

Asimismo, hay que identificar si se pretende un conocimiento científico o filosófico, ya que cada uno aborda problemáticas distintas, tiene formas de abordajes de esas problemáticas que son particulares y propone un vocabulario específico. Quijano no parece tener en cuenta estas diferencias y en sus escritos siempre aparece una mezcla de lo que es el saber filosófico y el saber científico. No sólo en tanto a sus propuestas, sino más bien en la discusión que plantea de ciertos pensadores. Para él, Descartes, Hegel, Marx, Locke, Newton, Spinoza, todos ellos, forman parte de la *episteme* eurocentrada moderna en el mismo nivel, cuando en realidad lo único que podemos decir que tienen en común, si analizamos sus campos de pensamiento y el desarrollo de sus propuestas, es que nacieron en Europa. Igualmente, no desconocemos que éste es un tema muy discutido, pero, a pesar de ello, podemos marcar algunas diferencias entre el saber científico y el filosófico. Insisto en ello porque muchas veces las afirmaciones que hace Quijano respecto a un proceso histórico, por ejemplo, no tienen sustento fáctico, sino más bien parecen sustentarse en supuestos filosóficos e incluso metafísicos. Más adelante retomaré esta cuestión con ejemplos concretos. Pero es necesario hacer primero algunas distinciones.

La ciencia es un saber que se basa en supuestos, no discute la existencia de lo que analiza. Por ejemplo, la física da por supuesto la existencia del movimiento, las ciencias sociales dan por supuesto la existencia de relaciones sociales que se transforman en el devenir de la historia y dan por supuesto la existencia de personas que interactúan de formas complejas al tiempo

30 Un interesante texto sobre la diferencia entre conocimiento científico y sentido común puede hallarse en Ernest Nagel, "La ciencia y el sentido común", *La estructura de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós, 1978.

que buscan comprender o explicar estas complejas formas de relación. Puede no haber acuerdo en si esas relaciones las podemos denominar como "sociedad", "cultura" o "civilización", si conforman totalidades con las sumas de sus partes, si se pueden o no separar en partes, si esas relaciones las llevan a cabo "sujetos", "individuos" o "gentes". Pero no hay duda de que las relaciones existen y que forman ciertas pautas de comportamiento. La filosofía, en cambio, se pregunta por esos supuestos y es sobre ellos que va a ir desarrollando a lo largo del pensamiento filosófico diferentes respuestas a estos cuestionamientos. Se pregunta si realmente existen las relaciones, si existe la "realidad", si existe el devenir. Otra de las diferencias entre saber filosófico y saber científico es que el científico es un saber acumulativo mientras que el filosófico es un saber no acumulativo, esto ha llevado a que se puedan plantear concepciones filosóficas que tienen fundamentos completamente distintos, como el idealismo y el realismo, o el empirismo y el racionalismo. Por último, cabe mencionar que la ciencia es un saber que busca, y necesita, la comprobación empírica, o fáctica en el caso de la historia por ejemplo, y que el saber filosófico es un saber que puede desarrollarse prescindiendo totalmente de ello, ya que puede ser sólo desarrollo especulativo, y por ello mismo indemostrable. Es en este último punto en el que, entiendo, Quijano tiene mayor confusión.

Por otra parte, si nos planteamos dentro del conocimiento científico (lugar que ocupa la sociología, desde donde escribe Quijano), debemos además ser claros: ¿buscamos comprender, describir, explicar? No se trata de lo mismo. Nuevamente, cada elección intelectual tiene particularidades específicas. La sociología se posiciona dentro de las ciencias sociales que buscan una explicación del mundo, no sólo una mera descripción ni específicamente una humanística comprensión. Y por último, si no estamos de acuerdo con todo este complejo abanico intelectual que se ha ido desplegando, con incontables variables, a lo largo de dos mil años, deberíamos al menos desarrollar una argumentación sobre por qué ninguna de esas formas de acceso al conocimiento nos parecen adecuadas para lo que se quiere presentar, y dar a conocer la propuesta epistémica. Lamentablemente, a lo largo de los escritos de Quijano se confunde descripción con explicación, comprensión, fundamentos filosóficos y determinismos históricos. Vuelvo aquí a utilizar un ejemplo anteriormente mencionado. El inicio de "todo" en 1492. Esta afirmación parece más bien estar fundada en una concepción metafísica, como cuando Hegel habla del Espíritu Absoluto como la consecuencia del devenir histórico, pero aplicada al pasado, más que en hechos factuales, al menos en su forma argumentativa.

Retomo nuevamente uno de los puntos trabajados con anterioridad, la idea constante en Quijano respecto a que algunos acontecimientos históricos no podrían haber sido de otra forma.

Un grave error, ya que ni en las ciencias sociales, ni mucho menos en la filosofía, tenemos leyes absolutas que nos permitan tales aseveraciones. Así, se confunde lo que se debe explicar, en este caso el porqué en Europa en un momento dado de la historia se conforma el capitalismo, con la idea de que una pretendida superioridad europea metafísica hizo que los procesos fueran de esa forma y no podría haber sido de otra.

Un ejemplo de esta forma de encarar lo histórico, es decir de entender que las cosas no podrían haber sido de otra manera, lo encontramos cuando Quijano habla de la constitución de la modernidad europea:

¿Cómo se podría imaginar, sin América, el advenimiento de la peculiar utopía europea de los siglos XVI y XVII en la cual ya podemos reconocer los primeros signos de una nueva racionalidad, con la instalación del futuro como reino de la esperanza y de la racionalización, en lugar de un omnipresente pasado [...].³¹

Aquí nuevamente cae en un error, ya que no tiene en cuenta el pasado del pensamiento europeo. Los ideales de sociedades que funcionen de una forma más justa que las que están viviendo quienes desarrollan sus pensamientos se pueden rastrear en la Grecia clásica. Justamente **La república** de Platón es una propuesta de cómo debería funcionar una sociedad regida por los valores del bien y de la justicia. Además de ello, uno de los mitos que más ha sido desarrollado en el imaginario de Occidente, el mito de la Atlántida, también puede leerse en este sentido.

Del mismo modo, la idea de que "sin el nuevo lugar del futuro en el imaginario de la humanidad, la mera idea de modernidad sería simplemente impensable"³² es al menos muy discutible, ya que justamente la idea de modernidad históricamente ha denotado una ruptura con el pasado, con lo "antiguo", más que una visión utópica de futuro.

El término moderno ha realizado un largo camino. [...] La palabra latina *modernus* fue usada por primera vez en el siglo V para distinguir el presente, ya oficialmente cristiano, del pasado romano pagano. Con diversos contenidos "moderno" expresó una y otra vez la connivencia con una época que se mira así misma en relación con el pasado, considerándose el resultado de una transición desde lo viejo hacia lo nuevo [...]. El modernismo romántico quiso oponerse a los viejos ideales de los clásicos; buscó una nueva era histórica y la encontró en la idealización de la edad media.³³

31 A. Quijano, **Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina**, Quito, Sociedad y política, 1988, p. 12.

32 A. Quijano, *op. cit.*, p. 12.

33 Jürgen Habermas, "Modernidad: un proyecto incompleto" en Nicolás Casullo (comp.), **El debate modernidad-posmodernidad**, Buenos Aires, Retórica, 2004.

La episteme moderna

Como vimos en el apartado anterior, Quijano nunca termina de explicitar qué es lo que concibe como episteme o epistémico. Sin embargo, mayoritariamente, esta enunciación va de la mano con la idea de modernidad o moderno. Así habla de episteme moderna. Veamos qué es lo que Quijano entiende por moderno. Es importante rescatar que los primeros textos en los cuales se dedica a esta cuestión son de finales de la década del '80 del pasado siglo. Justamente una época en la que este tema está en auge, gracias al debate que se da entre "modernos" y "posmodernos", momento en el que esta segunda corriente filosófica comienza a tener una fuerte presencia en los ámbitos intelectuales.

En el pensamiento de Quijano, el concepto de modernidad es definido de forma bastante ambigua. En los escritos más recientes, el autor plantea que:

Desde el siglo XVII, [...] fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la *naturaleza*, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción.³⁴

Pero, para el autor, no se puede comprender ese "paradigma moderno" sin tener en cuenta la racionalidad surgida del mismo. Aquí nos encontramos con que, si desde el vamos es difícil identificar qué es lo que el autor denomina como "modernidad", más aún lo es entender qué es lo que entiende por racionalidad. De hecho, Quijano parece mezclar dos concepciones. Por un lado, rastrea el surgimiento de la racionalidad/modernidad y pone como punto de partida ahistóricamente el desarrollo que hace Descartes en la filosofía. En el mismo escrito en el que introduce la idea de colonialidad, "Colonialidad y modernidad/racionalidad" –ya trabajado en un apartado anterior–, sintetiza una de sus concepciones de racionalidad. Citaré en extenso, pues me parece importante analizar el pasaje:

En primer término, en ese presupuesto, "sujeto" es una categoría referida al individuo aislado, porque se constituye en sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad de reflexión. El "cogito, ergo sum" cartesiano significa exactamente eso. En segundo término, "objeto" es una categoría referida a una entidad no solamente diferente al "sujeto/individuo", sino externo a él por su naturaleza. Tercero, el "objeto" es también idéntico a sí mismo, pues es

34 A. Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", *op. cit.*, p. 286.



constituido de "propiedades" que le otorgan esa identidad, lo "definen", esto es, lo deslindan y al mismo tiempo lo ubican respecto de los otros "objetos".

Lo que está en cuestión en ese paradigma, es, primero, el carácter individual e individualista del "sujeto", que como toda verdad a medias falsea el problema al negar la intersubjetividad y la totalidad social, como sedes de la producción de todo conocimiento. Segundo, la idea de "objeto" no es compatible con el conocimiento a que llega la investigación científica actual, según el cual las "propiedades" son modos y momentos de un dado campo de relaciones, y en consecuencia no hay mucho lugar para una idea de identidad, de originalidad ontológicamente irreductible, al margen de un campo de relaciones. Tercero, la exterioridad de las relaciones entre "sujeto" y "objeto", fundada en diferencias de naturaleza, es una exacerbación arbitraria de las diferencias, puesto que la investigación actual llega más bien al descubrimiento de que hay una estructura de comunicación más profunda en el universo.³⁵

En primer lugar, es inadecuado el intento de sintetizar en tan pocas líneas el desarrollo filosófico de Descartes, como el de cualquier otro pensador que, por diferentes motivos, ha pasado a formar parte de la historia. En segundo lugar, la propuesta no está situada. Nuevamente, se desconoce el contexto en el cual Descartes está planteando esta problemática, como también con quiénes está discutiendo y cuáles son sus intenciones. Y todo ello se mezcla con los usos que, en algunos casos, se han hecho de la teoría. Responsabilizar a Descartes de todas las implicancias que sin mayores argumentos le atribuye Quijano, puede seducir a quienes desconocen el campo específico del desarrollo filosófico, como me aconteció a mí misma en un momento. Pero nomás me introduje en los debates de la filosofía, lamentablemente observé que nuevamente sus postulados no tenían forma de ser aceptados. Lamentablemente, y creo que es una de las fortalezas que ha sostenido a las propuestas de Quijano, es tal el punto de simplificación que hace que desarmar ese entramado me llevaría a tener que hacer un comentario extenso del contexto y del desarrollo del pensamiento filosófico cartesiano, lo cual excede ampliamente el objetivo de este trabajo.

Y es en este punto en el que quedamos entrapados. Recuerdo que, cuando sin tener el conocimiento sobre estos temas que tengo en la actualidad, discutía con personas que criticaban el planteamiento de Quijano, yo resolvía la discusión muy fácilmente. Convencida, como estaba, de que el autor sabía de lo que escribía, acusaba a mi interlocutor de que su falta de empatía y su incompreensión del planteamiento eran causados por su colonización epistémica. Después de varios años de seguir formándome, me encantaría seguir sosteniendo esa

35 A. Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *op. cit.*, pp. 14-15.

postura, pero si quiero ser honesta, no puedo. Es tan grave, tan –paradójicamente– compleja la simplificación que realiza Quijano que es difícil demostrar sus errores. Lamentablemente, es aquí donde utiliza lo que supuestamente critica, el privilegio epistémico. Al ser un intelectual reconocido por diferentes centros de poder, su palabra tiende a la sacralización. Ninguna persona dudaría de que sus afirmaciones están sostenidas por serios análisis de las cuestiones que se encarga de debatir, porque justamente pertenece a la élite intelectual. Una persona que no se dedica a la cuestión puede entender que su planteamiento es verdadero y poner a cualquiera que se atreva a criticarlo en el lugar de "epistémicamente colonizado", más si en esas críticas es necesario defender a los pensadores que él critica. Si defiendo a Descartes, me acusarán de estar colonizada. Pero quien quiera oír que oiga: Descartes es mucho más que lo que plantea Quijano, y sus críticas destrozan a un hombre de paja.

Retomemos lo que había planteado como una ambigüedad de Quijano a la hora de definir la modernidad/racionalidad eurocentrada. Vimos, por un lado, que constantemente hace enunciados situando su surgimiento en el siglo XV: "En 1492, con el nacimiento de América y de Europa, del capitalismo y de la modernidad";³⁶ "América Latina, [...] es un sujeto fundamental de la historia de los últimos 500 años. Con la constitución de lo que hoy llamamos América, se constituye también el capitalismo mundial y comienza el período de la modernidad";³⁷ más aún: "Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, [...] y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad".³⁸ Pero vemos que, cuando busca definirla, la sitúa en el siglo XVII, como en la cita que está al principio de este apartado. Vemos entonces una incongruencia del recorte histórico, ya que entre uno y otro momento pasaron ni más ni menos que casi doscientos años.

Por otro lado, Quijano sitúa como uno de los puntos fundantes de ese pensamiento moderno/racional a la filosofía cartesiana. En otro de sus escritos en que se encarga del tema sostiene:

En el proceso de producción de la modernidad, la idea de racionalidad inherente a ella no significaba lo mismo, en cada uno de sus centros productores y difusores en Europa. De manera simplificada, en los límites de este trabajo, podría señalarse que en los países del norte o sajones, la idea predominante de racionalidad se vincula, desde la partida, fundamentalmente a lo que desde Horkheimer se conoce ahora como la razón instrumental. Es ante todo, una relación

36 A. Quijano, "América Latina en la economía mundial", *op. cit.*, p. 2005.

37 A. Quijano, "El trabajo al final del siglo XX", **Cuestiones y horizontes...**, *op. cit.*, p. 271.

38 A. Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", *op. cit.*, p. 286.

entre fines y medios. Lo racional es lo útil. Y la utilidad adquiere su sentido desde la perspectiva dominante.³⁹

Puedo decir que donde más ha predominado la "racionalidad instrumental" a la que hace referencia Horkheimer es en el empirismo filosófico, uno de cuyos exponentes principales es Hume, quien hace su obra justamente discutiendo con el racionalismo filosófico que había presentado Descartes y que dará lugar al positivismo lógico del siglo XX.

Vemos aquí una mezcla de diferentes formas de pensamiento desarrollada en Europa y que, cuando uno se sumerge en ellas, cuesta mucho ver por qué el autor las presenta como si fueran de una misma raigambre o como si hubiesen dado un mismo resultado, más porque no desarrolla –siempre por falta de espacio– cómo va uniendo sus propuestas epistémicas. En el caso de la anterior cita, se fusionan fuertemente dos corrientes filosóficas antagónicas que se desarrollaron durante los primeros años de lo que el autor denomina modernidad.

Veamos otra de las generalizaciones que plantea Quijano cuando habla de un invento suyo, el "empirismo atomista". Lamentablemente, nunca explica a qué se refiere con estos conceptos que no tienen existencia como teorías o paradigmas más allá de su propia mente. Es necesario hacer un excesivamente breve recorrido, solamente enunciado, de los cambios en el pensamiento occidental para comprender la equivocación del planteamiento expuesto. Debemos tener en cuenta que es a partir de Kant –de quien Quijano no se ocupa– que se diferencia con mayor intensidad las formas de conocimiento que se van a ir desarrollando. De su planteamiento referente a cómo se conforma el conocimiento se desprende la versión más acabada del idealismo en Hegel y luego las críticas de Nietzsche, Heidegger y Foucault, por sólo nombrar algunos de los filósofos que seguirán debatiendo estos presupuestos. Asimismo, se sentarán las bases, a partir de los neokantianos y la Escuela de Viena, de lo que se conocerá como positivismo y que en las primeras décadas del siglo XX se denominará positivismo lógico. Por último, se desprenderá de todo este andamiaje el marxismo haciendo una fuerte crítica al idealismo hegeliano y presentando una forma histórica de analizar las relaciones sociales en tanto relaciones entre los seres humanos y la forma de materializar los valores que en ellos predominan en cada momento histórico particular. Como vemos, el escenario es muy complejo y no se puede reducir a "una episteme moderna eurocentrada".

Las corrientes aunadas bajo un mismo concepto –episteme moderna eurocentrada– poseen en realidad disímiles supuestos filosóficos, diferentes prescripciones metodológicas, distintas

bases teóricas, incompatibles posiciones políticas y muy amplias implicaciones ideológicas. ¿Qué hay de común en todas ellas? Poco y nada. Aunque claro, regularmente pensaron a partir del mundo que les resultaba más familiar, y por ello en innumerables ocasiones tendieron a universalizar erradamente (considerando universal cosas que en realidad no lo eran), a particularizar sin mayor sustento (atribuyendo a Europa, por ejemplo, características que compartían con otras culturas o civilizaciones), a menospreciar o ignorar a "otros" culturales, etc. Mostrar estas falencias es acertado y necesario. Pero atribuirles a un marco epistémico común es insostenible. Sería como decir que hay una episteme intelectual que ignora y menosprecia a las personas iletradas: aquellas que o bien no saben leer o escribir, o bien no se dedican a ello habitualmente. Y que dado que la explotación, la opresión y la discriminación siempre han contado a los letrados entre los grupos favorecidos, habría que desprenderse de la episteme intelectual. Pero no tiene mucho sentido, ¿verdad?.

En el aire

He utilizado mi experiencia personal, porque me parece realmente ilustrativa. En su momento, me sedujeron los planteamientos decoloniales. Pero al comenzar a hacer un estudio metódico de sus propuestas, para gran decepción me encontré que todo se desvanecía en el aire. Lo que en su momento pareció un oasis no terminó siendo más que un espejismo.

Entiendo que las problemáticas que se intentan abordar desde el "pensamiento decolonial" deben plantearse con seriedad y tenerse en cuenta para mejorar día a día la comprensión sobre el funcionamiento de las relaciones sociales que predominan en nuestro mundo. Personalmente, esto me parece sustancial cuando aún no renuncio a la utopía de construir una sociedad cada vez más justa, cada vez más igualitaria, cada vez más democrática. En palabras del Subcomandante Marcos, un mundo en el que quepan muchos mundos.

He trazado las líneas centrales que fui desgranando a lo largo de mis investigaciones. Todo lo planteado y muchas cosas que no he podido desarrollar me han llevado al abandono de esta forma de presentar el conocimiento y me han acercado nuevamente al marxismo. En él he hallado, leído con la misma meticulosidad, mundos riquísimos de análisis de lo social más allá del marxismo vulgar (que por cierto existe y abunda). Y en este punto no puedo olvidar las palabras de un gran pensador que sintetiza mi posición:

Sin un compromiso profundo con el marxismo [...] habríamos

39 A. Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, op. cit., p. 57.



buscado un puerto de refugio en la vida interior o bien nos abríamos colocado al servicio de los amos. Pero, entre quienes nos salvamos de estos dos destinos, sólo unos pocos conservamos una pequeña bolsa en la que, antes de lanzarnos al mar, guardamos, para preservarlos, los frutos más saludables de la tradición intelectual europea, el valor de la investigación, el fermento de la duda, la disposición al diálogo, espíritu de crítica, moderación en el juicio, rigor filológico, sentido de la complejidad de las cosas. Muchos, demasiados, se privaron de este bagaje: lo abandonaron, por considerarlo un peso inútil, o bien jamás contaron con él, pues se lanzaron al agua antes de haberlo adquirido. No se los reprocho, pero prefiero otras compañías [destacado AB].⁴⁰

Bibliografía

Anderson, Perry, **Campos de batalla**, Barcelona, Anagrama 1988.
 Bayer, Osvaldo (coord.), **Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios**, Buenos Aires, Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina, 2010.

Armillas, José Antonio, "Descubrimiento y contacto con otros mundos", en Alfredo Floristán (coord.), **Historia moderna universal**, Barcelona, Ariel, 2015.

Carpio, Adolfo, **Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática**, Buenos Aires, Paidós, 2015.

Goody, Jack, **La domesticación del pensamiento salvaje**, Madrid, Akal, 1977.

Habermas, Jürgen, «Modernidad: un proyecto incompleto», en Nicolás Casullo (comp.), **El debate Modernidad-Posmodernidad**, Buenos Aires, Retórica, 2004.

Harris, Marvin, **El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura**, Madrid, Siglo XXI, 1979.

Mignolo, Walter, "El lado más oscuro del Renacimiento", en **Universitas humanística** n.º 67, 2009, pp. 165-203.

Morales Fundora, Sandra, **El negro y su representación social (Aproximaciones a la estructura social cubana actual)**, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2001.

Nagel, Ernest, **La estructura de la ciencia**, Buenos Aires, Paidós, 1978.

40 Perry Anderson, **Campos de batalla**, Barcelona, Anagrama, 1998.

Pereyra, Carlos, **El sujeto de la historia**, México, Editorial Patria, 1988.

Pescador, José, **Principios de filosofía del lenguaje**, Madrid, Alianza, 1989.

Quijano, Aníbal, **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**, Lima, Sociedad y política Ediciones, 1988.

Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein, "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", en **Revista Internacional de Ciencias Sociales** n.º 134, diciembre de 1992, pp. 583-591.

— (selección y prólogo de Danilo Assis Clímaco), **Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**, Buenos Aires, Clacso, 2014.

— (selección de Walter Mignolo), **Ensayos sobre la colonialidad del poder**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2019.

Wallerstein, Immanuel, **Las incertidumbres del saber**, Barcelona, Gedisa, 2005.

Resumen

Este trabajo analiza críticamente el derrotero intelectual de Aníbal Quijano, con especial atención a sus contribuciones a la llamada opción decolonial, perspectiva teórica de la que puede ser considerado uno de los fundadores. Se estudia especialmente su concepción de la colonialidad del poder y su perspectiva sobre la etnicidad.

Palabras clave: colonialidad, decolonial, etnicidad, crítica, saberes.

Abstract

This paper critically analyzes the intellectual path of Aníbal Quijano, with special attention to his contributions to the so-called decolonial option, a theoretical perspective of which he can be considered one of the founders. His conception of the coloniality of power and his perspective on ethnicity are especially studied.

Keywords: coloniality, decolonial, ethnicity, criticism, knowledge.

Recibido: 18/02/2020
Aceptado: 05/08/2020

Memorias y reflexiones en torno de la de/colonialidad del poder

Walter D. Mignolo*

I. Semillas conceptuales¹

I.1. En 1992 Aníbal Quijano publicó su ensayo fundacional en el que introdujo el concepto de colonialidad (del poder), de patrón colonial de poder, y redefinió la descolonización ya no como proyecto de fundar Estados nacionales o apropiarse de Estados ya constituidos, sino como *reconstitución epistemológica*.² "Colonialidad" tiene un doble sentido en mi lectura de Quijano. Uno está implícito en el título del artículo fundacional y que hicimos explícito en la agrupación conocida por modernidad/colonialidad: la colonialidad es constitutiva y es el lado más oscuro de la modernidad. No hay modernidad sin colonialidad. La colonialidad es precisamente lo que los relatos, celebraciones y promociones de la modernidad (salvación, civilización, progreso, desarrollo, democracia) ocultan y que Quijano puso de relieve. Por otro lado, la expresión "colonialidad del poder" adquiere otra dimensión: la energía fundante de la dominación, expropiación y explotación. Para decirlo con una metáfora pedagógica: la colonialidad del poder es la voluntad que genera el patrón colonial de poder (PCP). Técnica no debe confundirse con instrumento. El PCP es el *instrumento* y la colonialidad del poder la *técnica*. Del vocablo *techné*, en el griego antiguo, las lenguas modernas europeas derivaron el vocablo "técnica". Así, la revolución tecnológica consistiría en la producción y uso de instrumentos motivados por la colonialidad del poder y etiquetados en el lenguaje del progreso, modernización y desarrollo. El lenguaje de las etiquetas es la retórica de la modernidad que oculta lo que le es constitutivo, la colonialidad. Un principio básico del proyecto modernidad/colonialidad es precisamente que la colonialidad es constitutiva y no derivativa de la modernidad.

A mediados de la primera década del siglo XXI, Quijano dedicó varios ensayos para poner de relieve las transformaciones del

* Duke University, North Carolina, EE. UU. <https://orcid.org/0000-0002-2948-0656>.

1 Mi sincero agradecimiento, en primer lugar, a Andrea Barriga y Ariel Petrucci, por el tiempo que han dedicado a la investigación y a la construcción de sus argumentos. Y en especial a Natalia Bustelo por ofrecerme esta oportunidad para contar mi historia.

2 Aníbal Quijano (selección de Walter Mignolo), "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2019, pp. 73-88.

PCP a partir de 1970, cuando ya sus consecuencias eran no sólo visibles sino alarmantes. La "crisis" financiera del 2008 es uno de los ejemplos que Quijano desmenuza para mostrarnos algo mucho mayor que la situación coyuntural de la tal llamada "crisis". Una crisis, nos dice Quijano, que ya no es como las anteriores, esto es, las crisis derivadas de un mal manejo de las finanzas y de la economía, puesto que las conductas de los seres humanos no se pueden predecir ni calcular en algoritmos computacionales. Lo notorio de la "crisis" del 2008 es haber sido eficazmente planeada por los bancos y las compañías de seguros en complicidad con el gobierno de George W. Bush, y precisamente al final de su mandato.

Pero resulta que tal crisis financiera no ocurrió por mal manejo sino que se trató, nos advierte Quijano:

del más grande y escandaloso fraude financiero de toda la historia contemporánea, hecho de manera absolutamente premeditada y planificada. ¿Hay alguien que, en su sano juicio, piense que un banquero, sobre todo en Estados Unidos, va a prestarle dinero a alguien que sabe perfectamente que no le puede pagar? Obviamente no. Pero en este caso, los banqueros no sólo estaban prestando a quien sabían que no podía pagar, sino que estaban estimulando a pedir crédito, a sabiendas que no iban a pagar. El mecanismo fue: un banco que tiene miles de estos créditos los vende a la próxima compañía aseguradora y ya ganó dinero; esa compañía aseguradora se la vende a la más grande y ya ganó dinero; y esa compañía aseguradora a la más grande, digamos la *American International Group* (AIG), negoció con el Estado, porque los bancos comenzaron a entrar en falencia.³

Además, y así las cosas, la "crisis" ocurrió en el momento oportuno: sus consecuencias caerían sobre el próximo gobierno que resultó ser el de Barack Obama. Pero esto es anécdota, pues lo fundamental es lo siguiente. "Crisis" es el vocablo de la retórica de la modernidad que oculta los diseños y designios de la colonialidad del poder. Las dirigencias republicanas del momento:

3 A. Quijano, "América Latina: hacia un nuevo sentido histórico", *op. cit.*, pp. 312-313.

estaban en condiciones de organizar todo esto, para hacer que el Estado —antes que Bush se vaya, además, no en cualquier momento—, les dé la mayor cantidad posible de dinero ¿de dónde?: de los contribuyentes, de la población de Estados Unidos y de nosotros que somos, de algún modo, contribuyentes de la capital del imperio.⁴

¿Qué nos dice este relato sobre el PCP? Mucho, mucho en verdad. En primer lugar, Quijano reconoce el nuevo horizonte histórico abierto hacia 1970, y evidente casi 40 años después. José de Souza Silva, intelectual y activista brasileño, solía decir en los noventa que no estábamos ya en una época de cambio sino en un cambio de época, precisamente éste es el nuevo horizonte histórico de sentido del que nos habla Quijano en el ensayo así titulado: "América Latina: hacia un nuevo sentido histórico". Se trata de una transformación radical en el manejo y control del PCP que, obviamente, desencadena respuestas descoloniales que ya no son comprensibles en el marco de la descolonización de la Guerra Fría. Es decir, el nuevo horizonte de sentido histórico se manifiesta tanto en la constitución del PCP, como en sus nuevas formas de destitución y en las reconstituciones epistemológicas que genera. La reconstitución epistemológica no es una cuestión académica (a no ser que se piense que sólo en la academia se piensa), aunque también puede activarse en ella (lo cual significa que la academia no queda fuera del pensar, sino que está incluida). Por eso empezamos a argumentar que la reconstitución epistemológica implica restitución gnoseológica: la gnoseología comprende todas las formas de conocer, de modo que la epistemología secular de las ciencias humanas y naturales y la epistemología teológica son una parte minúscula de la gnoseología. La gnoseología comprende todas las formas humanas de conocer (dejando de lado por el momento las formas no-humanas de conocer).

La descolonialidad no surgió tampoco en la academia sino en la esfera pública, y esto por el simple hecho de que modernidad/colonialidad no es un fenómeno académico sino social. O es un fenómeno académico en el sentido en que la academia es la institución principal de la constitución, manejo y control colonial del conocimiento. La descolonialidad del pensar, por lo tanto, no necesita de la universidad, si bien esto no significa que esté prohibido hacerlo en la universidad o en los museos o en instituciones moderno/coloniales. Todo lo contrario, se trata de usar la institución para hacer lo que la institución no hará ni podemos esperar que haga. La descolonialidad del pensar es una cuestión vital, una cuestión de la praxis del vivir, no una cuestión académica, si bien la academia es, para muchos y muchas, praxis de vida vivida según lo que nos interese hacer.

Menciono dos casos en los que Quijano percibe los signos del

nuevo horizonte histórico de sentido. Uno, el de las mutaciones del PCP en el cambio de época (el cierre de la occidentalización unipolar del mundo y la apertura a la des-occidentalización multipolar); el otro, las respuestas a estas mutaciones (descolonialidad en sus variadas manifestaciones, así como otras respuestas que no reclaman la descolonialidad pero que confrontan la colonialidad del poder). El cambio de época lo intuimos ya en el ejemplo de la "crisis" financiera del 2008, una crisis digitada, planeada y premeditada que se manifiesta en un aspecto simple y hoy generalizado: para la dirigencia de instituciones financieras y estatales los objetivos ya no son cuidar el bienestar de los ciudadanos sino, por el contrario, planear "estafas legales" que se presentan al público y a la nación como una crisis más en los ciclos históricos ya conocidos. Las experiencias anteriores de las crisis "verdaderas" del capitalismo, como la de 1929, se toman como modelo y excusa para planear una "crisis" que beneficie a las élites financieras y gubernamentales involucradas en el plan. Quizás el diseño de la crisis financiera del 2008 estuvo en relación con el diseño del colapso de las Torres Gemelas, lo que justificaría los relatos de la guerra permanente contra el terrorismo, pero sin duda está en relación con la inversión de la democracia y la justicia en el caso de Brasil. El golpe judicial premeditado y calculado que criminalizó a Lula da Silva y Dilma Rousseff, y que al destituir la instaló en el Estado la criminalidad de quienes criminalizan. La justicia se ha revertido al estar al servicio del crimen en nombre de la democracia. Ahí vemos patente la colonialidad sin la máscara de la modernidad, aunque se mantenga la retórica democrática: un voto por cada ciudadano.

Todo ello ha llevado a otro elemento del cambio de época que se manifiesta en la expresión *fake news*, la cual se vende al público en un envoltorio de moda: la época de la llamada pos-verdad. Ahora bien, la pos-verdad es un concepto pos-moderno y de ningún modo descolonial. *Todo lo que se expresa en pos asume una época de cambio y no un cambio de época*. La pos-verdad presupone que en un momento la verdad era "verdadera" mientras que para la colonialidad del pensar el concepto de verdad en la cosmología occidental fue siempre una manera de encubrir la colonialidad: la verdad fue siempre una garantía para asegurar la perspectiva epistemológica y por lo tanto el control. La noción moderna de verdad presupone que, por un lado, lo dicho se corresponde con el acontecer de lo que se dice (referencialidad) o que, por otro, lo dicho se corresponde con la sinceridad (lo que "verdaderamente" cree o piensa) de la persona dicente. En una cosmología en la cual los objetivos son la riqueza (y no el balance y equilibrio del vivir), la consolidación del ego (individualidad) y del éxito personal (no de la convivialidad con todo lo viviente, incluidos los seres humanos), la "verdad" es parte de la retórica de la modernidad. La pos-verdad arrastra los elementos implícitos en la noción moderna de verdad y de la cosmología que la sostiene.

⁴ A. Quijano, *op. cit.*, p. 313.



Quijano resume el cambio de época en tres puntos:

1. La relación entre capital y trabajo ha cambiado dramáticamente, hasta el punto en que la parte dominante del capital no sólo no tiene capacidad, sino que no tiene interés en producir empleo; al contrario, hay que eliminar el trabajo.

Agreguemos que el desplazamiento masivo de capital industrial al capital tecnológico, que ya venía y se aceleró con el COVID-19, asegura que muchos empleos ya no volverán a establecerse. Entonces, no podemos esperar que el capital produzca más empleo, pues ocurre todo lo contrario.

2. Por eso mismo, tampoco es posible esperar que el capital produzca el mínimo de libertades públicas asociadas al mercado, como fue parte de los procesos previos. Por eso, la democracia política está siendo reconcentrada, lo público está siendo reprivatizado constantemente desde el centro hasta la periferia.

3. Por lo tanto, el cambio de la base misma del capital no es más la compra y venta de la fuerza de trabajo, sino el control de nuestra subjetividad, el control de nuestras mentalidades. Es en ese control que radica la disputa principal del momento.⁵

El control de las subjetividades fue desde el comienzo (1500) un aspecto fundamental en la constitución del PCP y la correspondiente destitución de lo indeseable. Lo fue mediante la iglesia al comienzo y luego a través de la ciencia y la filosofía y nunca dejó de serlo;⁶ lo fue mediante la escolaridad, y lo sigue siendo;⁷ lo fue mediante la televisión y lo es ahora por los "instrumentos portables" (*iPod*, *MacAir*, *tablets*). Para que las mutaciones de la colonialidad del poder sean posibles, como detalla Quijano en los puntos 1 y 2, es necesario que la población esté *sujeta* (*que el sujeto sea sujetado, valga la redundancia*) por el deseo y la fe en las promesas y que la des-información oculte y disimule los mecanismos de la concentración de la riqueza (economía), la máscara de la autoridad (gobierno) y la fe en la educación y en la información (escuelas, universidades, medios de comunicación).

I.2. Una dimensión que Quijano no incorporó en sus reflexiones, si bien percibió un cambio radical en el horizonte histórico de sentido, es la de la des-occidentalización. No lo planteó con estas palabras, aunque la noción circulaba ya desde la primera década del siglo XXI. Sin embargo, el PCP nos permite hoy plantearlo de una manera original. La originalidad consiste en entender la des-occidentalización en la historia del PCP de modo muy distinto a la historia de los hechos e ideas acontecidos desde 1500. La historia de la formación, transformación, gestión y control del PCP sería, esquemáticamente, la siguiente:

- 1500-1945, occidentalización planetaria iniciada con la invención, conquista y colonización de "América". América y Nuevo Mundo son nombres constitutivos de la colonialidad del poder que destituyen nombres del continente para los Aztecas (*Anáhuac*), para los Iroquois (*Turtle Island*), para los Incas (*Tawantinsuyu*), para los Mapuches (*Mapu*), etc. La trayectoria de la destitución onomástica continuó y hoy se está reconstituyendo al restituir los nombres originales de las regiones. El liderazgo de la colonialidad del poder durante este período cambió de manos, pero se mantuvo la familia occidental de naciones imperiales, desde la Península Ibérica hasta el Imperio Británico. Durante este período la occidentalización no tiene oposiciones institucionales fuertes, aunque siempre hubo descontento.

- 1945-2000, liderazgo de Estados Unidos, institucionalización del proyecto socialista enfrentado al liberalismo, manteniendo los presupuestos civilizatorios seculares instalados en el siglo XVIII. El proyecto de des-occidentalización se desdobló en el liberalismo político-económico, por un lado, y el socialismo estatal político-económico, por otro.

En el entretiem po de estos últimos 55 años dos series de acontecimientos plantaron las semillas de lo que ya es y seguirá siendo el cambio de horizonte histórico en el siglo XXI. Por un lado, la Conferencia de Bandung en 1955 propició la organización del Movimiento no-Alineado (1961) y la primera conferencia Tri-Continental (1966). Estos acontecimientos marcaron la determinación de los Estados nacionales del Tercer Mundo de tomar sus destinos en sus propias manos, excepto cuando esos Estados cayeron en manos de los sectores de derecha y se unieron a proyectos occidentalizantes. Por otro lado, dos acontecimientos ocurrieron en el 2001 y pre-anunciaron el cambio de época. Uno de ellos recibió más publicidad, aunque ambos fueron decisivos. El más conocido se reconoce en la inscripción numérica, 9/11, el otro, acallado, fue la incorporación de China en la OMC (Organización Mundial del Comercio). El primer acontecimiento, con foco en Boston, Washington D.C. y Nueva York (costa este de Estados Unidos), marcó el inicio de la re-occidentalización, esto es, el último intento (caída la Unión Soviética) de control planetario, implementando los diseños globales del proyecto neoliberal: concluida la Guerra Fría, el

5 A. Quijano, *op. cit.*, p. 312.

6 Facundo Giuliano (comp.), **¿Podemos pensar los no-europeos? Ética decolonial y geopolíticas del conocer**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2019.

7 Ivan Illich, **La sociedad desescolarizada**, México, s/d, 1985, disponible en https://www.mundolibertario.org/archivos/documentos/ivnillich_lasociedaddesescolarizada.pdf; Facundo Giuliano y Daniel Berisso, "Educación y decolonialidad: aprender a desaprender para volver a aprender. Un diálogo geopolítico-pedagógico con Walter D. Mignolo.", **Revista del IICE** n° 35, 2014, disponible en <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/educacion-y-decolonialidad.pdf>.

campo quedaba libre para anunciar "el fin de la historia". El otro acontecimiento, con sede en Washington Seattle (en la costa oeste de Estados Unidos), el ingreso de China a la OMC marcó el punto de referencia de la des-occidentalización.

La mutación del PCP fue radical y consistió y consiste en lo siguiente. Mientras que durante 500 años Occidente fundó, gestionó, transformó y controló el PCP, a partir del 2001 el monstruo creado en Occidente comenzó a escaparse del control de sus creadores. El proyecto de la des-occidentalización no es cuestionar o destruir el PCP mundial, sino disputar su control y, sobre todo, no recibir órdenes de sus creadores. La des-occidentalización es, por cierto, desobediente, y se desprende no del PCP sino de la hegemonía occidental en su manejo. Por lo cual, la hegemonía se ha transformado ya en esfuerzos de dominación. La des-occidentalización no cuestiona la economía de acumulación (colonialidad económica, capitalismo), sino que se desprende del sistema de ideas liberales que lo sostiene. Como resultado, el capitalismo (o mejor el aspecto económico del PCP) es hoy global, pero la hegemonía occidental ya no lo es. Este escenario de conflicto entre la re-occidentalización para mantener el liderazgo y los privilegios de Occidente y la des-occidentalización que rechaza su liderazgo, genera conflictos que hoy experimentamos —porque nos tocan a todos y todas— en la guerra comercial entre Estados Unidos y China, la inquina de Occidente con Rusia y la confrontación de Estados Unidos con Irán, a lo que debemos agregar la continuidad de los Estados no-alineados en los conflictos interestatales.

Los Estados no-alineado ya no se enfrentan hoy con un mundo dividido en dos sistemas ideológicos occidentales, liberalismo económico o economía estatal comunista, con los cuales rechazaron alinearse. La economía planetaria es hoy capitalista. El neoliberalismo (diseño de occidentalización) se enfrentó con la des-occidentalización, la cual se apropió del capitalismo y rechazó el neoliberalismo disputándole el control y el manejo del PCP. Para ello es necesaria la desobediencia epistémica (pues el capitalismo es una cuestión de conocimiento que legitima la explotación del trabajo y de los recursos naturales y la expropiación de la tierra) a la epistemología liberal y neoliberal, y por lo tanto occidental (el Fondo Monetario Internacional y el dólar como patrón planetario de comercio). La des-occidentalización propone la *reconstrucción/restitución* de lo que fue destituido por el PCP: las memorias, formas de vida, subjetividades que ya no piden ni quieren ser reconocidas por Occidente. Pero también están los esfuerzos por mantener los privilegios y el liderazgo del orden mundial mediante la re-occidentalización. El cambio de escenario es drástico para los países no-alineados, puesto que si bien pueden intentar políticas no-alineadas ni por la re-occidentalización ni por la des-occidentalización, la planetarización del PCP en disputa les exige redefinir sus políticas en un mundo que es en su

totalidad capitalista. Lo vemos en América Latina, pues desde principios del siglo XXI el subcontinente oscila entre alinearse con la des-occidentalización (hacia el 2008 Bolivia, Argentina, Venezuela, Brasil, Ecuador, Uruguay con Mujica) o con la re-occidentalización (Colombia desde siempre, Argentina con Macri, Brasil con Temer/Bolsonaro, Ecuador con Lenin Moreno, Chile con Piñera). La elección de López Obrador en México, Alberto Fernández en Argentina y la posible continuidad de Evo Morales en Bolivia podrían re-anudar la orientación des-occidentalizante. El escenario que acabo de bosquejar no hubiera sido posible sin que Quijano diseñara el PCP. Pero no se trata de "aplicar" el "modelo" para interpretar la historia sino, todo lo contrario, de interpretar la historia para mayor entendimiento de cómo opera el modelo y cuáles son las vías de desenganche y de reconstitución.

El "objeto de estudio" no es la historia a la que se le aplica un "modelo teórico", sino que el objeto de estudio es el modelo mismo en el cual se manifiesta la historia y, claro está, en el presente. La cuestión ahora es dilucidar el desprendimiento descolonial por un lado y el desprendimiento des-occidental por el otro. Para ello voy a arriesgar algunos paralelos entre Quijano en Perú y Kishore Mahbubani, intelectual y diplomático de Singapur, que propone un giro irreversible hacia el hemisferio oriental y los procesos de des-occidentalización.⁸ Para Quijano el nuevo horizonte histórico de sentido es el desenganche y destrucción del PCP y una reconstitución epistemológica que responda al cambio de época y de horizonte histórico de sentido. Para ello la tarea atañe a la producción y transformación del conocimiento y de los principios del conocer. La des-occidentalización necesita el desprendimiento para disputar el control del PCP. Si no fuera así, no habría des-occidentalización sino obediencia a la occidentalización. A su vez, el desprendimiento des-occidentalizante requiere reconstitución epistemológica y política para disputar el control de *los contenidos* del PCP.

Subrayo "de los contenidos" porque la des-occidentalización mantiene el PCP, pero disputa quién lo controla. Por eso la des-occidentalización no cuestiona *los términos de la conversación (la enunciación) que estableció los contenidos*, si así fuera, China, Rusia e Irán estarían "aplicando" los principios liberales y neoliberales a la conducción del Estado y la economía. No es así, la reconstitución de los legados de Confucio y de Mao son los pilares que guían la reconstitución epistemológica des-occidentalizante. No sé si este proceder está bien o mal. Sólo sé que es. De igual modo, el esfuerzo re-occidentalizante para mantener el control del PCP, está bien para unos y mal para otros. En la descolonialidad del pensar la re-occidentalización es. Los juicios y las interpretaciones presuponen su existencia. La descolonialidad no disputa el control del patrón colonial, sino

8 Kishore Mahbubani, "Peeling away the Western veneer", **Project Scenewash News Desk**, publicado el 23/08/2008, disponible en <http://project.scenewash.org/peeling-away-the-western-veneer/>.



que cuestiona sus fundamentos, la enunciación que lo sostiene, los términos de la conversación que lo regulan y que la des-occidentalización disputa.

La des-occidentalización se apropia —en la versión de Mahbani de los siete pilares de la sabiduría occidental: 1) libre mercado; 2) ciencia y tecnología; 3) meritocracia (responsabilidades basadas en la experiencia y pericia), 4) pragmatismo, 5) cultura de paz, 6) imperio de la ley; 7) educación. Sin duda hay mucho para elaborar en estos principios.⁹ Más aún si los cotejamos con los siete principios zapatistas: 1) obedecer y no mandar, 2) representar y no suplantar; 3) bajar y no subir; 4) servir y no servirse; 5) convencer y no vencer; 6) construir y no destruir; 7) proponer y no imponer. Éstos son principios de reconstrucción epistemológica/restitución gnoseológica descolonizantes.¹⁰

En el caso de la des-occidentalización y su apropiación de los siete pilares de la sabiduría de Occidente, lo que importa para estas notas es aquello que los principios enuncian y la violación de esos principios en nombre de esos principios. Por ejemplo, en los últimos setenta años no se ha intervenido bélicamente en ningún país mientras que Estados Unidos lo ha hecho repetidas veces en nombre de la democracia, la paz y el desarrollo. De modo que la apropiación de los siete principios en los procesos de des-occidentalización no implica la apropiación de sus violaciones. Lo cual tampoco implica que se van a evitar ni asegura que no se violará el orden civilizatorio que los adopta. Lo que sí indica es que ya tales principios ni tienen dueños ni son universales. Lo que sí indica es que no serán réplicas de lo que son en y para Occidente. Por eso la des-occidentalización, al disputar el control del PCP, abre las puertas a un orden estatal multipolar que confronta los esfuerzos de la re-occidentalización por mantener el orden monopolar de Occidente. Es decir, mantener los

privilegios acumulados durante 500 años de occidentalización. El orden global multipolar en el que hoy vivimos en el planeta es reconocido por la academia y el periodismo de opinión. Pero la disputa por el control del PCP, su análisis y consecuencia, surge de la historia del PCP, la cual sólo es posible en y por la colonialidad del pensar.

Descolonialidad y des-occidentalización tienen —por lo que vamos viendo— un elemento en común: el *desprendimiento*. Para la descolonialidad los desprendimientos del PCP orientan la sanación de las heridas coloniales. Para la des-occidentalización la desobediencia es necesaria para disputar el control del PCP. Por tanto, las maneras de hacerlo y sus objetivos son distintos. Mientras que la descolonialidad propone —en palabras de Quijano— “la destrucción del patrón colonial de poder”, la des-occidentalización no cuestiona —como ya señalé— su existencia sino que disputa quién lo controla. Es así que la des-occidentalización se desprende de los mandatos y de la hegemonía occidental en todos los órdenes del saber y del control occidental de las subjetividades. Si bien *no toda* la población en China, Rusia o Bolivia —antes del golpe que destituyó a Evo Morales— adhiere a las políticas des-occidentalizantes y muchas personas en la sociedad y en la oposición preferirían adherir a la re-occidentalización (y esa es una de las razones del golpe en Bolivia), ello no quita que los proyectos estatales hoy dominantes en esos tres Estados sean des-occidentalizantes y, por tanto, actúen en el desprendimiento del conocer (si no lo hicieran, no podrían llevar adelante el capitalismo sin adherir a los dictados liberales o neoliberales) y del sentir (si no lo sintieran con fuerza de convicción, sería muy difícil llevarlo adelante sólo basados en sistemas de ideas que no tocan al cuerpo) para disputar el manejo del PCP, pero no para cuestionar su existencia.

I.3. Veamos las reflexiones de Quijano en torno a los cambios del PCP al final de la Segunda Guerra Mundial.

El desarrollo y la expansión del nuevo capital industrial/financiero, junto con la derrota de los grupos nazi/fascistas de la burguesía mundial, en la disputa por la hegemonía del capitalismo, durante la Segunda Guerra Mundial, facilitaron la desintegración del colonialismo europeo en Asia y África, y, al mismo tiempo, la prosperidad de las burguesías, de las capas medias, inclusive de sectores importantes de los trabajadores explotados, de los estados euro/americanos.¹¹

En lo que respecta a las consecuencias subjetivas de tales cambios, Quijano observa un proceso de tecnocratización/instrumentalización de la subjetividad, del imaginario, de todo el horizonte de sentido histórico específico de la colonial/modernidad eurocentrada. Se trata, en rigor, de un proceso

9 La tesis de Kishore Mahbani es que China, pero no sólo China sino también otros Estados del Este Asiático, se “apropiaron” de los siete pilares de la sabiduría (*wisdom*) occidental para activar su propio resurgimiento. Esto es, apropiarse para liberarse. En esto consiste la des-occidentalización: “You speak about the rise of the Asian and worldwide middle class, where there is a greater convergence. How did this come about? In my book, **The new Asian hemisphere**, I explain that the reason why Asian countries are finally succeeding is because they have understood, absorbed, identified and implemented what I call the seven pillars of Western wisdom, which are: free market economy, the mastery of science and technology, culture of pragmatism, meritocracy, culture of peace, rule of law and education”, citado de: Udeshi Amarasinghe, “Prof Kishore Mahbani There Is No Need To Reinvent The Wheel”, **Business Today**, publicado el 23/08/2008, disponible en <http://businesstoday.lk/article.php?article=8261>. Esto significa liberarse y resurgir económica, política y culturalmente, véase: Immanuel Fruhmant “On Westernization and De-Westernization”, **Asia Times**, publicado el 14/05/2018, disponible en <https://asiatimes.com/2018/05/on-westernization-and-de-westernization/>. Lo contrario es apropiarse para someterse a la re-occidentalización, como el caso de los gobiernos de Macri, Bolsonaro, Piñera y desde siempre los gobiernos colombianos.

10 Alejandro I. López, “Los 7 principios del zapatismo para construir un mundo donde quepan todos los mundos”, **Cultura Colectiva**, publicado el 27/06/2016, disponible en <https://culturacolectiva.com/historia/los-7-principios-del-zapatismo-para-construir-un-mundo-donde-quepan-todos-los-mundos>.

11 A. Quijano, “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, *op. cit.*, p. 116.

de creciente abandono de las promesas iniciales de la llamada "racionalidad moderna" y, en ese sentido, de un cambio profundo de la perspectiva ético/política de la eurocéntrica versión original de la "colonialidad/modernidad". Ésta no dejó de ser, no obstante su nuevo carácter, atractiva y persuasiva, aunque tornándose cada vez más paradójica y ambivalente, históricamente imposible, en definitiva.

Desde que en el 1992 Quijano introdujo la reconstitución epistemológica como camino hacia la descolonialidad del poder a través de sus investigaciones, exploraciones en charlas públicas y artículos, no cesó de perseguir, por así decirlo, las transformaciones del PCP y, consecuentemente, de reflexionar sobre las respuestas descoloniales a esos cambios. El desprendimiento y la reconstitución epistemológica son los dos pilares de la descolonialidad que deben modificarse atendiendo a las mutaciones de la colonialidad del poder. Tales mutaciones son siempre de dos tipos: un cambio en la retórica —lo que se dice los nuevos vocablos introducidos para seducir y desorientar— y un desarrollo para ayudar al subdesarrollo: democracia de mercado para promover el bienestar de la población, beneficios del crédito (desde las tarjetas hasta las hipotecas) para beneficiar al cliente, beneficios de la tecnología para el usuario. Debajo de la retórica opera a escondidas la lógica de la colonialidad, mientras que las hipotecas y cartas de crédito esclavizan con la deuda; el usuario y la usuaria son atrapados/as en el uso de su tiempo y en el despegue de su imaginario. Sus personas quedan sujetas a la deuda y las pantallas. El desarrollo es el macroconcepto que engloba desde los Estados hasta las personas. Todo ello requiere ajustes de la descolonialidad del pensar. Así lo hace Quijano en uno de los ensayos que estoy comentando, "‘Bien Vivir’. Entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder".¹² Vemos allí un resumen de los últimos setenta años de mutaciones del PCP y también de los ajustes de la des/colonialidad del poder (como lo escribe en este ensayo).

Quijano resume su trayectoria tanto en la prosa como en la bibliografía e incorpora en su reflexión la filosofía descolonial de los Pueblos Originarios. Esta "incorporación" no es una "apropiación" sino todo lo contrario, es un respetuoso gesto que nos sugiere la necesidad de escuchar no ya, o no sólo, a expertos y expertas que operan en el marco de la cosmología occidental, sino también a análisis y propuestas que provienen de las experiencias y praxis de vida de sectores destituidos de y por la colonialidad del poder. Nadie acusaría a Quijano, por ejemplo, de "apropiarse" de Aristóteles si en vez de *Sumak Kawsay* hubiera hablado de *εὐδαιμονία* [eudaimonía].

En las Américas, desde los Mapuches hasta las Primeras Naciones de Canadá, la filosofía política de los Pueblos Originarios no ha cesado de resistir sino sobre todo de re-existir. Hoy los prefijos "re"

acompañan al prefijo "des" de descolonialidad: el desprendimiento y la reconstitución epistemológica, y por lo tanto, política, ética y subjetiva, que esbozan horizontes descoloniales de existencia. El horizonte del bien vivir, de orientación de la praxis del vivir hacia el equilibrio y la vida plena, el desprendimiento del "desarrollo" y de la explotación de la vida (que convenientemente llaman "naturaleza" y "recursos naturales"), ingresó en las reflexiones de Quijano siempre consecuente con su planteo inicial de la modernidad/colonialidad del poder que generó las necesarias respuestas hacia la des/colonialidad del poder. En "‘Bien Vivir’: entre el ‘desarrollo’..." dice:

No es por accidente histórico que el debate sobre la colonialidad del poder y sobre la colonialidad/modernidad/eurocentrada, haya sido producido, en primer término, desde América Latina. Así como no lo es que la propuesta de Bien Vivir provenga, en primer término, del nuevo movimiento de los "indígenas" latinoamericanos. América Latina es el mundo constituido en las "Indias Accidentales" (irónica referencia a la divulgada idea de "Indias Accidentales", Finley, 2003). Por eso, como el espacio original y el tiempo inaugural de un nuevo mundo histórico y de un nuevo patrón de poder, el de la colonialidad global del poder. Y, así mismo, como el espacio/tiempo original e inaugural de la primera "indigenización" de los sobrevivientes del genocidio colonizador, como la primera población del mundo sometida a la "racialización" de su nueva identidad y de su lugar dominado en el nuevo patrón de poder.¹³

1.4. Quiero destacar —al final de este corto recorrido en torno a algunos conceptos— dos enseñanzas para mí fundamentales iluminadas por el concepto de colonialidad. En general, me brindó un horizonte de pensamiento para entender(me) en la historia y entender los hilos subterráneos de la colonialidad del poder, ocultos por los relatos y las promesas de la modernidad. Las dos enseñanzas son éstas:

1. Que el PCP opera en el doble movimiento de constitución y destitución. Para constituirse como patrón necesita destituir. La destitución se legitima y justifica por relatos y argumentos que la hacen necesaria. Por ejemplo, la invasión de Iraq fue preparada de dos maneras. Por la prensa, proyectando la imagen de iraquíes expuestos a la violencia de Sadam Hussein (retórica de la modernidad). Y detrás de las persuasiones periodísticas los planes para la destitución diseñaron la invasión que se concretó en 2001. En el siglo XVI la retórica de la modernidad justificó y legitimó la destitución de todos los nombres con que sus habitantes nombraban el continente para establecer la constitución del "Nuevo Mundo" y luego de "América". El cambio de nombre significó también la destitución de la humanidad de sus habitantes al mismo tiempo que se constituía la humanidad

12 A. Quijano, *op. cit.*, p. 117.

13 A. Quijano, *op. cit.*, p. 361.



de los habitantes de la cristiandad occidental y de Europa. El doble movimiento constitución/destitución genera un tercero, el movimiento de desprendimiento y reconstitución de lo destituido.

Al concebir la historia del PCP en estos términos, pude comprender también la mundialidad del PCP desde su gestación —bien lo señala Quijano—, aunque a partir de finales del siglo XX y principios del XXI aproximadamente ya no es lo que fue durante 500 años. Lo que ha cambiado es que los actores e instituciones que lo construyeron ya no pueden controlarlo. De modo que mientras el PCP es global, la disputa por su control ha generado la mayor mutación de su historia: la creación del orden multipolar interestatal. Lo cual genera conflictos cuyos signos hoy son múltiples y variados (de Hong Kong a Chile, de África del Sur a Medio Oriente, del intento de golpe de Estado en Bolivia a los chalecos amarillos en Francia; la guerra comercial entre Estados Unidos y China; la guerra mediática entre la Unión Europea, Estados Unidos y Rusia, etc.). El orden multipolar estatal implica tanto desprendimiento de la hegemonía de Occidente como reconstitución epistemológica y, por tanto, desoccidentalización política y epistémica. Si no fuera así, tendríamos en vez de desprendimiento y reconstitución epistemológica, asimilación y reproducción de la occidentalización. Todo ello ha motivado la re-occidentalización, es decir, los esfuerzos de Estados Unidos y la Unión Europea por mantener el liderazgo y los privilegios acumulados durante 500 años.

2. Que la reconstitución descolonial epistemológica y política no puede ser ya una tarea estatal, aunque no podemos descartar la existencia de la des-occidentalización. La descolonialidad está en manos y responsabilidad de la sociedad política emergente. Todas las organizaciones que surgen resistiendo y re-existiendo, reclamando justicia y equidad en todas las áreas de la existencia humana, pero sobre todo reclamando un horizonte histórico pluriversal que no nos someta al crecimiento y al desarrollo, sino que nos libere para vivir en armonía y plenitud con todo lo viviente, incluida la especie humana; tales procesos que hoy proliferan en nombre de la descolonialidad o de otros descriptores, son procesos orientados a la reconstitución/restitución epistemológica y política de lo destituido relevante en el presente en el "bien vivir", o sea, el horizonte último de la existencia humana; Quijano dejó este legado e indirectamente este encargo para quien quiera escucharlo y llevarlo adelante.

II Arqueología

II.1. Mi encuentro con la colonialidad del poder primero y con Quijano personalmente después es tardío en mi trayectoria de vida e intelectual. El concepto lo encontré hacia 1993 o 1994.

Conté la historia en un par de lugares. Estaba en Bogotá, no recuerdo la razón. En algún momento fui a la librería Tercer Mundo Editores y estaba curioseando libros, curioseando nomás. Uno me llamó la atención, **Los Conquistados**, editado por Heraclio Bonilla. El libro fue publicado en 1992, en ocasión del sesquicentenario. Lo tomé, lo abrí, lo hojeé. El último capítulo me atrajo. Un ensayo corto de Quijano. El nombre me era familiar por los debates de la dependencia, pero no conocía ni a la persona ni su obra. El título del ensayo que cerraba el libro era "Colonialidad y modernidad/racionalidad". Compré el libro. Fui al café más cercano a leer el ensayo. Fue una epifanía. El mundo se ordenó, elementos que andaban sueltos, preguntas, ideas, comenzaron a tomar forma; como si viéramos un rompecabezas que lleva días armarlo entre varias personas mientras que en la imagen móvil de ese proceso lo vemos en diez segundos. Nunca nada ni nadie me habían producido antes ese sentimiento. Sin duda, las lecturas de José Carlos Mariátegui, Karl Marx y Antonio Gramsci en la universidad o las de Albert Camus y Franz Kafka en la adolescencia abrieron horizontes. Lo que me ocurrió con la "colonialidad" fue de pronto como un imán que me atrajo y dio orden a ideas, información y experiencias dispersas. Mucho que pensar a partir de ese momento, pero era indudable que ahí estaba la clave de muchas cosas. Claro, la epifanía depende de quién, de dónde viene uno, qué anda buscando, qué hizo antes de la epifanía que lo prepara a uno para que esto ocurra.

Llegué a Estados Unidos en enero de 1973 después de pasar tres años y medio cursando el doctorado o *doctorat de troisième cycle* en París. No había defendido la tesis de doctorado todavía, pero conseguí un puesto temporario en la Universidad de Indiana, Bloomington. En enero de 1974 defendí la tesis y pasé de estudiante a doctor en una tarde. Mi tesis doctoral la titulé **Modèle et Poétique**. Allí exploré cuestiones de discursos, discurso literario, estructura, en fin, temas que se debatían por esos años. Lo que me llevó de Córdoba, Argentina, a París fue la semiología, uno de los temas debatidos en Buenos Aires y Córdoba. Ya en París las lecturas, diálogos y clases me llevaron a explorar otros temas que consideraba afines. Volví a leer filosofía, asunto que me había llevado de mi pueblo natal a la Universidad de Córdoba, pero que dejé de lado después de un año y medio porque la filosofía no era lo que yo suponía que era habiendo leído a Camus, Sartre y Kafka en mi pueblo natal. La búsqueda me llevó a la semiología que dictaba Adolfo Prieto, alumno de André Martinet, que recién había regresado de París. En París volví a la filosofía y a la filosofía de la ciencia. Era un tema muy conversado en los círculos de filosofía del lenguaje. Y puesto que la semiología opera con sistemas de signos y el lenguaje hablado y escrito es también una cuestión de lenguaje, todo se conectaba como en un tejido. Esos vericuetos me llevaron a las preguntas sobre la fundación del conocimiento. No recuerdo si la pregunta me llevó a Michel Foucault o fue Foucault quien me llevó a la pregunta. Empecé a entender que todas las disciplinas



construyen sus arquitecturas conceptuales, teóricas, lógicas sobre la base de un puñado de presupuestos.

En ese momento "descubrí" (otra gente ya lo sabía pero yo no) que los presupuestos de cada disciplina, ciencias duras o humanas, son no-rationales y sobre esos presupuestos no-rationales quienes practican las disciplinas construyen sofisticados vericuetos racionales. Para evitar confusiones de lecturas rápidas no estoy diciendo que los principios o presupuestos *son irracionales*. Estoy diciendo que son *no-rationales*. Surgen de la intuición, de la experiencia de vida que conjuga organismos alimentados de agua, minerales, luz, aire, etc. y de las experiencias culturales (construcciones humanas) que en un momento "descubrí" (otro descubrimiento) que la civilización occidental enmarcaba tales experiencias culturales en la colonialidad del poder, más específicamente, en el PCP. Y en ese proceso del pensar, descubrí algo más importante: que los presupuestos, sobre todo en las ciencias humanas (pero me animaría a decir que en todas las disciplinas), tienen un fundamento en la historia personal de quien se embarca en una manera de pensar, de hacer y por cierto de estar en el mundo.

A Rodolfo Kusch me lo "descubrieron". Fue el director de **La Gaceta Cultural** de Tucumán, a quien visité durante un viaje a la Universidad de Tucumán, invitado por mi amigo David Lagmanovich. En Kusch encontré el concepto de pensamiento seminal para identificar la semilla vital en nuestros organismos que nos lleva a proponer, aceptar o rechazar presupuestos que nos tocan vitalmente, no-racionalmente. Luego usamos el raciocinio para dar cauce a nuestras emociones. Ello me enseñó también que enredarnos en interpretaciones y debates sobre lo enunciado sin comenzar por la enunciación, nos lleva a perdernos en el laberinto de significados flotantes, ignorando el pensamiento seminal que sostiene lo enunciado. **La negación en el pensamiento popular** (1974) fue una lectura clave. Cuando me encontré con la obra de Kusch a principio de los noventa entendí de inmediato (lo sentí, lo intuí, después lo razoné) su proyecto: la investigación de los fundamentos del decir y pensar indígena y popular así como la indagación de los suyos propios lo llevó a indagar los fundamentos y no perderse en los contenidos. No lo que dice el indígena o criollo (en el sentido de Kusch), sino los fundamentos de su decir, su enunciación.

Concluí que internarme en los vericuetos de una disciplina, de una ciencia, implica empezar por identificar los fundamentos (principios, presupuestos). De modo que tomé esa conclusión como principio básico de mi propio razonamiento. De Kusch aprendí también de la amalgama en nuestros cuerpos de experiencias que el vocabulario de Occidente dividió: el sentir inseparable del pensar y el pensar del sentir. Luego razonamos, en un segundo orden de lenguaje, y construimos teorías racionales arraigadas en la seminalidad del vivir. Es decir, lo

seminal es vivido, sentido, no pensado. El pensamiento le da sentido a la seminalidad. Con el correr del tiempo, esa semilla iluminaría uno de los conceptos fundamentales de mi propia concepción descolonial: el *locus* de enunciación. La enunciación era un concepto que aprendí en los años parisinos, en las lecturas y conversaciones con Émile Benveniste y en uno de sus ensayos clave para mí: "L'appareil formelle de l'énonciation". De modo que mi tesis "Modèle et Poétique" partió de la pregunta formulada por Roman Jakobson: "¿Qué es lo que hace de un mensaje verbal una obra poética de arte?". Para mí esa pregunta no podía sólo responderse analizando discursos, lo dicho, sino que era necesario entender la enunciación, el decir. De ahí surgieron varios asuntos de semiótica, semiología, análisis del discurso y filosofía que me ocuparon —después de concluida y aprobada la tesis hasta 1980—, dictando cursos, participando en conferencias y publicando artículos sobre esos temas. Colonialismo no estaba todavía en mi horizonte. Y colonialidad menos aún, pues el concepto todavía no existía.

En esos años, o quizás después, conocí a Gustavo Verdesio, estudiante de la Universidad Northwestern. La filosofía fue un tema común y seguimos en conversación. El asunto es que Verdesio había leído algunos de mis ensayos publicados en los setenta y ochenta. Esta anécdota viene a cuento porque en 2010 nos encontramos en Buenos Aires, en un congreso sobre el bicentenario de la Revolución de mayo organizado por Norma Giarracca. Luego del seminario, como es costumbre, fuimos por el trago y las picadas. En un momento Verdesio me hizo una sugerencia: tendría que publicar un librito con tales y tales artículos; esos artículos se conocen poco y son fundamentales para entender como pasaste de la semiótica a **The darker side of the Renaissance**, escrito y publicado en inglés en 1995.¹⁴ El librito sugerido por Verdesio fue publicado por la editorial Abya Yala. Verdesio, como corresponde, escribió el prólogo. El título lo sugirió el propio Verdesio consecuente con la idea de la publicación: **De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial**.¹⁵

Fue en los ochenta en que la vida nomás y la enseñanza en la Universidad de Michigan abrieron otros derroteros. Conectados sin duda con lo que estaba haciendo. Fue al comienzo del ochenta, después de publicado el libro que surgió de mi tesis doctoral, aunque con otro título, que reformulé la pregunta de Jakobson que había nutrido mi tesis y la pasé del campo de la poética al de la historiografía.¹⁶ Me pregunté, por tanto: "¿qué es lo que hace de un mensaje o discurso verbal una obra

14 En español, W. Mignolo, **El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización**, traducción de Cristóbal Gnecco, Popayán, Universidad del Cauca, 2016.

15 W. Mignolo, **De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial**, Quito, Abya Yala, 2011.

16 W. Mignolo, **Elementos para una teoría del texto literario**, Barcelona, Crítica, 1978.



historiográfica?" Sin saberlo ni premeditarlo fueron los primeros pasos hacia **El lado más oscuro del Renacimiento**, publicado quince años después y la preparación, sin saberlo, para la epifanía del encuentro con la colonialidad cuando el manuscrito estaba terminado o en sus tramos finales. Mis primeras respuestas a las preguntas fueron dos extensos ensayos publicados en 1981 y 1982.¹⁷ Siguió varios ensayos durante los ochenta explorando distintos aspectos de los discursos coloniales.

Todo ello me llevó a investigar la civilización azteca, principalmente, y un poco de las complejas civilizaciones maya e inca. Estas indagaciones me llevaron a suplantar la expresión "discurso colonial" por la de "semiosis colonial", fundamental en **El lado más oscuro...** Al mismo tiempo publicaba en castellano sobre asuntos de semiología, por ejemplo "Comprensión hermenéutica y comprensión teórica" o "Semiosis y universos de sentido", dos de los ensayos recogidos por Verdesio en el librito citado. Los últimos dos capítulos de ese libro, "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción" y "Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones facturas y hermenéuticas pluritópicas", atestiguan el desplazamiento de la hermenéutica y la semiosis colonial a **El lado más oscuro...** La semiosis colonial me llevó de los discursos coloniales hispánicos a los códices aztecas y mayas, a los kipus andinos. Ya hacia finales de los ochenta me enganché con la cartografía a raíz de actividades ligadas a los debates sobre el sesquicentenario, que se acercaba. Total, que así surgieron las tres partes de **El lado más oscuro...**: primera parte, "La colonización del lenguaje"; segunda, "La colonización de la memoria" y tercera, "La colonización del espacio, una extensa indagación en la cartografía".

Puesto que mi entrenamiento disciplinario fue la filosofía y la literatura primero y luego la semiología, estaba preparado para investigar los aspectos semióticos de la colonización que no habían sido explorados hasta el momento. Las investigaciones destacadas en esos tiempos eran de historia colonial, de economía colonial, de política colonial, de historia colonial, de educación descolonial, pero no de semiosis colonial. Un libro así era necesario. No obstante, hay un elemento más a tener en cuenta: el renacimiento europeo. Incluso una de las críticas a **El lado más oscuro...** fue que no trataba la economía, una crítica obviamente marxista. Cuando se publicó la segunda edición en 2003 agregué un largo epílogo haciéndome eco de esa crítica. Y el epílogo de 2003 fue incluido en la traducción al castellano.

II.2. De un golpe, como una varita mágica, la "colonialidad del poder" puso todo junto, fue como si el rompecabezas que estaba tratando de armar (filosofía, literatura, historiografía, semiología,

lingüística, alfabetización, cartografía) se armara de pronto. Ahí entendí por qué había escrito ese libro, fruto de doce años de investigación. No lo había escrito simplemente para escribir un libro y porque la colonización fuera un tema de interés desde mediados de los ochenta. Uno de los por qué fue la edición en 1980 de **Nueva crónica y buen gobierno** de Guamán Poma de Ayala, por Rolena Adorno y John V. Murra, en el Fondo de Cultura Económica. El segundo por qué fue la publicación en 1986 de **Decolonizing the Mind** de Ngũgĩ wa Thiong'o y la tercera la publicación en 1987 de **Borderland/La Frontera. The New Mestiza** de Gloria Anzaldúa. El rompecabezas se armó de esta manera: mi investigación en **El lado más oscuro...** lo era de la colonización hispánica del Nuevo Mundo, esto involucraba el Atlántico, particularmente Europa Occidental y el continente que terminó llamándose América. **Decolonizing the Mind** puntualizaba dos elementos importantes: uno era que lo que había ocurrido entre las Américas y el Nuevo Mundo había ocurrido de distintas maneras en África, desde la esclavización de seres humanos africanos hasta la apropiación europea de África, legitimada en la Conferencia de Berlín de 1884 y por último se comenzaba a hablar a principios de los noventa, después de la caída del muro y de la Unión Soviética, del auge económico de China y por cierto de la recuperación de China después de la humillación de la Guerra del Opio a mediados del siglo XIX. Y **Borderland/La Frontera** conectaba de un plumazo la colonización hispánica, el legado Náhuatl (dos capítulos tienen títulos en lengua náhuatl), la hispanidad en Estados Unidos, devenida *latinidad* con las fronteras geográfica, política y sexual. Anzaldúa puso sobre la mesa la cuestión de género, de sexualidad, y el racismo en un texto que no dejó de ser nunca un fundamento de mi propio sentir y pensar. Después de todo, aunque descendía de italianos en Argentina, en Estados Unidos era alguien que hablaba con un acento que no era el acento del inglés estándar. Un acento que quien escuchaba oía que el acento venía del Sur.

El concepto de colonialidad unido por la conjunción "y" a "modernidad/racionalidad" y el énfasis de Quijano en el conocimiento y el control de la subjetividad, constituyeron la epifanía. Recordemos que Quijano es un continuador de Mariátegui y que estuvo involucrado en los debates en torno a la dependencia desde los sesenta. Pero en 1992, al introducir el concepto de colonialidad, dio un golpe de timón y supeditó la economía al conocimiento y al control de la subjetividad. Mientras que para el marxismo todo gira en torno a la economía y también para el neoliberalismo, Quijano supedita el capitalismo a la hegemonía epistémica de Occidente y el control de la subjetividad que sujeta: el capitalismo no es un sujeto que opera por sí solo; el capitalismo es el resultado del trabajo de actores cuyas subjetividades lo celebran y lo manejan mediante el conocimiento, tanto el *saber hacer* económico como el *deber ser* que totaliza el capitalismo e impide mediante la afirmación

17 W. Mignolo, "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana", *Modern Language Notes*, Vol. 96, n° 2, marzo de 1981, pp. 358-402; Idem, "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en Luis Íñigo Madrigal (coord.), **Historia de la literatura hispanoamericana. Vol. 1 (Época colonial)**, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 57-116.

que surjan preguntas que lo nieguen en su mera existencia. Se lo puede criticar, y el marxismo lo hace muy bien, aunque no se cuestionan los fundamentos sino la orientación de los resultados.

Si vemos el capitalismo como un dominio del PCP, el dominio de la economía, y lo vemos también no como la economía sino como un tipo de economía, podemos afirmar que al capitalismo lo garantiza el control del conocimiento, que lo justifica como una consecuencia "natural" del acontecer de la historia universal. El conocimiento que creó y regula el PCP no fue creado en China, Zimbabwe, Bolivia o Uzbekistan en sus respectivas lenguas y tradiciones. No, fue creado por la cristiandad occidental (no por la cristiandad ortodoxa del Este, que va de Grecia a Rusia). Fue fundado —como he dicho varias veces— en griego y latín y no, por ejemplo, en mandarín, árabe, ruso, urdu, bambara o aymara. En el proceso de constitución del PCP todos estos idiomas fueron destituidos en las seis lenguas europeas imperiales (italiano, español, portugués, francés, inglés y alemán). Así, el PCP presupone *una totalidad del conocimiento* que destituyó y destituye a cada una de las totalidades en las cosmologías e idiomas no integrables en la cosmología y lenguas occidentales del poder. En esa gran urdimbre que es el PCP la economía es uno de sus dominios y la economía capitalista es un dominio de los cuatro grandes dominios constitutivos del PCP: Conocimiento, Gobernabilidad, Economía y Humanidad. "Humanidad" es un concepto, no es una realidad fuera del concepto. El concepto de humanidad, desde el Renacimiento en adelante, es el concepto que le otorga legitimidad epistémica (conocimiento) al racismo, al sexismo y al barbarismo en las lenguas no-occidentales y que instaló la separación de la "naturaleza" de la cultura.

"Naturaleza" separada de "cultura" es también una cuestión de Humanidad: naturaleza es un ente allí, separada de nosotros, pero conocido por el conocimiento que la misma "naturaleza" otorgó a las criaturas humanas que "ella" creó. Este aspecto del "conocimiento" es fundante de la forma capitalista de economía que funciona discriminando racial y sexualmente a las personas y convenciéndonos de que la vida es naturaleza y, por tanto, puro recurso natural para el vivir mejor de actores e instituciones que gobiernan, y gobiernan la economía rodeados del círculo (digamos clase media) que sirve de zona de contención de zonas de explotación. Para ello el estado-nación moderno/europeo y moderno/colonial (transportado a las excolonias) es el dominio de Gobernabilidad en el cual se concentra el Conocimiento (teoría política y económica), la Humanidad (privilegio de las personas blancas y cristianas occidentales) y la Economía (de acumulación controlada por la Humanidad para su beneficio y el beneficio de la zona de contención que asegura los votos, el consumo y la lealtad al dominio de la Humanidad). Ahí tenemos una descripción rápida del PCP en el cual la economía es un dominio y el capitalismo una estructura particular de ese dominio. El dominio es mucho más amplio que una de sus manifestaciones

históricas, la economía capitalista que se construyó a partir del siglo XVI, no, por cierto, a partir de la revolución industrial. La relación capitalismo-revolución industrial es la historia preferida de académicos e intelectuales del Atlántico Norte y de sus seguidores en otras partes del mundo. Como diría Quijano, el PCP y el capitalismo nacieron el mismo día.

Al concebir la colonialidad del poder (voluntad de dominio y control de gentes y culturas no europeas) como la estructura profunda (por así decirlo) de todos los colonialismos occidentales (Europa del Oeste más Estados Unidos) y distinguir el colonialismo de la colonialidad, la colonización francesa en Argelia, la creación de la *British East Indies Company* y la *Dutch East Indies Company*, la Guerra del Opio y la desestabilización de China (que no fue colonizada como lo fue India), la caída del Sultanato Otomano y la fundación de la república (estado-nación) de Turquía, etc., comprendemos el armado global que el PCP (el aparato epistémico e institucional que actualiza la voluntad de dominio) posibilitó. La colonialidad del poder generó, transformó, mantuvo y controló el PCP que engarzó, del siglo XVI a la Inteligencia artificial de hoy, las historias locales y nacionales, de modo que ninguna es independiente de las otras. Pensemos un sólo ejemplo: el estado-nación formado por una etnia europea en ascenso, identificada por su clase social como la burguesía.

De este modo el concepto mismo y la idea de "modernidad" (del Renacimiento a la Ilustración y de allí al presente) es la máscara triunfante que nos impedía —y todavía dificulta— ver detrás o debajo de ella, así nos encontramos con su razón de ser: ocultar la colonialidad con promesas de salvación por conversión, por civilización y progreso, por desarrollo y modernización, por democracia de mercado. De un golpe, el orden mundial moderno/colonial aparecía en sus esplendores y miserias y sobre todo en su doble dimensión: la colonialidad, la cara oculta de la modernidad, y la modernidad, las promesas tanto del Paraíso (en la primera modernidad controlada por el imaginario cristiano, principalmente en la colonización de las Américas del siglo XVI al XVIII) como de la civilización, del progreso y del desarrollo (en la segunda modernidad, principalmente en la colonización de Asia y África).

Un ejemplo. El Doctor Watson describe de esta manera a Sherlock Holmes:¹⁸

We called at the door, when the maid, at Holmes's request, showed us the boots which her master wore at the time of his death, and also a pair of the son's though not the pair which he had then had. Having measured these very carefully from

18 Arthur Conan Doyle, *The Adventures of Sherlock Holmes*, 1892, pp. 10-11. https://www.pagebypagebooks.com/Arthur_Conan_Doyle/The_Adventures_of_Sherlock_Holmes/ADVENTURE_IV_THE_BOSCOMBE_VALLEY_MYSTERY_p10.html.



seven or eight different points, Holmes desired to be led to the court-yard, from which we all followed the winding track which led to Boscombe Pool.

Sherlock Holmes was transformed when he was hot upon such a scent as this. Men who had only known the quiet thinker and logician of Baker Street would have failed to recognize him. *His face flushed and darkened. His brows were drawn into two hard black lines, while his eyes shone out from beneath them with a steely glitter. His face was bent downward, his shoulders bowed, his lips compressed, and the veins stood out like whipcord in his long, sinewy neck. His nostrils seemed to dilate with a purely animal lust for the chase, and his mind was so absolutely concentrated upon the matter before him that a question or remark fell unheeded upon his ears, or, at the most, only provoked a quick, impatient snarl in reply.*¹⁹ (destacado WM)

Introduzco estas viñetas de Sherlock Holmes, en relación a lo que estuve diciendo en torno al Conocimiento, por tres razones: Conan Doyle fue un médico, además de escritor y creador de Sherlock Holmes. En tanto médico, fue entrenado en las ciencias médicas. En este caso importa más que haya sido entrenado en ciencias, que la ciencia médica en la que fue entrenado. Holmes es un investigador. Amasa evidencias y razona de manera paralela a un científico en el laboratorio. Holmes no investiga la "naturaleza orgánica humana" (e.g., el organismo es la naturaleza para la ciencia médica) sino la "cultura humana". Pero la investiga con el rigor de procedimientos y razonamientos científicos. Es decir, Holmes es el epitome andante del marco modernidad/colonialidad. Su sentir y proceder actualizan el marco, y el marco moldea y controla su sentir y proceder. Hacia 2010 nos dimos cuenta (quienes ya éramos una red entonces) –y esto ocurrió en los seminarios del doctorado creado y dirigido por Catherine Walsh en la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, de 2002 a 2020– que la reconstitución descolonial debía ser a la vez epistémica y estética. Pero ahí ya nos zafamos de las trampas de la "estética" moderna, desde su versión kantiana y hegeliana hasta la de Jacques Rancière, que limitó la estética al arte, y nos abrimos a la estésis (colonizada por la estética) y al vivir,

19 "Llamamos a la puerta, cuando la criada, a pedido de Holmes, nos mostró las botas que llevaba su amo en el momento de su muerte, y también un par de las de su hijo, aunque no el par que él había tenido entonces. Habiendo medido esto con mucho cuidado desde siete u ocho puntos diferentes, Holmes deseaba ser llevado al patio, desde donde todos seguimos la sinuosa pista que conducía a Boscombe Pool. "Sherlock Holmes se transformó cuando sintió un aroma como este. Los hombres que sólo habían conocido al pensador y lógico callado de Baker Street no habrían podido reconocerlo. *Su cara se sonrojó y se oscureció. Sus cejas estaban dibujadas en dos líneas negras duras, mientras que sus ojos brillaban por debajo de ellos con un brillo de acero. Tenía la cara inclinada hacia abajo, los hombros inclinados, los labios comprimidos y las venas sobresalían como latigazos en su cuello largo y fibroso. Sus fosas nasales parecían dilatarse con una lujuria puramente animal por la persecución, y su mente estaba tan absolutamente concentrada en el asunto que tenía ante sí que una pregunta o comentario cayó en sus oídos, o, a lo sumo, sólo provocó un gruñido rápido e impaciente en respuesta*" (traducción y destacado WM).

al sentir, al emocionar, a la subjetividad. Quijano expresó todo esto en el título del artículo citado: "Colonialidad y modernidad/ racionalidad" expone el reino de la razón sobre el reino de la emoción y la subjetividad. Doyle debe ya haber intuido en su momento el acoplamiento que la racionalidad moderna negaba. La prioridad de las ciencias en el imaginario moderno-europeo relegaba la literatura a una dimensión subjetiva frente a la objetividad de la ciencia. Pues no sólo ciencia y literatura se conjugaron en la vida de Doyle, sino que además construyeron procedimientos y razonamiento científicos en y por la literatura.

Vamos a la segunda consecuencia derivada de la descripción de Holmes en un momento crucial de una de sus investigaciones que nos ofrece el Dr. Watson. Las itálicas de la cita anterior son las que me interesan. El olor de unas botas desencadena una transformación de las células de los organismos de Holmes que Watson nota en las cejas, los ojos, la inclinación del rostro y las fosas nasales. Holmes muestra la animalidad (y así lo dice Watson) que somos los seres humanos. En Holmes la animalidad surge en el momento en que sus gestos le revelan a Watson (y a quien lee) el efecto de la intuición en el sentir y del emocionar que transforma a Holmes en un animal que huele la trayectoria de su presa y se adelanta al misterio que se propone revelar. En suma, el razonar se funda en el sentir y el emocionar. Es decir, en los indicadores de la *subjetividad* que los principios de las disciplinas científicas reprimen para que no obstruya la *objetividad*. Esto es, la modernidad/racionalidad destituyó la subjetividad del conocimiento. Quijano nos propone la reconstitución epistemológica de la subjetividad, y la reconstitución subjetiva de la epistemología, para *restituir* el sentir y el emocionar que los relatos modernos del conocimiento objetivo destituyeron.

Y la tercera motivación para incluir la cita de Watson se conecta con lo que acabo de decir. Las investigaciones descoloniales tienen elementos en común con la respuesta de Holmes ante el signo: el olor de los zapatos del crimen. Lo que motiva las investigaciones descoloniales, lo que desencadena signos: las heridas coloniales. Las heridas coloniales que más perduran no son las físicas sino el impacto emocional en el organismo que padece violencias físicas, porque se lo considera deficiente en su humanidad, no perteneciente a la Humanidad. Reponerse de una herida física no es paralelo a la sanación descolonial, puesto que ésta consiste en la reconstitución de la persona en la integridad de sus saberes y sentires, en la legitimidad de lo que es y no en las deficiencias que la retórica de la modernidad, basada en el modelo de Humanidad que crea la retórica, puesto que ésta es creada por quienes han establecido el modelo de humanidad sobre la base de su propia experiencia. De ahí que la reconstitución epistémica sea inseparable de la reconstitución del ser y la subjetividad. De modo que cuando Quijano propone desprendernos del imaginario moderno/racional que oculta la colonialidad propone la descolonización epistémica y subjetiva, es

decir, las respuestas del cuerpo a las heridas coloniales, y a partir de ahí, el uso del razonamiento (claro está, no la racionalidad regulada por los principios modernos o posmodernos) para orientar las sanaciones descoloniales. Para el feminismo comunitario indígena la sanación, en el lenguaje de Lorena Cabnal, es sanación cósmico-política, lo cual niega el concepto de naturaleza. Para quienes no somos indígenas, las sanaciones que proponen y necesitan los proyectos que surgen de las cosmologías indígenas nos ayudan a comprender los límites que tenemos quienes hemos sido escolarizados en los principios y regulaciones de la salvación cristiana, el progreso y la civilización liberal y el desarrollo y la democracia neoliberal, por un lado, y las utopías socialistas del marxismo, contrapartida occidental del liberalismo, por otro. El cuerpo es el que recuerda y piensa, nos sugiere Watson en la descripción de Holmes. La pregunta es: ¿quiénes nos estremecemos por lo que desencadena el olor de los zapatos, que en el marco de la colonialidad sería la herida colonial? ¿Cómo respondemos? Hay varias maneras de hacerlo y ellas están en marcha en varias regiones del planeta. La vía que abrió Quijano es una semilla de la que están creciendo varios árboles.

II.3. Mencioné antes que el concepto de colonialidad cayó en mis manos. De modo que así fue, cayó —porque no lo estaba buscando, puesto que no sabía que existía— ya en el tramo final de **El lado más oscuro...**, en el que exploré la colonización del lenguaje, de la memoria y del espacio, temas coherentes con mi formación disciplinaria en semiología. Desde ese momento, la colonialidad se convirtió en el eje de mis investigaciones y exploraciones. En 2000 publiqué **Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking**, traducido y publicado en español en 2003 como **Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. En el argumento convergen el impacto que tuvo la lectura de **Borderlan/La Frontera** de Anzaldúa, impacto que reconocí en **El lado más oscuro...** Más que eso, el argumento mismo del libro fue construido en torno al concepto mismo de *frontera*, que me permitió dar un vuelco al razonamiento y tratar de entender las versiones hispánicas y europeas de la conquista y colonización desde las perspectivas indígenas. Cosa que no se había hecho hasta ese momento: la mayoría de las investigaciones se apoyaban en fuentes hispánicas y en sus versiones de las civilizaciones mesoamericanas y andinas. Por otro lado, las investigaciones en arqueología, etnohistoria y lenguas indígenas privilegiaban las civilizaciones desmanteladas por los hispánicos. Nadie había explorado el entrelazamiento entre ambas. Sin embargo, yo mismo no disponía en ese momento del concepto de colonialidad para entender el diferencial de poder en el entrelazamiento entre las cosmologías indígenas y la cosmología occidental europea.

El entrelazamiento y el diferencial de poder fue la columna

vertebral del argumento de **Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking**, que aparece ya en el subtítulo y en la barra de separación del título. En efecto, la tesis principal del libro es que la colonialidad del poder articula los diseños globales que interfieren (destituyen, reacomodan, destruyen) historias locales. No obstante, los diseños globales son diseños de historias locales que han logrado convencernos de su globalidad (y epistémicamente de su universalidad) y, por lo tanto, de ser diseños que responden a la "evolución" histórica. Tal evolución histórica es un concepto secular, moderno, europeo articulado por Hegel en la marcha del Espíritu y por Marx en el materialismo histórico que legitimó las ideas liberales de progreso y civilización y de la marcha al socialismo en el imaginario marxista. La barra "—" que entrelaza diseños globales con historias locales es la barra de la frontera y del diferencial de poder (la colonialidad del poder) que moduló el orden global desde 1500 hasta 2000.

Ésta fue la época de la occidentalización del mundo, construido en torno a la diferencia colonial y la diferencia imperial en sus variadas manifestaciones históricas y geopolíticas.²⁰ Obviamente ambas diferencias tienen variadas manifestaciones a lo largo de los 500 años y en ese sentido son plurales. Sin embargo, tienen un elemento en común que las caracteriza: la lógica de la colonialidad que consiste en destituir todo aquello que se oponga a la marcha de la occidentalización, de la idea de modernidad y modernización, de desarrollo y democracia, todo lo cual justifica la violencia destructora para avanzar en los beneficios que, se supone, llegarán con los universales abstractos que acabo de mencionar. Las diferencias colonial e imperial son conceptos descoloniales. Son también conceptos que revelan la geopolítica en la colonialidad del poder y del saber. Poco después de publicado el libro escribí un extenso ensayo explicando ambos conceptos.²¹ Explicando y no definiendo. No doy una definición de los conceptos sino que su maleable sentido va emergiendo en su uso a lo largo del argumento. Obviamente, las críticas provenientes del canon disciplinario en ciencias sociales no se hicieron esperar, protestando porque no definía los conceptos. Quienes así objetaban tenían razón: no defino los conceptos, intencionalmente.

Local Histories/Global Designs no podía haber sido escrito como lo fue sin la investigación previa que culminó en **El lado más oscuro...** En efecto, estas investigaciones me permitieron comprender los aspectos semióticos de la colonialidad (lenguaje, memoria, cartografía). Quijano nos entregó las dimensiones económica, política y epistémica que hizo confluir en el concepto

20 Serge Latouche, *L' occidentalization du monde. Essay sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planetaire*, Paris, La Découverte/Poche, 2005[1989].

21 W. Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", *South Atlantic Quarterly*, Vol. 101, n° 1, 2002, disponible en <https://muse.jhu.edu/article/30745/pdf>.



de raza. En "Colonialidad del poder y clasificación social" (2000),²² Quijano amplió el alcance del concepto de raza que había introducido ya en su ensayo de 1991, "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En este ensayo el concepto de clasificación social desplaza al concepto de clase social, el cual postula una clasificación socio-económica pero no contempla el elemento racial y, como después lo explicará María Lugones, el concepto cultural de sexo/género.²³ El filósofo jamaicano Lewis Gordon lo expresó de una manera sintética: "Europa huele a clase, las Américas huelen a raza".²⁴

Raza y sexo son las bases clasificatorias de racismo y sexismo. Ambos se cruzan y muestran la necesaria distinción entre, por un lado, feminismo y LGBTQ blanco y, por otro, feminismo y LGBTQ de "color". La clasificación social no "representa" realidades que existen independiente de las clasificaciones. Al contrario, son las clasificaciones las que "crean" realidades. Nada de esto existía en las cosmologías no-occidentales anteriores a la fundación institucional del cristianismo y su rol fundamental en la segunda mitad del siglo XV y durante el siglo XVI en la creación del concepto de raza, un concepto que se usaba para referirse a la especie equina y que fue proyectado sobre la especie humana para distinguir a Moros y Judíos de Cristianos.²⁵ Y posteriormente para distinguir y jerarquizar a "Indios" y "Negros" (palabras inventadas por los conquistadores) de Castellanos en el Nuevo Mundo.

En resumen, la clasificación social presupone en quien clasifica, en su enunciación misma, la diferencia colonial e imperial que proyecta sobre las gentes, regiones y civilizaciones clasificadas: la diferencia colonial se proyectó y proyecta sobre gentes y regiones colonizadas, esclavizadas y destituidas. Por ejemplo, "Indios" en el Nuevo Mundo, esclavizados africanos y expulsados judíos de la Península Ibérica que pasaron a formar el colonialismo interno y la diferencia colonial intramuros en la propia Europa, lo cual culminó en el Holocausto. La diferencia imperial sobre civilizaciones o Estados que no han podido ser colonizados. Por ejemplo, en el siglo XVI la diferencia imperial se proyectó sobre el Sultanato Otomano, en el siglo XVI sobre Rusia y en los siglos XX y XXI sobre China e Irán. No hay una diferencia nítida entre ambas que, dependiendo de las circunstancias históricas, manifiestan zonas grises. En mis trabajos posteriores a **Local Histories/Global Designs**, continué elaborando estas perspectivas.²⁶ En fin, el concepto de raza organiza el PCP y es

el concepto fundamental de la colonialidad del poder y de la obstinación por dominar y controlar que anima el cuerpo y la subjetividad de quienes (actores e instituciones) proyectan y ejecutan diseños globales.

En **Local Histories/Global Designs** exploré los diseños que modularon y modulan las relaciones interestatales al mismo tiempo que intenté introducir la cuestión del conocimiento interrogando la enunciación, un aspecto que no había enfatizado en **El lado más oscuro...** y que sostiene todo lo que hice desde entonces. La primera parte del libro, titulada "Soy donde pienso", bosqueja el desprendimiento del imaginario epistémico de la modernidad/racionalidad e introduce el factor existencial, subjetivo, no-racional (ojo, no confundir con irracional) en el conocimiento. Exploré así la dimensión subjetiva que Quijano introdujo en el análisis de la colonialidad del poder. Al mismo tiempo las diferencias colonial e imperial nos alertan que cuando Descartes enuncia su "Pienso, luego existo" lo hace en Europa (en Amsterdam, más específicamente) en la primera mitad del siglo XVII. Pero su localización geopolítica (y por lo tanto geohistórica) está soslayada. La explicación es obvia: para quien habita el imaginario moderno-europeo occidental, el sujeto cognoscente es universal. He ahí un caso especial de diseños globales/historias locales. La historia local del enunciado está sorteada precisamente porque no hay razón para cuestionar la racionalidad eurocéntrica. Las consecuencias de tal creencia fueron fundamentales en la construcción, gestión y mantenimiento de la diferencia colonial epistémica.

Al afirmar "soy donde pienso" afirmo al mismo tiempo la geopolítica del conocimiento y cuestiono la diferencia colonial que destituye de la universalidad todo pensamiento en otras lenguas y otras latitudes. Por cierto, Descartes fue cuestionado en la misma Europa, pero estos cuestionamientos son peleas entre familias irrelevantes para el resto del mundo, excepto de aquellas personas que en África, América Latina o Asia sean creyentes de la modernidad/racionalidad. Sin duda hay creyentes cristianas y cristianos en Asia y África, lo cual ratifica el alcance global del eurocentrismo teológico y epistémico al tiempo que ratifica la destitución de creencias, saberes y formas de vida locales que no se correspondan con las expectativas de los diseños globales. En este sentido, las lenguas (los idiomas, quizás es mejor decir) nos permiten percibir (e.g., adquirir las primeras impresiones de lo percibido por medio de las sensaciones del organismo) las bisagras en las que se enlazan las diferencias coloniales e imperiales. Exploré estos aspectos en dos capítulos: "Una lengua otra: mapas lingüísticos, geografías literarias y paisajes culturales" y "El amor al bilenguaje: pensar entre idiomas".

22 A. Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", *op. cit.*

23 María Lugones, "Colonialidad y género", **Tabula Rasa**, n° 9, 2008, pp. 73-101, disponible en <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05Lugones.pdf>.

24 Conversación personal.

25 Margaret Greer, Walter Mignolo and Maureen Quilligan (comp.), **Re-reading the Black Legend. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires**, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.

26 Christopher Mattison, "Delinking, Decoloniality and Dewesternization:

Interview with Walter Mignolo (Part II)", **Critical Legal Thinking**, publicado el 02/05/2012, disponible en <https://criticallegalthinking.com/2012/05/02/delinking-decoloniality-dewesternization-interview-with-walter-mignolo-part-ii/>.

En resumen, las investigaciones y preguntas que llevaron a la publicación de **El lado más oscuro...** y **Local Histories/Global Designs**, el primero una exploración semiótica de la colonización de las Américas en los siglos XVI y XVII, con algunas extensiones al XVIII, y el segundo una exploración de la colonialidad global y su incidencia en las historias locales, tanto imperiales —Europa occidental y Estados Unidos— como todas aquellas intervenidas por la colonialidad del poder (hayas o no sido colonizadas por Occidente, como los casos de China, Japón y Rusia), sentaron la plataforma de todo lo que hice desde entonces y sigo haciendo hoy, incluida esta reflexión que traza a grandes rasgos el proceso que me llevó a la colonialidad del poder y a re-orientar el sentir, creer, conocer y, simplemente, vivir.

II.4. Hoy encontramos la colonialidad del poder en diferentes disciplinas, ensayos periodísticos, organizaciones políticas, en la esfera del arte —artistas, museos— etc. Baste un botón de muestra: una búsqueda en Google de "colonialidad del poder" o "coloniality of power" nos muestra la extensión del concepto, la mayoría explorando su alcance en las respectivas esferas del hacer, otros críticos de sus límites. Nada nuevo en esto. Lo que subrayo es su extensión. Mi intención aquí no es hacer una etnografía, documentar su extensión y evaluar sus usos. Anotaré sólo algunos casos en los que estoy involucrado y que, como otro botón de muestra, ilustran la fuerza y energía del concepto para agrupar a quienes se identifican con él y lo incorporan a sus haceres y a su vida. Con lo cual subrayo una vez más que colonialidad del poder no es un concepto académico y es más que epistémico, es decir, no se limita al concepto moderno de conocimiento, modernidad/racionalidad.

El comienzo de la agrupación Modernidad/Colonialidad fue en 1998 en Montreal durante uno de los congresos de la Asociación Internacional de Sociología.²⁷ Edgardo Lande, muy amigo de Quijano y conocedor de sus ideas, organizó tres paneles en esa conferencia. Las ponencias están recogidas en el volumen editado por Lande y publicado en 2000 por Clacso como **La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. En la conferencia participamos, además de otros invitadxs, Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil y yo mismo. De ese encuentro se originó la agrupación Modernidad/Colonialidad. Hubo un encuentro en Bogotá, creo que al año siguiente, organizado por Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán. De allí surgió un volumen editado por lxs organizadorxs, **Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial** (1999). La conferencia fue amplia, incluyó variada participación y la cuestión de la colonialidad, clara ya en el volumen de Lander, no lo fue en la reunión de Bogotá. En 2000 organicé un encuentro que continuó los anteriores, en la cual se incorporaron

27 Lucy Mayblin, "Modernidad/Colonialidad", **Global social theory**, disponible en <https://globalsocialtheory.org/concepts/colonialitymodernity/>.

Catherine E. Walsh y Javier Sanjinés. En 2002 Michael Ennis y Freya Schiwy, estudiantes del doctorado en ese momento, organizaron un "special dossier", titulado "Knowledge and the Known. Andean Perspectives on Capitalism and Epistemology" en la revista **Nepantla: Views from South**. Aunque el concepto de colonialidad estaba presente, no era todavía la común expresión de las y los participantes. El concepto cuajó en la reunión de Quito organizada por Walsh con la colaboración de Schiwy y Castro-Gómez, quienes luego publicaron los ensayos en **Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectiva desde lo andino** (2002). En esa reunión se sumó Zulma Palermo.

El volumen se abre con una conversación entre Walsh y yo mismo, titulada "Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder". Allí se cruzaron dos ejes fundamentales del proyecto: colonialidad del poder y geopolítica del conocimiento. Esta última expresión lleva la preocupación de Quijano por el conocimiento y por la descolonización epistemológica al terreno de la geopolítica del conocer. El primer capítulo del volumen después de la entrevista es de Quijano, "El regreso del futuro. Las cuestiones del conocimiento". El año anterior, yo mismo había editado en Buenos Aires un volumen que surgió de una ponencia presentada en el Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Liberación organizado por Dussel en Puebla, México. El título de mi ponencia y del volumen es **Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo** (2001). Allí colaboró Dussel con uno de sus artículos clásicos de principios de los noventa, "Eurocentrismo y modernidad", en el cual introduce el concepto de transmodernidad. El mismo volumen incluye "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" de Quijano, donde marca también el *cruce complementario de colonialidad del poder, transmodernidad y geopolítica del conocimiento*, tres conceptos descoloniales fundacionales del emergente paradigma descolonial de conocimiento.²⁸

En 2004 Escobar y yo convocamos a una reunión de la agrupación Modernidad/Colonialidad en la Universidad de Carolina del Norte y en la Universidad de Duke, universidades a 15 kilómetros de distancia entre sí. De allí surgió en 2007 un número especial de **Cultural Studies**, "Globalization and the decolonial option", por invitación de su editor, Larry Grossberg, quien asistió a las sesiones de la reunión. Fue la primera publicación en inglés en la cual se reunió un número significativo de ensayos de la agrupación. En 2007 Lander convocó a una reunión en Caracas, por esos años hubo tres reuniones en Berkeley organizadas por Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar y Ramón Grosfoguel. Al mismo tiempo que todo esto ocurría, quienes

28 Arturo Escobar, "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano", **Tabula Rasa** n° 1, 2003, pp. 51-86, disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>.



participábamos en la agrupación inicial fuimos formando células, por así decir, de las cuales el núcleo era la colonialidad del poder. Debo decir en este momento que Quijano nunca se propuso como líder de la agrupación. Ésta surgió, creció y se expandió; él participó pero no fue su intención –ni tampoco intentó– “poseer” lo que estábamos haciendo. Su liderazgo consistió en su ética profesional y personal. Un *leader* que actuaba como líder, un amigo que compartía intereses y transmitía constantemente la sinergia del pensar.

De las nuevas células surgieron, a partir de 2010 aproximadamente, proyectos en los cuales estoy involucrado. Por ejemplo, a partir de 2010 Pedro Pablo Gómez hizo de la Academia Superior de Artes de Bogotá (ASAB) un centro sobre la descolonialidad en la esfera del arte y de la estética, que culminó en la creación del Doctorado en Estudios Artísticos (<http://fasab.udistrital.edu.co:8080/noticias-y-eventos-culturales-facultad-de-artes-asab/-doctorado-estudios-artisticos-hacia-su-consolidacion>). En Buenos Aires Beatriz Gercman inició una colección de libros dedicada a explorar asuntos de colonialidad y geopolíticas del conocimiento. Después del lamentado fallecimiento de Gercman, Malena Pestellini tomó a su cargo la dirección de la colección. Lo iniciado por Gercman tuvo así continuidad y la colección encontró su definición bajo el título de El desprendimiento (<https://www.edicionesdelsigno.com.ar/el-desprendimiento/>). En 2012 Alanna Lockward (1961-2019) inició el proyecto Be.Bop (Black Europe Body Politics, https://socialtextjournal.org/periscope_article/black-europe-body-politics-towards-an-afropean-decolonial-aesthetics/). El proyecto surgió del encuentro de sus trabajos anteriores en *ArtLabor Archives* y las exploraciones en estéticas descoloniales iniciadas en 2010 en Bogotá (<https://adelajusic.files.wordpress.com/2012/10/decolonial-aesthetics.pdf>). Ese año iniciamos con Rolando Vázquez la Decolonial Summer School en Middelburg, Holanda, bajo los auspicios de la Roosevelt Academy de la Universidad de Utrech y del Center for Global Studies and the Humanities de la Universidad de Duke, bajo mi dirección (<https://decolonialsummerschool.wordpress.com/>). En julio de 2020 la Escuela cambió su sede al Van Abbee Museum of Contemporary Art en Eindhoven, Holanda, pero mantiene los mismos auspicios.²⁹ Además, allí se dará continuidad al Be.Bop, proyecto que desde sus inicios estuvo vinculado a la Decolonial Summer School, de la cual Lockward fue docente. La conducción de Be.Bop estará a cargo de Patricia Kaersenhout, quien participó desde sus comienzos en Be.Bop y la Escuela decolonial (<https://www.pkaersenhout.com/>).

II.5. Para cerrar, unas palabras sobre por qué escribí **The Darker Side of the Renaissance** en inglés. Una pregunta que me hicieron

29 s/d, “The Communal, the Museum and the End of the Contemporary: Decolonial Summer School”, en **Summer School Utrecht**, 1987-2019. <https://www.utrechtsummerschool.nl/courses/social-sciences/the-communal-the-museum-and-the-end-of-the-contemporary-decolonial-summer-school>.

a menudo apenas apareció el libro. Aunque lo explico en la Introducción, vuelvo sobre el asunto puesto que también es una pregunta en los artículos de este *dossier*.

Entre 1981 y 1993, año en que entregué el manuscrito a la editorial, publicaba sobre asuntos que fueron a parar en el libro en inglés y en castellano. Mencioné más arriba dos artículos fundacionales. Otros fueron publicados en la revista **Filología**, que dirigía Ana María Barrenechea (cariñosamente Anita), en la **Revista Iberoamericana**, en **Ínsula** y en la **Nueva Revista de Filología Hispánica**. Al mismo tiempo, también en Estados Unidos y Europa bullía el tema puesto que se acercaba la conmemoración conflictiva de 1492. Mientras estos acontecimientos ocurrían, Víctor Borge (comediante belga, <https://www.youtube.com/watch?v=i5zJ9m7OTTE>) pasó por Ann Arbor y ofreció a la comunidad tres días de su show. Asistí a uno. Al autopresentarse dijo: “El inglés no es mi lengua, yo simplemente la uso”. El inglés es la lengua oficial de Jamaica, y en ella cantó y filosofó Bob Marley. Y también una lengua imperial en África del Sur, junto a las variadas lenguas ancestrales y el afrikaan. Steve Biko escribió en inglés sus notas periodísticas y su libro **I write what I like**. Anzaldúa escribió en espanglish. El asunto fue que nadie en el mundo hispánico me sugirió o me alentó a que escribiera un libro con los temas que estaba elaborando en artículos, conferencias, talleres, etc. Y el asunto era que en el área de habla, escritura y lectura hispánica el interés en el tema no enganchaba con la descolonización (nadie habla del tema), de la subalternidad (tema del área lingüística angloparlante), del orientalismo (puesto que para América Latina el asunto no era el orientalismo sino el occidentalismo, y sobre el tema publiqué en castellano y Fernando Coronil publicó también pero en inglés, a pesar de ser antropólogo venezolano y miembro del agrupamiento Modernidad/Colonialidad) y de la poscolonialidad, que había entrado en el vocabulario del Atlántico Norte después de que Francois Lyotard publicara **La condición posmoderna** en 1978. Un buen día, porque bueno fue, la editora de la Universidad de Michigan LeAnn Fields golpeó la puerta de mi oficina de la Universidad, en Ann Arbor, previa comunicación por teléfono, para conversar sobre los temas que estaba investigando. La revista de la Universidad había publicado en su revista/informe mensual **Research News** un par de semanas atrás un informe en el que destacaban las investigaciones de Sabine McCormack (religiones andinas), Rolena Adorno (Guamán Poma de Ayala), Ruth Behar (religión y brujería en el México colonial), Rebecca Scott (esclavitud colonial), Bruce Mannheim y Walter Mignolo (colonialismo, la cuestión del libro y de la escritura). Acepté el desafío. La cuestión era ahora cómo enmarcar el argumento y crear una audiencia. A poco de pensar lo que había estado haciendo surgieron tres líneas: a) el renacimiento europeo y su lado más oscuro (la expansión colonial), puesto que su lado oscuro interno eran la brujería, el paganismo y, para los humanistas del Renacimiento, el Islam y en particular el sector árabe. Y claro el



sector árabe-musulmán fue un capítulo crucial de la reconquista castellana de sus territorios y la apropiación castellana de los territorios de lo que llamaron las Indias Occidentales; b) los debates en torno al orientalismo, la subalternidad, la poscolonialidad y la descolonización. La primera frase del libro de Rolena Adorno sobre Guamán Poma de Ayala alegaba que su libro era una contribución a la descolonización de la investigación académica; c) la oportunidad de manufacturar una enunciación (ya había intervenido en este ámbito en 1991) que confrontaba e introducía un desvío (*delinking*, el desprendimiento no había entrado en el vocabulario) con las enunciaciones de la mayoría –sino de la totalidad– de los libros y artículos existentes en lenguas occidentales sobre el Renacimiento y la “conquista y colonización de América”.³⁰ Sabía yo que escribir este libro en español hubiera caído en saco roto.

Tal es así que después de publicado ocurrieron dos acontecimientos que corroboraron mi intuición. El primero fue que el interés manifiesto del Fondo de Cultura Económica en México no provenía de la lectura del libro, sino de un artículo publicado en **The New York Review of Book** en abril de 1996.³¹ Confirmé mi intuición cuando, al poco tiempo de conversar sobre el asunto en la ciudad de México, me contactaron y me informaron que planeaban traducirlo y publicarlo conjuntamente con el Colegio de México. En ese momento supe que no iba a funcionar. Y así fue. Difícilmente el Colegio de México hubiera copublicado un libro que atentaba contra los valores hispánicos que enarbola. En cuanto al Fondo, obviamente no se animó a ir adelante solo. Sería muy arriesgado, me imaginé, traducir un libro de un autor latinoamericano. Los que se venden son libros traducidos al castellano de autores alemanes, ingleses, francés y estadounidenses. Estas son las mismas razones por las cuales la publicación del libro en España hubiera sido difícil y en América Latina, si no era el Fondo, pocas alternativas quedaban para este tipo de libros. En Argentina el periodo que va entre los siglos XVI y XVIII no exalta a las editoriales, a no ser que sea un autor francés o alemán conocido que les asegure las ventas. Total, el libro fue traducido y publicado en Popayán, Colombia, zona donde se entrecruzan comunidades indígenas y afrodescendientes y existe una intelectualidad pública y universidades que acompañan las políticas de estas comunidades y confrontan la colonialidad del Estado colombiano.

En resumen, haber publicado el libro en Estados Unidos en castellano hubiera sido casi equivalente a publicarlo en inglés en Buenos Aires. Además, mi decisión de operar de esta manera

30 W. Mignolo, "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?", *Latin American Research Review*, Vol. 28, n° 3, 1993, pp. 120-134, disponible en https://www.jstor.org/stable/2503613?seq=2#metadata_info_tab_contents.

31 Anthony Grafton, "The West and the Rest", *New York Review of Books*, publicado el 10/04/1997, disponible en <https://www.nybooks.com/articles/1997/04/10/the-rest-vs-the-west/>.

estaba relacionada con los análisis de la geopolítica lingüística en relación al conocimiento. Sabíamos, y lo dije en varias partes y momentos, que durante la Guerra Fría la distribución de la labor científica y académica correspondía a la geopolítica estatal y económica.

El esquema es el siguiente: a) las sociedades occidentales del Primer Mundo son democráticas, científicas y objetivas (obvio ésta no es la opinión de gente de Zimbabwe, Uzbekistan, China o Indonesia, para poner unos ejemplos; no nombro América Latina porque presumo que la mayoría diría que tal es el caso), por lo tanto las disciplinas fuertes como la sociología y la economía se ocupan de estudiar las sociedades occidentales puesto que estas ofrecen los modelos adecuados para el resto del planeta; b) en el Segundo Mundo, el caso de la Unión Soviética, no podía objetarse su científicidad puesto que lanzó cohetes a la luna antes que Estados Unidos, pero desgraciadamente no era democrática y, por consiguiente, su conocimiento no era objetivo. Las ciencias políticas fueron las encargadas de “estudiar” la Unión Soviética. De modo que imposible pensar en la traducción de estudios académicos escritos en ruso a ninguna de las lenguas imperiales de Occidente. Y así fue. A no ser que hubiera alguna editorial independiente que emprendiera esta tarea, por ejemplo la editorial Lautaro que en los sesenta tradujo algunos autores soviéticos; c) el Tercer Mundo, según esta distribución del conocimiento *enunciada* en el Primer Mundo, sólo producía cultura. El *boom* de la novela latinoamericana de los sesenta y setenta es el ejemplo contundente de la vigencia de tal geopolítica. De modo que esperar que un autor académico latinoamericano (y en general también peninsular) sea traducido a las lenguas imperiales es sistémicamente casi imposible. Los libros académicos escritos en castellano quedan reducidos al mundo de habla hispana (y luego está la vigencia del tema para tales lectores). En tanto que escribir en inglés directamente permite intervenir en debates globales que, a través del inglés, conectan a gente de los cuatro o cinco continentes (según como se cuente). El inglés no es mi lengua, yo simplemente la uso.

Bibliografía

Amarasinghe, Udeshi, "Prof Kishore Mahbubani There Is No Need To Reinvent The Wheel", **Business Today**, publicado el 23/08/2008, disponible en <http://businesstoday.lk/article.php?article=8261>.

Doyle, Arthur Conan, **The Adventures of Sherlock Holmes** [1892], disponible en https://www.pagebypagebooks.com/Arthur_Conan_Doyle/The_Adventures_of_Sherlock_Holmes/ADVENTURE_IV_THE_BOSCOMBE_VALLEY_MYSTERY_p10.html.



Escobar, Arturo, "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano", *Tabula Rasa* n° 1, 2003, pp. 51-86, disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>.

Fruhmann, Immanuel, "On Westernization and De-Westernization", *Asia Times*, publicado el 14/05/2018, disponible en <https://asiatimes.com/2018/05/on-westernization-and-de-westernization/>.

Giuliano, Facundo (comp.), **¿Podemos pensar los no-europeos? Ética decolonial y geopolíticas del conocer**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2019.

Giuliano, Facundo y Daniel Berisso, "Educación y decolonialidad: aprender a desaprender para volver a aprender. Un diálogo geopolítico-pedagógico con Walter Mignolo.", *Revista del IICE* n° 35, 2014, disponible en <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/educacion-y-decolonialidad.pdf>.

Grafton, Anthony, "The West and the Rest", *New York Review of Books*, publicado el 10/04/1997, disponible en <https://www.nybooks.com/articles/1997/04/10/the-rest-vs-the-west/>.

Greer, Margaret G., Walter D. Mignolo, and Maurren Quilligan (comp.), **Re-reading the Black Legend. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires**, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.

Illich, Ivan, **La sociedad desescolarizada**, México, s/d, 1985, disponible en https://www.mundolibertario.org/archivos/documentos/ivnillich_la_sociedad_desescolarizada.pdf.

Latouche, Serge, **L' occidentalization du monde. Essay sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planetaire**, Paris, La Découverte/Poche, 2005 [1989].

López, Alejandro I., "Los 7 principios del zapatismo para construir un mundo donde quepan todos los mundos", *Cultura Colectiva*, publicado el 27/06/2016, disponible en <https://culturacolectiva.com/historia/los-7-principios-del-zapatismo-para-construir-un-mundo-donde-quepan-todos-los-mundos>.

Lugones, María, "Colonialidad y género", *Tabula Rasa* n° 9, 2008, pp. 73-101, disponible en <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.

Mahubani, Kishore, "Peeling away the Western veneer", *Project Scenewash News Desk*, 2008, disponible en <http://project.scenewash.org/peeling-away-the-western-veneer/>.

Mattison, Christopher, "Delinking, Decoloniality and

Dewesternization: Interview with Walter Mignolo (Part II)", *Critical Legal Thinking*, publicado el 02/05/2012, disponible en <https://criticallegalthinking.com/2012/05/02/delinking-decoloniality-dewesternization-interview-with-walter-mignolo-part-ii/>.

Mayblin, Lucy, "Modernidad/Colonialidad", *Global social theory*, disponible en <https://globalsocialtheory.org/concepts/colonialitymodernity/>.

Mignolo, Walter D., **Elementos para una teoría del texto literario**, Barcelona, Crítica, 1978.

— "El metatexto historiográfico y la historiografía india", *Modern Language Notes*, Vol. 96, n° 2, marzo de 1981, pp. 358-402.

— "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en Luis Íñigo Madrigal (coord.), **Historia de la literatura hispanoamericana. Vol. 1 (Época colonial)**, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 57-116.

— "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?", *Latin American Research Review*, Vol. 28, n° 3, 1993, pp. 120-134. Disponible en https://www.jstor.org/stable/2503613?seq=2#metadata_info_tab_contents, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", *South Atlantic Quarterly*, Vol. 101, n° 1, 2002. Disponible en <https://muse.jhu.edu/article/30745/pdf>.

— **De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial**, Quito, Abya Yala, 2011.

— **El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización** (1995), traducción de Cristóbal Gnecco, Popayán, Universidad del Cauca, 2016.

— Anibal Quijano (selección de Walter Mignolo), **Ensayos en torno a la colonialidad del poder**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2019.

s/d, "The Communal, the Museum and the End of the Contemporary: Decolonial Summer School", en **Summer School Utrecht**, 1987-2019, disponible en https://www.utrechtsummerschool.nl/courses/social-sciences/the-communal_the_museum_and_the_end_of_the_contemporary-decolonial_summer_school.

Resumen

Los ensayos críticos de Andrea Barrica y Ariel Petrucelli en torno a la colonialidad del poder, Aníbal Quijano y mi propio trabajo, me llevaron a reflexionar en torno precisamente a estos tres puntos bisagras. Las memorias y reflexiones en torno a la colonialidad del poder que anuncia el título, motivadas por puntos específicos señalados por Barrica y Petrucelli, son un momento de una pregunta constante que me hago a mi mismo y a mis estudiantes de grado. También cuando en talleres o conversatorios la deriva conversacional me lleva a este punto. La pregunta es: ¿Por qué hacemos los que hacemos? En cuanto a lo personal, ¿por qué hago lo que hago? La respuesta aquí gira en torno al momento en que el concepto de "colonialidad" entró en mi vida. No en mi profesión o en la disciplina, sino en mi vida y me condujo a entender dónde resulté ubicado en el patrón colonial de poder. De aquí que, a mis estudiantes de grado, después de presentarles el primer día el patrón colonial de poder les invito a reflexionar, primero, dónde ha sido ubicados (por género y preferencias sexuales, clase social y etnicidad racializada, lengua, nacionalidad, religión), etc. Y segundo, que presten atención donde perciben la colonialidad en sus vidas diarias y si la colonialidad les toca de alguna manera, si la sienten una vez que son conscientes de ella. Estas memorias y reflexiones giran en torno a estos asuntos.

Palabras claves: Marxismo, Decolonialidad, Colonialidad.

Abstract

The critical essays by Andrea Barrica and Ariel Petrucelli on the coloniality of power, Aníbal Quijano and my own work, led me to reflect on precisely these three hinge points. The memories and reflections on the coloniality of power announced in the title, motivated by specific points indicated by Barrica and Petrucelli, instances of a constant question that I ask myself and my undergraduate students; sometimes when in workshops or conversatorios the conversational drift brings me to this point. The question is this: Why do we do what we do? Personally, why do I do what I do? My personal answer to this question revolves around the moment when the concept of "coloniality" entered my life. Not in my profession or discipline, but in my life, which led me to understand where I was located in the colonial matrix of power. Hence, after presenting the colonial matrix of power on the first day of a graduate seminar, I invite

students to reflect during the semester on these two issues: where each of them has been located (by gender and sexual preferences, social class and racialized ethnicity, language, nationality, religion), etc. in the colonial matrix of power. And secondly, I invite them to be alert to where coloniality is showing up in their daily lives and on whether coloniality touches them in any way. These memories and reflections are about this.

Keywords: Coloniality, Eurocentricism, Delinking.

Recibido: 01/07/2020

Aceptado: 30/08/2020



Marcelo Acosta [Marcelo Manuel Benítez]. Ilustración.
En: *Vamos a Andar*, n° 11 (11/1988).

La perspectiva descolonial en la encrucijada de la crítica

Bárbara Aguer*

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres.

Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", 1991.

A modo de inicio o sobre cómo organizar la respuesta

Esta ocasión me invita a escribir desde el lugar de la réplica. Si bien la alteridad y el "decir del otro" son parte central de cualquier escrito y fuente de la escritura como práctica en sí misma, el ejercicio de la réplica implica incorporar explícitamente el recurso dialógico y la palabra ajena más allá de la frecuente y estandarizada estrategia del citado; escribir a partir de la escritura de otros es siempre un desafío en tanto nos posiciona en una "cancha ya tramada", con todas las ventajas y desventajas que eso supone. Quiero respetar el lugar propuesto en la invitación porque me resulta interesante, además de celebrable, que una revista académica estimule la crítica y el debate al interior de un mismo dossier, salvándolo del tono monocorde que suele adoptar. Por este motivo, el trabajo que sigue no tratará exclusivamente sobre mi recorrido en la perspectiva descolonial ni sobre las discusiones o debates que me resulten más provocativos, tampoco supondrá una somera introducción a

la perspectiva en cuestión. Más bien, habrá de centrarse en aquello que ha motivado y organizado las intervenciones de Ariel Petrucelli y Andrea Barriga, dos intervenciones profundamente críticas desde experiencias distintas: la primera desde un "afuera" teórico respecto a su objeto de crítica –si bien nos cuenta que viene leyendo textos descoloniales desde 2006–; la segunda desde la experiencia de quién ha recorrido con "entusiasmo" una perspectiva teórica y se ha "desencantado" de ella, siguiendo las palabras de la autora. El ejercicio de la réplica hace de las páginas que siguen un texto marcadamente heterónimo, haré el intento de reconstruir lo más posible las observaciones con las que dialoga, pero, así y todo, su autonomía será siempre relativa.

Antes de comenzar me veo en la necesidad de diferenciar el objeto del propósito de la intervención: si bien el objeto serán las críticas, el propósito del trabajo no es salvar una perspectiva que viene siendo nutrida y apropiada por intelectuales y activistas de diversas procedencias, ni convencer a aquellas y aquellos en quienes no resuena; antes bien, el esfuerzo estará dirigido a recuperar los cuestionamientos –considerando la carga de autoridad académica, epistemológica y política de quienes las realizan– como excusa y motivo para repensar los límites y alcances de esta perspectiva, que es opción, a más de dos décadas de su emergencia. Para lo cual, dedicaré una primera parte del trabajo a reconstruir someramente el contexto de emergencia y enunciación de la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, atendiendo especialmente a aquellas dimensiones teóricas que se vinculan con las críticas presentadas

* Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de San Martín, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. <https://orcid.org/0000-0003-0735-6862>. Los términos decolonial o descolonial remiten a la misma propuesta teórica, la cual admite ambas anotaciones. Como señala Alejandro de Oto, "en las publicaciones argentinas ha prevalecido el uso de 'descolonial' mientras que en el resto lo usual es encontrar el galicismo 'decolonial'". Alejandro de Oto "Pensamiento descolonial/decolonial" en *Diccionario de pensamiento alternativo II*, Buenos Aires, Biblos y UNLA.

en ambos artículos. En un segundo momento, me centraré en algunas de las críticas puntuales presentadas en ellos. A partir de un atrevido intento de sistematización, me parece advertir que las críticas pueden nuclearse en cinco puntos orientados a dimensiones centrales de la perspectiva:

- el patrón de poder moderno/colonial;
- la caracterización histórica de la modernidad;
- la definición de *episteme eurocentrada* y *retórica de la modernidad*;
- el uso histórico de la idea de raza;
- la programática descolonial de desprendimiento.

Al recorrer y sistematizar las críticas se me presentaron dos tipos de objeciones en función de su consistencia: algunos de los cuestionamientos parecen ser el resultado de alguna forma de *tergiversación*, de explicación errónea o forzada de algunos postulados de la perspectiva; dando por descartado que puedan ser tergiversaciones intencionales, las mismas han de deberse a la falta de lectura de textos fundamentales, a la equívocidad misma de algunos textos descoloniales o al hecho de asumir como mera jerga conceptos centrales. Otros cuestionamientos de los artículos presentan críticas valiosas a los desarrollos teóricos descoloniales, señalando *inconsistencias* o *imprecisiones* –aunque buena parte de ellos ya han sido motivo de discusión, decantando en reformulaciones o aclaraciones al interior de la perspectiva–.

Para facilitar el carácter dialógico, en lo que sigue este artículo se centrará en los ejes mencionados para, a partir de ellos, reconstruir algunos de los postulados básicos de la perspectiva. Esta estrategia conspira contra la fluidez del registro ensayístico, pero aporta en sistematicidad y claridad, necesarias y exigibles a cualquier respuesta.

Contexto de emergencia y de enunciación de la teoría de la colonialidad del poder

Las primeras apariciones del término "colonialidad" las hallamos en intervenciones de Quijano de finales de la década del ochenta y principios de los noventa, en un contexto de fuertes transformaciones tanto dentro de la geopolítica mundial como de la geopolítica del conocimiento.¹ En un acercamiento superficial a estas transformaciones se hace evidente el cuestionamiento al marxismo que arremetía en esas décadas, embestida que encontraba un hito histórico en 1989 con la caída del Muro de

1 Cfr. Anibal Quijano *Modernidad, identidad y utopía e América Latina*, Lima, Ediciones sociedad y política, 1988; "Colonialidad y modernidad/ racionalidad", en *Perú indígena*, Vol. 13, n° 29, 1991, pp. 11-20; "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. Entrevista de Nora Velarde", en *ILLA* n° 10, enero de 1991, pp. 42-57.

Berlín como correlato de la consolidación de un mundo unipolar en torno al proyecto (neo)liberal. Contexto en el que se renueva cierta gramática para pensar los procesos sociales tanto en el campo académico como en el político-social: el ideal de igualdad liberal se impondría sobre las explicaciones materialistas, con centro en la diferencia de clase y la demanda de redistribución, haciendo surgir una nueva gramática social de fuerte connotación culturalista que pareció hallar en las nociones de diferencia cultural, etnicidad y reconocimiento una base conceptual para explicar la desigualdad y organizar las reivindicaciones políticas.² En América Latina los, aún resonantes, años de dictaduras cívico-militares, las nuevas condiciones de un capitalismo financiero que implicaría la pérdida de valor de la mano de obra y alimentaría el desempleo estructural, llevaron a los movimientos populares y sociales a encontrar otras formas de articular el campo de sus reivindicaciones e identidades políticas, desasociándolas de las identidades político-partidarias de los Estados nación y subsumiendo las de clase.³ A nivel local la teoría de Quijano surge al calor de los enfrentamientos entre el fujimorismo y el Partido Comunista del Perú, conocido como Sendero Luminoso.

Es posible leer marcas de este contexto político-intelectual en las primeras teorizaciones en torno a la colonialidad. Influenciado por su recorrido en la teoría de la dependencia y en el marxismo marioleuano, Quijano recogió la tradición de la filosofía y sociología de la liberación, y propuso una teoría de la colonialidad del poder que pretende mostrar que ni *la diferencia de clase social* (de tradición marxiana, que augura la resolución de las relaciones de explotación en la dimensión económica, estructural) ni *la diferencia cultural* (de tradición liberal, que augura la resolución de la desigualdad en la educación y la formación organizada bajo el ideal meritocrático) pueden dar cuenta del diferencial en las relaciones de poder que conforman los ámbitos de existencia social en la modernidad/colonialidad. Ambas diferencias quedarán subsumidas en la noción de *diferencia colonial* que articula su concepción de la colonialidad del poder.

¿Qué aporta, explica o aclara la categoría de colonialidad? Es una pregunta que recorrerá el resto del trabajo. Pero para ir introduciendo algunas especificidades de su contexto de enunciación, conviene adelantar que esta teoría de la colonialidad del poder, por un lado, frente a la noción de clase social propone la de clasificación social, desplazamiento con el que busca

2 En ese contexto vemos emerger un buen número de corrientes de debate heterogéneas que alimentan de manera crítica este giro culturalista como los "estudios de la subalternidad", "estudios postcoloniales", "estudios culturales", "el multiculturalismo", "la filosofía intercultural". Es, en parte, de esta centralidad culturalista que buscará separarse la teoría de la colonialidad del poder de Quijano.

3 Nuevas formas de agrupación que podemos encontrar expresadas en el movimiento zapatista, el avance del Movimiento de los Sin Tierra, los movimientos de los pueblos originarios en Bolivia y Ecuador y los movimientos piqueteros y las copas de leche en Argentina.



cortar la connotación naturalista y positivista que mantiene la noción de clase en su genealogía; mostrar que las diferencias que articula la categoría de clase (como "proletariado", "lumpen proletariado" y "burguesía") no son suficientes para dar cuenta de la complejidad de las diferencias, relaciones de poder y experiencias en América Latina; y recuperar formas de existencia y de explotación del trabajo olvidadas en las tematizaciones del materialismo histórico (corriente marxista con la que discute), vinculadas a la experiencia acumulada durante siglos de colonialidad. "Clasificación social" entonces pretende mostrar tanto la agencia e historicidad que subyace a la producción de las diferencias como la multiplicidad e interseccionalidad de esas diferencias ya no reducidas al plano económico; recordando que la clasificación social desde el siglo XVI está articulada en una trama heterárquica atravesada, además de por la clase y la relación género/sexo, por la clasificación étnica/racial que supone la *diferencia colonial*.⁴ Además, Quijano advierte que la exaltación de la diferencia cultural encubre la *diferencia colonial*: este concepto pretende explicar la diferencia que se inicia con la relación colonizador/colonizado (que decanta en la de blanco/no blanco), diferencia jerárquica que no es mera demarcación como supone la noción inocente de diferencia cultural. La idea de colonialidad se forja en estos dos desplazamientos pretendiendo capturar una tecnología de dominación histórica muy específica, que surge durante el colonialismo del siglo XVI y pervive al finalizar la administración colonial; una tecnología de dominación que articula capitalismo y racismo, como veremos.⁵

Por otro lado, lo que denominamos actualmente perspectiva descolonial emerge a finales de la década de los '90 como efecto de los intercambios y discusiones de académicxs e intelectuales de Latinoamérica y Estados Unidos en torno a la teoría de la colonialidad del poder. Estos intercambios, en un comienzo circunscriptos al ámbito académico, forjaron lo que fue la red modernidad/colonialidad/decolonialidad en torno al programa de investigación modernidad/colonialidad/decolonialidad. Red que fueron integrando desde 1996 el mismo Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Sainjinés, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Sylvia Wynter, Enrique Dussel, entre otros y cuyo trabajo puede verse en numerosas publicaciones colectivas.⁶ Esa red se mantuvo en actividad al menos por una década para luego desmembrarse por la suma de diferencias políticas y teóricas

entre sus integrantes.⁷ Sin embargo, la mayoría de quienes la conformaron continúan aportando desde desarrollos críticos y programáticos, estudios históricos, antropológicos, pedagógicos, de género, para ampliar y complejizar la perspectiva descolonial que, en las últimas dos décadas, es reconocida como una de las corrientes con mayor impacto y resonancia en las ciencias sociales y humanidades. Impacto que se constata dentro pero también fuera de América en el copioso trabajo de colectivos, grupos de discusión y praxis territorial; y en instancias de intercambio académicas que van desde congresos dedicados exclusivamente a estas problemáticas hasta programas de posgrados.

Con esto quiero remarcar que no me parece acertado identificar sin más aclaraciones la teoría de la colonialidad del poder de Quijano y la red modernidad/colonialidad/decolonialidad que se nucleó en torno a ella con la heterogénea perspectiva descolonial vigente y en crecimiento. Es importante recordar que la perspectiva descolonial se ha expandido y complejizado a partir de los cuestionamientos y reapropiaciones que intelectuales, académicxs y activistas han realizado sobre la teoría de la colonialidad del poder de Quijano.⁸ Es decir, es una corriente heterogénea de pensamiento que pulsa desde el gesto crítico de volver permanentemente sobre sí. Si bien las críticas internas no son el objeto de este artículo, no quería dejar de señalar que la dinámica crítica y dialógica que motoriza las producciones de quienes se acercan a la perspectiva hace que la misma no pueda ser tomada como un todo homogéneo, obligándonos a precisar y situar dialógicamente cada problema para evitar la falacia de la composición. Así como las críticas internas, que sirven para mantener en movimiento la perspectiva, las externas, como las de Barriga y Petruccelli, resultan igual de atendibles y serán en las que nos centraremos de aquí en adelante.

Revisitando las críticas al patrón de poder moderno/colonial

Es conveniente comenzar por el cuestionamiento de Petruccelli a la especificidad o consistencia de la tematización del patrón de poder moderno colonial, núcleo de la teoría de la colonialidad del poder y de la analítica que nutre la perspectiva descolonial. En el apartado "Etnicidad y colonialidad" Petruccelli se pregunta: "en qué consiste exactamente ese 'patrón colonial' de poder del que nos habla Quijano. Porque si se lo define genéricamente ('relaciones de poder en las que la raza, el color o la etnicidad

4 A. Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social" [2000], en **Ensayos sobre la colonialidad del poder**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2019, pp. 151-200.

5 A. Quijano "Colonialidad del poder, globalización y democracia en América latina" [2000], *op. cit.*, pp. 377-430.

6 Arturo Escobar, "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", en: **Tabula Rasa** n° 1, pp. 51-86, enero-diciembre de 2003. P. 54; Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), "Introducción" en **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 13-20

7 Cfr. Santiago Castro-Gómez, **El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno**, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019, pp. 7-10

8 Iré señalando algunas de las críticas realizadas a la teoría de la colonialidad del poder desde el interior de la perspectiva descolonial, con sus respectivas referencias bibliográficas, en las notas al pie a lo largo del trabajo.

son fundamentales⁹) esa matriz es muy anterior al siglo XVI". Veamos con algo más de detalle los términos en los que Quijano caracteriza ese patrón, al que le dedica, más que definiciones genéricas, buena parte de su obra.

En los desarrollos que presenta en la década del noventa, Quijano precisa analíticamente su teoría del poder. Entiende que "el poder" no es algo sustantivo (un qué que se tiene o se pierde), sino que se expresa como una malla o entramado de relaciones, tanto de dominación/explotación y conflicto como de seducción.⁹ Estas relaciones de poder se orientan a la disputa por el control de lo que denomina "ámbitos básicos que adopta cualquier forma de existencia social":¹⁰ el sexo y sus recursos y productos; el trabajo, sus recursos y productos; la subjetividad e intersubjetividad, sus recursos y productos; la autoridad colectiva, sus recursos y productos; y la "naturaleza", sus recursos y productos. La teoría del poder de Quijano entiende que los ámbitos de existencia social (múltiples, heterogéneos y heterárquicos) se ven articulados entre sí por una serie de ejes que emergen y varían históricamente, organizando la totalidad-histórico-social.¹¹ Pero la indagación que ocupa toda su obra no es la de una analítica abstracta y general del poder, sino la forma histórica (contingente) y las determinaciones específicas que

asume el actual patrón poder y sus ejes, al que caracteriza como "patrón de poder moderno/colonial" (capitalista, eurocéntrico y patriarcal, agregará en los últimos años): un patrón específico, el primero en la historia de la humanidad que alcanzó algo más que la configuración de los ámbitos de existencia social de un sistema regional o interregional para volverse un patrón de poder de alcance mundial. El carácter de mundialidad es una de las especificidades del patrón de poder moderno/colonial que comienza a configurarse con la dominación de la ruta atlántica y colonización de lo que hoy conocemos como el continente americano, uniendo por primera vez las principales rutas hasta entonces existentes de tráfico comercial, cultural, de cuerpos, memorias e historias.

En este sentido, la importancia histórica que la teoría de la colonialidad del poder le asigna a la colonización de América y al sistema de clasificación social que surge en ese contexto, no tiene que ver con un etnocentrismo invertido ni con una ontologización de la región, sino que es resultado de intentar comprender este proceso de conformación del primer sistema-mundo y la estructuración de capitalismo como economía mundial. Esto se ve bien en el artículo que escriben en conjunto Quijano y Wallerstein, que comienza recuperando una cita de este último:

Para el establecimiento de tal economía mundo capitalista fueron necesarias tres cosas: una expansión del volumen geográfico del mundo en cuestión; el desarrollo de variados métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas; y la creación de aparatos de Estado del centro de esta economía mundo capitalista.¹²

La colonización de las, entonces, Indias Occidentales y de la ruta atlántica permitió que sucedieran al menos dos de las tres cosas que Wallerstein identifica como fundamentales para la hegemonía del capital y la conformación del primer sistema-mundo. Hasta aquí Quijano podría coincidir en parte con la observación realizada por Petrucci respecto de que la diferencia del colonialismo europeo reside en su "escala". Pero esta dimensión cuantitativa se trama en diferencias cualitativas.

Con la colonización de América se produce un nuevo sistema de explotación del trabajo que consiste en la articulación de todas las formas hasta entonces conocidas (esclavitud, servidumbre, reciprocidad, pequeña producción mercantil y salario) en una única producción de mercaderías en torno a la hegemonía de la relación capital/salario en el horizonte del emergente mercado mundial. En la descripción de este eje, que se articula en la noción general

9 A. Quijano "Colonialidad y modernidad/razionalidad", *op. cit.*, p. 13.

10 Esta tematización no estuvo exenta de críticas. Me interesa destacar la de María Lugones, quien, recuperando los planteos de los feminismos chicanos y de color, llamó la atención sobre la total ausencia de perspectiva de género en la teoría de la colonialidad del poder de Quijano: critica la biologización del ámbito de existencia social caracterizado como "el sexo, sus recursos y productos"; el binarismo sexual y la heteronormatividad supuestos en este planteo e indaga sobre el estatuto y las características del patriarcado en América antes de la colonización. *Cfr.*, María Lugones "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial", en W. Mignolo (comp.), **Género y descolonialidad**. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

11 Quijano busca separarse de lo que va a describir como la concepción eurocéntrica, totalitaria, cerrada de totalidad moderna –presente incluso en el estructural funcionalismo y su comprensión orgánica o sistémica de la totalidad, con todos los problemas que eso implica para pensar el cambio histórico-social-. Pero también se separa de las posiciones que critican esa concepción, como el postestructuralismo y su afluente posmoderno (en el que lee la renovación de un empirismo atomista) –que caen en la diseminación, fragmentación del sentido y el sujeto–. Ambas perspectivas dialogan (en un caso para afirmar y en otro para criticar) con el paradigma de la totalidad, de acuerdo al cual el todo y las partes de la totalidad corresponden a una misma lógica. Quijano no abandona, pero sí reformula la noción de totalidad como histórica social: su concepto de totalidad supone una revisión de la relación parte-todo; implica múltiples elementos históricamente heterogéneos, provenientes de distintas lógicas, diversas historias locales cuyas relaciones son discontinuas, conflictivas e inconsistentes por momentos. La relación parte-todo entonces no es cerrada ni homogénea, es comprendida como un campo estructurado históricamente por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social, como partes estructuradas con elementos provenientes de historias heterogéneas. En este sentido, su perspectiva advierte la existencia de coetaneidades históricas. Lo que articula e inhibe tanto la dispersión como la inconmensurabilidad son los ejes que surgen también históricamente estructurando el campo social. Esta heterogeneidad y multiplicidad hace que el cambio social no pueda ser pensado de modo unilineal, unidireccional, como la transformación de una estructura total en otra totalidad homogénea equivalente. *Cfr.* A. Quijano (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", *op.cit.*, pp. 151-201.

12 Anibal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992), "La americanidad como concepto y el lugar de las Américas en el sistema-mundo moderno", en A. Quijano (selección Quintero Palermo), **Textos de fundación**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014, p. 70.

de capitalismo, Quijano –influido por el anti-evolucionismo de Mariátegui y su noción de heterogeneidad histórico-estructural– presenta una de sus críticas al materialismo histórico: frente a la concepción evolucionista de la historia, que considera que América ha de pasar por las mismas etapas económicas que había transitado Europa, muestra que bajo ningún punto de vista la persistencia de modos de explotación del trabajo vinculados a experiencias precapitalistas o feudales (la servidumbre o la esclavitud, la encomienda, la mita, la reciprocidad) da cuenta del carácter prehistórico o precapitalista de América, sino que todas esas formas fueron y son necesarias en su coexistencia para la amplificación y sostenimiento del capitalismo a nivel global. Esta articulación de las distintas formas de explotación del trabajo en América es una de las marcas de la heterogeneidad histórico-estructural del patrón de poder: fue necesario que todas estas formas provenientes de distintas historias locales se articularan al servicio del capital para que emergiera el capitalismo a nivel sistémico.

A su vez, la colonización requirió de la invención de identidades históricas para lo que se sirvió de una nueva tecnología de clasificación social que pretendió codificar la diferencia entre colonizadores y colonizados. Esta clasificación social operó por medio de una serie de procesos que pueden ser descriptos en términos generales como (a) la destrucción de los modos previos de elaboración simbólica identitaria de los grupos sociales que habitaban América –el ocultamiento de su alteridad– y (b) la invención de nuevas identidades históricas tendientes a homologar a grupos diversos y ubicarlos en un escalón específico en la jerarquía ontológica de la humanidad y la administración de la vida colonial. La identidad castiza, la india, la mestiza y la negra, entre otras, integraron un complejo sistema de clasificación de la sociedad desde la colonia temprana.

El enlace de estos dos procesos, explotación capitalista y clasificación etno/racial, caracteriza el surgimiento de esta tecnología específica de dominación durante el siglo XVI que es la que pretende capturar la categoría de colonialidad del poder. En palabras de Quijano:

la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron calificadas como "raciales", "étnicas", "antropológicas" o "nacionales", según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. [...] En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las "razas", de las "etnias" o de las "naciones" en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de

América en adelante.¹³

La tecnología que articula *explotación capitalista del trabajo con clasificación social* en términos etno/raciales a escala mundial, es la que caracteriza la especificidad cualitativa del patrón de poder moderno/colonial. La colonialidad como tecnología específica, "emancipada" de su estructura colonial, se desprende de los mecanismos directos de opresión, pero para eso requiere de la naturalización de las jerarquías y sistemas de clasificación producidas por una etno-clase y geo-cultura particular (como si se pronunciara desde el universal), naturalización solo posible, como veremos, sobre la base de la consolidación del eurocentrismo en materia de conocimiento.¹⁴

La caracterización histórica de la modernidad

Una de las principales tesis de la teoría de la colonialidad del poder de Quijano es la que afirma que el surgimiento de la modernidad tiene lugar con la emergencia de la colonialidad como patrón de poder y es inescindible de ella. Esta afirmación supone visibilizar las deudas que la modernidad mantiene con el colonialismo (como condición histórica de posibilidad) colocando en sus inicios el proceso de colonización de América durante el siglo XVI. Barriga atiende a esta afirmación y en el apartado "Continuación del desencanto" critica lo que entiende, por un lado, como la identificación de la modernidad con lo europeo y, por otro, cierta incoherencia en el recorte histórico en la obra de Quijano, quien, en palabras de la autora, por momentos ubica el inicio de la modernidad en el siglo XV/XVI y por otros

13 A. Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *op. cit.*, p. 12

14 En este punto me resulta interesante traer dos críticas distintas que se han hecho a la noción de "colonialidad" desde el interior de la perspectiva descolonial. Una de ellas se vincula a las deudas que esta noción mantiene con otras tradiciones de pensamiento crítico: Ramón Grosfoguel elabora un minucioso trabajo de investigación en torno a la influencia de lo que se ha dado en llamar la corriente del marxismo negro en la teoría de Quijano. Su trabajo interesante, serio e importante en términos epistemológicos, pero también ético-políticos, decanta en la crítica a Quijano de racismo epistemológico por suponer que, conociendo estas fuentes, el sociólogo peruano decide no mencionarlas (si bien entiendo que citar es político, encuentro esta crítica un tanto desmesurada, cuando no oportunista). Cfr. Ramón Grosfoguel, "¿Negros marxistas o marxismos negros?: Una mirada decolonial" en *Tabula Rasa* n.º 28, 2018, pp. 367-385. La segunda tiene que ver con una reformulación sustantiva de la noción de colonialidad: Santiago Castro-Gómez cuestiona la definición de la colonialidad como un patrón de poder que sobredetermina la organización del trabajo a nivel mundial sobre la base de una clasificación social, por considerar que esta definición sostiene una perspectiva macro-sociológica. En su lugar, propone una perspectiva genealógica, que asume la colonialidad como un conjunto de técnicas singulares que tienden a reforzar el dispositivo de blanqueamiento y un comportamiento específico en el espacio público (como "patrones" y "clientes"). Cfr. Santiago Castro-Gómez, "Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia", en Hilderman Cardona Rodas y Zandra Pedraza Gomez (comp.), *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*, Medellín, Ediciones Uniandes, 2014, p. 94.

en el XVII/XVIII.

Evidentemente, el fenómeno y los procesos implicados en la colonización de América por parte de la Península Ibérica no forman parte de las narraciones sobre el comienzo de la modernidad en las grandes filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX que hicieron suya la escritura de la historia universal heleno-eurocentrada. Pero esta omisión se percibe incluso en filósofos contemporáneos como Jürgen Habermas y Charles Taylor, en la teorización del sistema-marco moderno de Stephen Toulmin e incluso en Michel Foucault.¹⁵ Posturas teóricas diversas que comparten el presupuesto (de base ilustrado) según el cual la emergencia de la modernidad sería un proceso intraeuropeo, explicable en función de eventos al interior del devenir de esa identidad geo-histórica, que luego se exportaría al resto del mundo. La insistencia, devenida tendencia, a eurocentrar el relato de configuración de la modernidad que se registra en autores tan disímiles es resultado de los supuestos epistémicos sobre los que han elaborado sus teorías, en las que parece prevalecer lo que el antropólogo Johannes Fabian ha llamado el principio de negación de la contemporaneidad.¹⁶ En este concepto provinciano, eurocentrado, de modernidad –incluso en el caso de quienes vuelven sobre ella para criticarla–, ésta es comprendida como el proceso de emancipación del oscurantismo medieval; los fenómenos históricos que explican este *devenir modernos* suelen incluir la caída del "antiguo régimen" y la ilustración alemana, la revolución francesa y, más tarde, la revolución industrial con sede en Inglaterra. En algunos casos, van hasta el renacimiento forzando un poco la cronología, pero no la geopolítica.

He allí el punto: cualquier cronología supone una determinada geopolítica y de eso intenta hacerse cargo la teoría de la colonialidad del poder al revisitar las condiciones de emergencia de la modernidad. Esta operación supondrá un giro metodológico en términos de perspectiva historiográfica para el que Quijano pone a dialogar su trabajo con el del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel y con la teoría de sistema-mundo de Wallerstein. Sirviéndose epistemológicamente de Braudel y Prigogine, Wallerstein produce un desplazamiento teórico respecto a los términos que organizaron el debate entre nomología e ideografía, estructura y agencia, sincronía y diacronía; ofrece un método que oficia de vía media entre las generalizaciones

15 Jürgen Habermas, **El discurso filosófico de la modernidad**, Madrid, Taurus, 1989, "La modernidad: Un proyecto incompleto", en Hal Foster, **La posmodernidad**. México, Kairós, 1980; Charles Taylor, **Las fuentes del yo**, Barcelona, Paidós, 1996; Stephen Toulmin, **Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad**, Barcelona, Península, 1990; Michel Foucault (1966), **Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas**, México, Siglo XXI, 2010.

16 Cfr. Johannes Fabian, **Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object**, New York, Columbia University Press, 1983. Este es un principio de corte epistemológico con severas derivas ético-políticas. Intenta expresar una experiencia compleja (pero habitual) de acuerdo a la cual el Otro es reconocido en su coexistencia pero negado en su contemporaneidad.

transhistóricas y las narraciones particularistas reeditando la unidad de análisis histórica (ya no centrada en Estados o centros y periferias, sino en el sistema-mundo) desde la redefinición de los elementos que componen un sistema histórico: (a) la relación entre lógica y forma y (b) la historia de coexistencia de formas. De este modo, modifica las políticas epistémicas para los estudios históricos. Desde esas torsiones complejiza la teoría de la dependencia y elabora su teoría del sistema-mundo.¹⁷ Dussel, aplicando su método analéctico al análisis de sistema-mundo wallersteiniano, reconstruye la historia mundial (que se distancia de cualquier tipo de historia universal) indagando los distintos sistemas interregionales y el primer sistema-mundo en perspectiva ética, económica y política, recuperando los itinerarios de las alteridades negadas, desde lo que denomina una perspectiva transmoderna.¹⁸ Retomando elementos de ambas teorías, Quijano plantea la existencia de una matriz de larga duración (el ya mentado patrón de poder moderno/colonial) que nos permitiría encontrar en la experiencia histórica inaugurada en 1492 con la expansión de la Península Ibérica los inicios de la modernidad. Luego de sus revisiones a la teoría wallersteiniana, Quijano y Dussel prefieren referirse al sistema-mundo "moderno/colonial" y proponer un segundo concepto de modernidad, planetario o mundial.¹⁹ Desde la perspectiva que forja este segundo concepto de modernidad, el colonialismo y la colonialidad no son un efecto no deseado del proceso de consolidación de la modernidad tampoco una experiencia previa producto de algún residuo "irracional" de oscurantismo medieval; el colonialismo y la colonialidad (como tecnología específica en la producción de exterioridad/subalternidad respecto de la identidad colonizadora) son condición necesaria, constitutiva, de la modernidad. Es sólo sobre la base de producción de exterioridades al sistema interregional imperante hasta el siglo XV con centro en el Mediterráneo que, la aún no, Europa logra iniciar el proceso de centralidad global en el emergente primer sistema-mundo. Por eso la perspectiva decolonial hace permanente referencia al fenómeno modernidad/colonialidad como una unidad heterogénea.

De aquí se desprende que América no es "introducida" a la modernidad ni al capitalismo, sino que su colonización ha sido históricamente condición de posibilidad para la conformación de la experiencia moderna y la estructuración sistémica del capital. En este sentido, en clara oposición –y no mera diferencia– de lo que sugiere la lectura realizada por Barriga, la intención de la

17 Cfr. Immanuel Wallerstein, **The modern world-system**, 3 vol., New York, Academic Press, 1974, 1989 y 2011, "El espacio/tiempo como base del conocimiento", en **Análisis político** 32, 1997, pp. 3-15; íbid, "Tiempo y duración: el tercio no excluido o reflexiones sobre Braudel y Prigogine", **Capitalismo histórico y Movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo**, Madrid, AKAL, 2004, pp. 134-161.

18 Enrique Dussel, **Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión**, Madrid, Trotta, 1998, pp. 63-64.

19 Cfr. Enrique Dussel, op. cit., y A. Quijano, "Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina", op. cit.

teoría de la colonialidad del poder y de la perspectiva descolonial es "des-identificar" la modernidad de "lo europeo". La modernidad encuentra su centro en Europa, pero no identifica su límite en lo europeo, sino que es un proceso mundial, planetario, por lo que tal vez convendría hablar incluso de modernidades.

Este segundo concepto planetario de modernidad permite demarcar lo que denominan una "primera modernidad", que cifraría el eurocentramiento del patrón de poder y comienzo histórico en la conformación de ese sistema-mundo moderno/colonial en el siglo XV/XVI (de gestión hispano-lusitana), de una "segunda modernidad", que referiría a la formulación del nuevo paradigma moderno o racionalidad eurocentrada a partir del siglo XVIII. La primera modernidad estaría caracterizada por el desplazamiento del centro interregional del Mediterráneo al Atlántico, resultado de la expansión de la Península Ibérica. Proceso que fue acompañado por una serie de epistemicidios como efecto de la expulsión de judíos y musulmanes y su conversión por medio de la encomienda, la institucionalización de la "caza de brujas" en la Inquisición, la migración forzada de fuerza de trabajo del África en la conformación del primer sistema atlántico y el desmembramiento y desterritorialización de saberes, la colonización de los pueblos de la actual América y la represión de las formas de producción y circulación de sus saberes. En la segunda modernidad se consolidaría el paradigma eurocéntrico caracterizado por los Estados nación, la propiedad privada y la libertad de contrato –para varones blancos, ciudadanos–, la emergencia del "sujeto" o "subjetividad" y el problema de la representación a nivel político, ontológico y epistemológico y la objetivación del mundo natural desde las teorías mecanicistas, entre otros rasgo que forman un paradigma que es producto de casi dos siglos de modernidad/colonialidad y no su comienzo.

En síntesis, el concepto mundial o planetario de modernidad ubica sus inicios en el siglo XV/XVI evidenciando la codependencia del fenómeno modernidad/colonialidad y demarca una primera de una segunda modernidad cuestionando la falacia reduccionista que se construye a partir de la *diferencia colonial* e imperial que borra a América, pero también a la Península Ibérica, de las narraciones eurocentradas del origen de la modernidad. Sospecho que ha de ser el olvido o banalización de la operación que se encuentra a la base de la demarcación entre "primera" y "segunda" modernidad la que sustenta la crítica de Barriga.²⁰

20 En la perspectiva descolonial hay quienes advierten que a la base de esta noción de modernidad podría encontrarse un concepto hiperrealista de modernidad. Cfr. Eduardo Restrepo y Axel Rojas, **Inflexión decolonial. Pensamiento crítico desde América Latina**, Popayán, Editorial de la Universidad del Cauca, 2010, pp. 204-210.

La episteme eurocentrada y la "retórica de la modernidad"

Ambos trabajos críticos señalan que la perspectiva descolonial otorga una exagerada centralidad a la dimensión epistémica, acompañada por una falta de claridad de la noción de episteme eurocentrada o moderna. Señala Barriga en el apartado "La episteme eurocentrada": "Una y otra vez, Quijano mantiene la idea de una episteme europea, que tiene supuestos en común, y que se empezaría a conformar en el siglo XV y se mantendría reformulándose, pero sin cambiar sus principales características, hasta la actualidad." Luego de varios argumentos concluye en el apartado siguiente: "Quijano nunca termina de explicitar qué es lo que concibe como episteme o epistémico". Deberemos sortear dos tergiversaciones presentes en la crítica para poder llegar a aprovecharla.

Una primera tergiversación se asocia a la noción de episteme: hay que recorrer prácticamente toda la obra de Quijano,²¹ desde sus textos tempranos hasta sus últimos desarrollos en torno a la colonialidad del poder, ir línea por línea y con mucha atención por las más de mil quinientas páginas que componen sus artículos centrales –e incluir algunos periféricos–, para encontrar en un solo artículo y solo dos veces mencionada la palabra "episteme".²² Quijano no desarrolla ni explica ni clarifica la noción de "episteme eurocentrada", como bien observa Barriga, por la simple razón de que es una noción que no forma parte de las categorías que integran su teoría. Tal vez el motivo de la ausencia sea generacional: Quijano no estuvo influenciado por el posestructuralismo francés en general o por Foucault en particular, ni por los intercambios con intelectuales de la teoría poscolonial –como sí han estado otros integrantes de la perspectiva–. Tal vez el motivo sea que le resultaba una noción oscura o inútil, pero no podremos saberlo porque no la usó.

Una segunda tergiversación se produce en la confusión entre "europeo" y "eurocentrado". Esta tergiversación puede estar fundada incluso en algunos textos del mismo Quijano que intercambia los términos suponiendo que ya lo ha aclarado, por eso conviene explicitarlo: ni la teoría de la colonialidad ni la perspectiva descolonial presumen que toda práctica, institución o pensar producido en Europa sea necesariamente eurocéntrico. Que se sostenga que el pensamiento hegemónico en Europa haya

21 Me refiero a la más de media centena de trabajos que forjó los distintos momentos de su obra. No cito uno por uno por una cuestión de espacio, pero al menos 35 de esas intervenciones son de facilísimo acceso gracias a dos compilaciones: Aníbal Quijano (selección de Danilo Assis Clímaco), **Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**, Buenos Aires, Clacso, 2014 y Aníbal Quijano (selección de Walter Mignolo), **Ensayos sobre la colonialidad del poder**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2019.

22 A. Quijano (2010), "América Latina. Hacia un nuevo sentido histórico", en **Ensayos...**, *op. cit.*, pp. 319-320.

sido aquel que permitiera reforzar el eurocentrismo no quiere decir que se esté sosteniendo que haya sido el único existente, como bien refleja la siguiente cita sobre el eurocentrismo:

no se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otras palabras, no se refiere a todos los modos de conocimiento de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos tanto en Europa como en el resto del mundo.²³

Señaladas ambas tergiversaciones, hagamos un esfuerzo y vayamos a lo que sí dice el sociólogo peruano para forzar un poco los alcances de la crítica. Quijano construye la categoría de "racionalidad eurocentrada" o "eurocentrismo" e incluso la (más equívoca) de "racionalidad moderna" para hacer referencia a los mecanismos tendientes a naturalizar la *diferencia colonial*, la operatoria de la colonialidad del poder en el plano de la intersubjetividad.

De acuerdo a su teoría, la experiencia de centralidad mundial de Europa, o eurocentramiento del primer patrón mundial de poder durante la primera modernidad decanta en la *racionalidad eurocentrada* como perspectiva de conocimiento, que es sistematizada durante el siglo XVII/XVIII, asociada a la emergencia de la burguesía y de las necesidades de administración del patrón de poder moderno/colonial. Esta perspectiva de conocimiento no puede reducirse, sin embargo, a la referencia geográfica o biográfica de quienes piensan en Europa, tampoco puede ser explicada como un mero etnocentrismo, como sugiere Petruccelli, aunque contiene un componente etnocéntrico. En palabras de Quijano:

el éxito de Europa Occidental en convertirse en el centro del moderno sistema-mundo, según la apta formulación de Wallerstein, desarrolló en los europeos un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia, el etnocentrismo. Pero en el caso europeo ese rasgo tenía un fundamento y una justificación peculiar: la clasificación racial de la población del mundo después de América. La asociación entre ambos fenómenos, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal, ayuda a explicar por qué los europeos del mundo fueron llevados a sentirse no solo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino naturalmente superiores.²⁴

Define el eurocentrismo como un tipo singular de etnocentrismo que confunde e identifica su centralidad concreta en el sistema-mundo con la universalidad abstracta implicada en la clasificación. Así, esta forma específica de producción de conocimiento, parece estar orientada a la naturalización de la – ya por entonces consolidada– hegemonía europea en la gestión del sistema-mundo.

Cuando Quijano tiene que definir las especificidades de esta forma de producción de conocimiento nos remite centralmente a dos mitos: al mito del *evolucionismo* (del que encuentra versiones en el iusnaturalismo, en el pensamiento de la ilustración kantiana y en la filosofía de la historia hegeliana pero también en el materialismo histórico) y al mito del *dualismo* (sistematizado fundamentalmente en la filosofía cartesiana), el cual supone no solo la diferencia ontológica entre la sustancia extensa y la pensante, sino una jerarquía ontológica –y epistemológica– de lo que será comprendido como objeto y sujeto. El mito del dualismo sienta las bases conceptuales para organizar la clasificación de los sujetos de acuerdo a pares binarios (europeo/no-europeo, desarrollado/subdesarrollado, capital/pre-capital, etc.); y legitima la estrategia de minorización de racializadxs y feminizadxs, sustentada en la reducción de su experiencia a la sustancia extensa (a una concepción de cuerpo marcada por la irracionalidad, las pasiones y las emociones). Ambos mitos forjan una concepción del tiempo que da alojamiento al "pathos de la novedad"²⁵ cuya retórica respalda ciertas políticas de la alteridad vinculadas a la tutela, la negación de la contemporaneidad, la invisibilización o la asimilación de la alteridad en alguna forma corrupta de mismidad (subalternidad).

La teoría de la colonialidad del poder entiende que esta racionalidad eurocentrada no es subordinación desde la mera coacción o un "afuera" de las culturas dominadas. Antes bien, supone la colonización del imaginario, exige una interiorización de la racionalidad eurocentrada por parte de los pueblos dominados. Esta interiorización o colonización del imaginario supuso procesos concretos de represión de los parámetros de expresión de los pueblos colonizados y sus formas de producir el conocimiento y ponerlo a circular, la apropiación por parte de la administración colonial (o la administración tardía estatal) de aquellos saberes útiles para la gestión político-económica y la imposición selectiva de los parámetros de producción de conocimiento y significación de la cultura dominante sobre la colonizada. Esta imposición selectiva está a la base de lo que Quijano describe como la dimensión de seducción de las relaciones de poder, generando una dinámica aspiracional – deseo de blanqueamiento, lo llamaré Fanon–, estructurante del imaginario colonizado.

El eurocentrismo como perspectiva de conocimiento es entonces,

23 A. Quijano, "Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina", *op. cit.*, p. 251.

24 *Ibid.*, pp. 238-239.

25 Giacomo Marramao, *Kairos. Apología de un tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008.

y fundamentalmente, un modo de producción y control de la intersubjetividad.²⁶ Precisa Quijano:

aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. [...] Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos a no ser de una manera parcial.²⁷

Forjada en el eurocentrismo, la experiencia latinoamericana se encuentra entre dos tendencias: la dependencia y la reoriginalización cultural. Esta última es la categoría que utiliza Quijano para expresar la resistencia –más o menos confrontativa, más o menos afirmativa– de los grupos colonizados a partir de la reelaboración de sus propios contenidos dentro de los patrones culturales dominantes. Esta categoría aparece en sus estudios sobre los grupos “cholos”, en los que advierte sobre la necesidad constante –primero colonial, luego terrateniente y burguesa estatal– de reprimir los modos de producción y circulación de conocimiento y productos culturales en general de los pueblos indígenas del Perú; y también sobre los modos y estrategias de resistencia y re-existencia de los pueblos dominados, en los que advierte menos un gesto de regreso a un pasado precolonial que la reelaboración crítica de los parámetros culturales existentes en la afirmación de la propia experiencia.

Para finalizar la revisión de este eje, me gustaría reforzar la idea de que (1) la conformación del eurocentramiento del primer patrón de poder mundial y (2) el eurocentrismo como perspectiva y modo de producción de conocimiento son dos fenómenos, aunque dependientes, diferenciables analítica e históricamente. No creo, a diferencia de la lectura que hace Petrucci, que nadie que integre la perspectiva descolonial confunda estos fenómenos y crea que la colonización fue el resultado de procesos retóricos. La “retórica de la modernidad” es una expresión que acuña Mignolo²⁸ para hacer referencia a las estrategias discursivas (presentes en textos, argumentos, debates e incluso instituciones) orientadas a la *legitimación o justificación* de la violencia colonial y a la actualización de la diferencia colonial que sostiene la colonialidad. La estrategia central de la retórica de la modernidad es la de producir una mistificación sobre las víctimas de la modernidad, volviéndolas victimarias, culpables, al ubicarlas como responsables de su supuesto atraso y necesidad de tutela, como si tuvieran la culpa de la violencia descargada sobre ellas. El desentrañamiento de esta retórica busca mostrar que si bien la modernidad por un lado se erige hacia el interior de

la misma Europa como una oda a la razón y a la emancipación del oscurantismo medieval, observada como fenómeno planetario o mundial su discurso emancipatorio se presenta como una retórica tendiente a legitimar (e invisibilizar) la lógica colonial. Así, lo que resulta celebración de la autonomía racional se torna justificación de una praxis irracional de violencia: bárbara/o, *anthropos*, primitiva/o, incivilizada/o, subdesarrollada/o e inmigrante son algunas de las figuras adoptadas por esta retórica para actualizar la *diferencia colonial* (una jerarquía histórica con pretensiones ontológicas) que demarca las experiencias/vidas posibles de proyecto en el mundo moderno/colonial de aquellas otras experiencias/vidas dispensables. Esta retórica requirió de la emergencia de un lugar de enunciación muy especial forjado en la universalidad abstracta que intentaría ocultar las marcas geopolítica y corpopolíticas de enunciación.

El uso histórico de la idea de raza

Al principio de su obra Quijano era más cauteloso, pero, a medida que avanza en su teoría, tiende a racializar el concepto de colonialidad definiéndolo como una tecnología de dominación resultado de la invención de la idea de raza a principios del siglo XVI. Admitir esta tesis supone la concesión a Quijano de cierto anacronismo; gesto que nos fuerza a asumir el supuesto de que las diferencias en términos de jerarquía que más tarde fueron racializadas fueron siempre jerarquías raciales, aunque con otro nombre. Esto puede ser problemático. Como bien señala Barriga en su artículo, no es posible hallar referencias a la expresión nominal de “raza” en el siglo XV o XVI. No es que la palabra raza como tal no existiera, pero formaba parte del vocabulario zoológico y se debería esperar al menos dos siglos para hallarla inscrita de manera medianamente central en el vocabulario político colonial. Ahora bien, las identidades india, castiza, negra, mestiza y mulata sí fueron invenciones resultado de la clasificación social en la colonia temprana –de hecho, esa “identidad india” no fue renombrada una vez que se saldó el error geográfico–. Todas ellas formaron parte de la lógica de clasificación social y el vocabulario político e institucional desde el siglo XVI y también es constatable que se encontraban asociadas a determinadas responsabilidades tributarias, a posibilidades o imposibilidades de acceder a ciertas formas de trabajo, a relaciones de asociación y parentesco y a la inscripción en una jerarquía ontológica y epistemológica de la que sí dan cuenta los testimonios recogidos durante la Querrela de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas (y las retractaciones del propio de las Casas al final de su vida respecto de la falta de reconocimiento de humanidad a las personas “negras”).²⁹ Veámoslo con un caso

26 A. Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina”, en *Revista Tareas* n° 119, enero-abril de 2005, pp. 31-62.

27 A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *op. cit.*, pp. 260-262.

28 Walter Mignolo, **Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

29 Lucía Aguerre, “Universalidad en disputa: la lógica de la dominación cultural en el Debate de Valladolid (1550-51)”, en *Tópicos, Revista de Filosofía* 57, julio-diciembre de 2019, pp. 307-347; Isacio Pérez Fernández, **Fray Bartolomé de las Casas, O. P. De defensor de los**

de surgimiento de identidad colonial.

Ya a principios del siglo XVI, antes de que la palabra "raza" formara parte del vocabulario colonial, hay fuentes que registran la novedad de la noción de "lo mestizo" o "lo mixto". Luego de que la pragmática real regulara los "matrimonios mixtos" en enero 1514, una de las primeras apariciones de este concepto lo hallamos en el segundo de los Diálogos de Francisco Cervantes de Salazar (1554). Allí puede leerse el intercambio entre Zuazo, residente de Nueva España, y Alfaro, español recién llegado:

ZUAZO: Enfrente queda el colegio de los muchachos mestizos, dedicado a uno y otro San Juan.

ALFARO: ¿A quiénes llamas mestizos?

ZUAZO: A los hipano-indios

ALFARO: Explícate más claro.

ZUAZO: A los huérfanos, nacidos de padre español y madre india.³⁰

La cita corresponde a la traducción del original en latín realizada por Joaquín García Icazbalceta en el siglo XIX. La expresión escogida por Cervantes de Salazar en el original latino fue la de "promiscuorum", "promiscuos": "(adj.) que está mezclado confusa o indiferentemente".³¹ Esta acepción es la que se difundirá hasta hacerse de uso corriente con el vocablo mestizo. En este sentido, mestizo se posicionaba como lo otro de castizo, "el limpio, moralmente apto y propiamente situado".³² Los mestizos en la colonia temprana eran aquellos que habían transgredido el orden de la casta pura y, por lo tanto, eran de posición inclasificable, un signo de corrupción moral; ni indio ni español presentaban una amenaza para el orden político-social. Pero la emergencia de este vocablo, al tiempo que señala esa degeneración en distintos órdenes, la identifica, clasifica y termina por inscribirla en el mundo colonial. De la conjura de esos cuerpos en apariencia imposibles para el emergente régimen lumínico de castas y calidad colonial, es decir, del aparente caos, resulta la invención de estos cuerpos nuevos, propiamente coloniales, a partir de un nombre y la serie de legislaciones y prácticas que los ordenarían.

Otra acepción o uso de esta identificación la hallamos en la **Nueva Crónica y Buen Gobierno** de Felipe Guamán Poma de Ayala, para quién el mestizaje era una maldición de Dios. Allí podemos leer:

Los caciques principales que cazaren a sus hijas con yndios mitayos pierden las honrras y preminencia del cacique principal en este rreyno [...]; el hombre, casándose con una mitaya India es mestizo sus hijos y sus descendientes a lo menos que el hombre hace casta.³³

Como vemos en las citas, "mestizo" podía mentar al vástago descendiente de indio y española o india y español, pero también al cacique no tributario que desposara a una india tributaria o al hombre español que se casara con una india. Entonces "mestizo" nombra no sólo a la descendencia "híbrida", sino también a las personas ejecutantes de determinadas prácticas o asociaciones. Así, la lógica de la clasificación en la colonia temprana parece haber estado asociada a "una práctica moral articulada a través de los lenguajes clasificatorios de la calidad, clase y honor"³⁴ más que a cualquier definición fenotípica. Además, es importante señalar que estas identidades fijaban, pero no eran fijas: existía la posibilidad de realizar un pasaje de identidad pública mediante ciertos trámites. Las prácticas de negociación y pasaje o modificación de la identidad pública encontraban un antecedente inmediato en los estatutos de limpieza de sangre, producidos en la Península Ibérica durante el proceso de expulsión y conversión de judíos y musulmanes.³⁵ Estas negociaciones de pasaje y sus frustraciones por parte de la administración colonial eran demostraciones de "calidad" por medio de documentos y testigos directos, en las que influían tanto la procedencia o linaje, la casta, la legitimidad o ilegitimidad parental, el estado (si ha contraído o no matrimonio), el lugar de nacimiento y vivienda, el oficio y el género asignado; todas estas dimensiones se consideraban de manera conjunta para ubicar a una persona en el espacio social colonial.³⁶ Es decir, la clasificación y etiqueta de "mestizo", que tomamos como ejemplo, durante los primeros años del período colonial se encontraba inscrita dentro de discursos de orden jurídico-religioso antes que biológico (aún inexistente) y asociada a una noción de cuerpo en la que primaba el linaje o las posibilidades prácticas de demostrarlo y las prácticas cotidianas antes que el fenotipo.

Esta imprecisión con que Quijano utiliza el término raza ha sido problematizada dentro de la perspectiva descolonial y, en algunos casos, retomada como un concepto útil para describir la clasificación de ciertas vidas y formaciones culturales desde principios de siglo XVI como "dispensables";³⁷ en otros

indios a defensor de los negros, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.

30 Francisco Cervantes De Salazar (1554), **México en 1554. Tres Diálogos latinos que Cervantes de Salazar escribió e imprimió en México en dicho año**, traducción de Joaquín García Icazbalceta, ed. bilingüe, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1875, pp. 133-135.

31 Cfr. RAE <https://dle.rae.es/promiscuo>.

32 Marisol De la Cadena, "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas", en **Universitas Humanística** n° 61, enero-junio de 2006, p. 62.

33 Felipe Guamán Poma de Ayala, **Nueva Crónica y Buen Gobierno**, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, t.I, p. 64-3.

34 *Ibid.*, p. 58.

35 Eduardo Restrepo y Julio Arias, "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", en **Emancipación y crítica** n° 3, junio de 2010, pp. 45-64.

36 Joanne Rappaport, "¿Quién es mestizo? Descifrando la mezcla racial en El Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVIII", en **Varia Historia**, Vol. 25, n° 41, enero-junio de 2009, pp. 43-60.

37 Nelson Maldonado Torres, "Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones

casos, esta noción ha sido desechada por quienes acentúan la importancia de atender al archivo, el vocabulario y el arsenal conceptual que sí estaba disponible en la colonia temprana durante la primera modernidad.³⁸ Así, a partir de observaciones y trabajos de la perspectiva descolonial (que no se quedan en la mera crítica), podemos empezar a ver con mayor claridad el modo en que se articula la colonización y colonialidad con el imaginario premoderno sistematizado en los discursos de limpieza de sangre, para indagar de qué modo operan como un antecedente de la clasificación social que organiza la idea de raza de emergencia más tardía.

Además de la cuestión sustantiva que ha suscitado una suma de intervenciones al interior de la perspectiva, me resulta interesante la cuestión metodológica que deja abierta esta crítica respecto de la indagación correspondiente a la distancia entre palabras y conceptos y los estudios que priorizan la continuidad conceptual en las variaciones nominales y aquellos otros que priorizan su discontinuidad y las especificidades históricas del archivo. Ambas estrategias metodológicas conviven, no sin críticas ni conflictos, al interior de esta heterogénea perspectiva. Una ventaja de estas disquisiciones internas es que podemos hallar estudios que ponen a funcionar la perspectiva descolonial tanto desde miradas sistémicas como genealógicas.

Sobre la dimensión programática

Por último, una crítica reiterada fundamentalmente en el artículo de Petruccelli se orienta a la programática descolonial de desprendimiento. En el apartado "Asimetría y privilegio epistémico" vemos esta programática caracterizada como un llamamiento oscurantista a abandonar los rasgos provenientes de las creencias, lenguas e identidades occidentales. Críticas similares –dirigidas explícitamente a esta programática o a otras descoloniales– han surgido dentro y fuera de la perspectiva bajo los epítetos de "nativismo", "populismo o esencialismo regional" y "abyayalismo". Con estas calificaciones se pretende advertir sobre una serie de supuestos, como la creencia en sustancias identitarias ahistóricas y la vocación del retorno a algún pasado puro, no contaminado por los efectos de la historia colonial. Es decir, supuestos románticos, que parecerían confiar en la existencia del algún "afuera" ontológico de la modernidad/colonialidad adonde ir a buscar las soluciones. La insistencia de esta observación ha hecho que sea ya ampliamente revisada y

al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-168; Catherine Walsh, "Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes", en *Crítica y emancipación* 3, 1º semestre de 2010, pp. 95-124.

38 Eduardo Restrepo y Julio Arias, *op. cit.*

re-explicada, pero no está de más volver sobre ella.³⁹

Lo primero, sobre lo que a esta altura del trabajo no quiero insistir mucho, es que la programática de desprendimiento no convoca a un abandono de todo "lo" occidental, europeo o noratlántico (si es que existe algo que pueda ser denominado de esa manera), sino al desprendimiento epistémico-político de la racionalidad eurocentrada, moderno/colonial, y de sus políticas del conocimiento. En la tensión planteada por Petruccelli entre privilegio y asimetría epistémica, la perspectiva introduce la dimensión del *derecho epistémico*: el esfuerzo por "provincializar" el gesto eurocentrista no abona un privilegio epistémico invertido, es decir, un criterio de demarcación de verdad organizado en términos biográficos o geográficos, sino que tan solo apunta a visibilizar el derecho epistémico de saberes no hegemónicos y su presencia y agencia en las cartografías del saber/poder moderno/coloniales y descoloniales.⁴⁰

¿Qué supone la propuesta de desprendimiento? Esta indagación nos lleva salir de todo terreno analítico e ingresar en el programático. En líneas generales, creo entender al desprendimiento como una praxis que supone, cuanto menos, tres gestos: (1) una instancia crítica negativa respecto de las condiciones de opresión, pero desde (2) el reconocimiento de que esta negación como crítica sólo puede ser elaborada desde una instancia anterior, afirmativa respecto de la propia diferencia y dignidad (afirmación de la experiencia fronteriza). Así podemos decir que a la doble negación que supone una dialéctica crítica (negar la negación material que provoca la opresión/exclusión/exteriorización) antecede un momento afirmativo y, en ese sentido, entramos en un esquema anadialéctico.⁴¹ Sobre esta base puede luego organizarse (3) un tercer movimiento ya no crítico, ya no afirmativo, sino programático-creativo en torno a lo común como "comunalidad".⁴² La idea de comunidad supuesta en la programática de desprendimiento no se encuentra en un espacio o tiempo anterior, sino que es territorio a crear desde activos trabajos de intercambio de memorias e historias.

La perspectiva descolonial en el pliegue del prejuicio o a modo de cierre

Me gustaría finalizar con el sugerente comienzo del trabajo de Petruccelli, allí la perspectiva descolonial es introducida como

39 W. Mignolo, "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)", en *Crítica y emancipación*, Vol. 1, n° 2, 2009, pp. 251-276.

40 W. Mignolo, *Ibid.*

41 Enrique Dussel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975, pp. 15-45.

42 Sobre el concepto de comunalidad creativa, Zulma Palermo "Pensar/ escribir en la frontera", en *Otros Logos* n° 10, diciembre de 2019, pp. 14-27.

una corriente de pensamiento que viene a "combatir" lo que considera la "colonialidad epistémica", forma de colonialidad que queda descripta en su introducción como una serie extensa de "prejuicios" y "privilegios epistémicos". En su observación no hay ni tergiversación ni omisión, tan solo una mirada distinta: allí donde el autor ve lo que nombra como "prejuicio" y que, me permito suponer, ha de deberse al intento de caracterizar ciertos comportamientos o ideas naturalizadas no mediadas por el pensamiento crítico, la perspectiva descolonial ve un fruto de los siglos de colonialidad, ve la eficacia de la tecnología de clasificación moderno/colonial (Quijano), la actualización de la *diferencia colonial* (Mignolo) y del dispositivo de blanqueamiento (Castro-Gómez).⁴³ Es sobre ese efecto ("pre-juicio" para Petruccelli) que indaga la perspectiva descolonial para develar las condiciones de emergencia y estrategias de actualización. Es entonces en el pliegue del prejuicio donde la perspectiva descolonial se demora. Su pregunta no es tanto por el "qué", no se ocupa de producir algo así como un inventario de prejuicios, sino que la pregunta apunta al cómo de su conformación y al servicio de quién se encuentran, es decir, qué relación de poder refuerzan. La perspectiva descolonial pretende explicar esa configuración de saber/poder que se forja durante el periodo colonial en América y que pervive, a partir de diversas estrategias de actualización, hasta nuestros días; evidenciando, además de algunas dimensiones macro-sociales propias del colonialismo y la *colonialidad del poder*, otros dispositivos y técnicas más sutiles orientadas a reforzar el capital de la blancura. Los aportes de la generación posterior a la de Quijano refuerzan la importancia del entramado intersubjetivo y epistémico, atendiendo al hecho de que toda formación de saber que deviene hegemónica es un poder que ha logrado imponerse sobre otras realidades o interpretaciones posibles produciendo efectos de verdad.

La colonialidad no es el resultado de un rejunte de prejuicios que puedan desmantelarse con una mirada atenta; es epidermización, incrustación de hábitos que forjan y demarcan movimientos posibles de otros imposibles, vidas con posibilidad de pro-yecto de vidas dispensables al servicio del capital de la blancura.⁴⁴ O, para decirlo de otro modo, esos prejuicios no son prácticas individuales casuales, sino, expresiones de una formación histórica de saber/poder y de instituciones, discursos, hábitos que los configuran. La perspectiva descolonial se ocupa de esa formación histórica de saber/poder, la colonialidad del poder. En este sentido, su gesto teórico se organiza menos por un método apodíctico-epistemático (científico) que por la indagación filosófica de la ontología del presente desde una perspectiva

43 Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

44 La noción de epidermización es acuñada por Franz Fanon para dar cuenta del modo en que opera la cultura hegemónica en la subjetividad colonizada, reforzando una organización racial de la distribución del capital. Cfr. Franz Fanon (1952), *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.

transontológica y descolonial; indagación que supone asumir la ética y la política como *filosofía primera* con la consecuencia evidente de politizar la ontología y la epistemología.

Bibliografía general

Aguerre, Lucía, "Universalidad en disputa: la lógica de la dominación cultural en el Debate de Valladolid (1550-51)", en **Tópicos, Revista de Filosofía** n° 57, julio-diciembre de 2019, pp. 307-347.

Castro-Gómez, Santiago, "Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia", en Cardona Rodas, Hilderman y Zandra Pedraza Gómez (comp.), **Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina**, Medellín, Ediciones Uniandes, 2014, pp. 79-95

—, **El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno**, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

—, **La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

Cervantes De Salazar, Francisco (1554), **México en 1554. Tres Diálogos latinos que Cervantes de Salazar escribió e imprimió en México en dicho año**, traducción de Joaquín García Icazbalceta, ed. bilingüe, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1875.

De la Cadena, Marisol, "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas", en **Universitas Humanística** n° 61, enero-junio de 2006, pp. 51-84.

De Oto, Alejandro "Pensamiento descolonial/decolonial" en **Diccionario de pensamiento alternativo II**, Buenos Aires, Biblos y UNLA, 2008.

Dussel, Enrique, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Lander, Edgardo(comp.), **La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales**, Buenos Aires, Clacso, 2000, pp. 41-53

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

- **Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas**, Buenos Aires, Bonum, 1975.
- Escobar, Arturo, "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano", en *Tabula Rasa* n° 1, enero-diciembre de 2003, pp. 51-86.
- Fabian, Johannes, **Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object**, New York, Columbia University Press, 1983.
- Franz Fanon (1952), **Piel negra, máscaras blancas**, Madrid, Akal, 2009.
- Foucault, Michel (1966), **Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas**, México, Siglo XXI, 2010.
- Grosfoguel, Ramón "¿Negros marxistas o marxismos negros?: Una mirada decolonial" en *Tabula Rasa* n° 28, 2018, pp. 367-385
- Habermas, Jürgen, **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid, Taurus, 1989.
- , "La modernidad: Un proyecto incompleto", en Hal Foster, **La posmodernidad**, México, Kairós, 1980.
- Lugones, María "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial", en Walter D. Mignolo (comp.), **Género y descolonialidad**. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.
- Marramao, Giacomo, **Kairos. Apología de un tiempo oportuno**, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Martínez, María Elena, **Genealogical fictions. Limpieza de sangre, religion, and Gender in Colonial Mexico**, California, Stanford University Press, 2008.
- Mignolo, Walter, **Historias locales diseños globales**, Madrid, Akal, 2003.
- Mignolo, Walter (comp.), **Capitalismo global y geopolítica del conocimiento**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.
- , "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)", en *Crítica y emancipación* n° 2, 1º semestre de 2009, pp. 251-276.
- , **Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.
- Pérez Fernández, Isacio, **Fray Bartolomé de las Casas, O. P. De defensor de los indios a defensor de los negros**, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.
- Palermo, Zulma, "Pensar/escribir en la frontera", en *Otros Logos* n° 10, diciembre de 2019, pp. 14-27.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe, **Nueva Crónica y Buen Gobierno**, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Quijano, Aníbal, **Modernidad, identidad y utopía e América Latina**, Lima, Ediciones sociedad y política, 1988.
- , "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú indígena*, Vol. 13, n° 29, 1991, pp. 11-20.
- , "La modernidad, el capital y América Latina nacieron el mismo día (Entrevista de Nora Velarde)", en *ILLA* n° 10, enero de 1991, pp. 42-57.
- , "El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina", en *Revista Tareas* n° 119, enero-abril de 2005, pp. 31-62.
- (selección Quintero Palermo), **Textos de fundación**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014.
- (selección y prólogo de Danilo Assis Clímaco), **Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**, Buenos Aires, Clacso, 2014.
- (selección de Walter D. Mignolo), **Ensayos sobre la colonialidad del poder**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2019.
- Rappaport, Joanne, "¿Quién es mestizo? Descifrando la mezcla racial en El Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVIII", en *Varia Historia*, Vol. 25, n° 41, enero-junio de 2009, pp. 43-60.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas, **Inflexión decolonial. Pensamiento crítico desde América Latina**, Popayán, Editorial de la Universidad del Cauca, 2010.
- Restrepo, Eduardo y Julio Arias, "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", en *Emancipación y crítica* n° 3, junio de 2010, pp. 45-64.
- Taylor, Charles. **Las fuentes del yo**, Barcelona, Paidós, 1996.
- Toulmin, Stephen, **Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad**, Barcelona, Península, 1990.
- Wallerstein, Immanuel, **The modern world-system**, 3 vol., New York, Academic Press, 1974, 1989 y 2011.
- , "El espacio/tiempo como base del conocimiento", en *Análisis político* n° 32, 1997, pp. 3-15.

___, "Tiempo y duración: el tercio no excluido o reflexiones sobre Braudel y Prigogine", en **Capitalismo histórico y Movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo**, Madrid, AKAL, 2004, pp. 134-161.

Walsh, Catherine. "Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes", en **Crítica y emancipación** n° 3, 1° semestre de 2010, pp. 95-124.



Cristina Coll. Ilustración.

En: **Baruyera: una tromba lesbiana feminista**, n° 1 (06/2007).

Resumen

El trabajo se presenta como una réplica centrada en aquello que ha motivado las críticas a la perspectiva descolonial por parte de Ariel Petruccelli y Andrea Barriga. El propósito del trabajo está dirigido a recuperar sus cuestionamientos como excusa y motivo para repensar los límites y alcances de esta perspectiva a más de dos décadas de su emergencia. En primer lugar, reconstruyo someramente el contexto de emergencia y enunciación de la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano. En segundo lugar, me centro en algunas de las críticas puntuales. A partir de trabajo de sistematización de las mismas, la réplica se organiza en cinco ejes orientados a dimensiones centrales de la perspectiva: el patrón de poder moderno/colonial, la periodización y caracterización histórica de la modernidad, la definición de *episteme eurocentrada* y de *retórica de la modernidad*, el uso histórico de la categoría de raza y la programática descolonial de desprendimiento.

Palabras claves: Colonialidad; Eurocentrismo; Desprendimiento.

Abstract

This paper is a response to the critics of Ariel Petruccelli and Andrea Barriga to the decolonial perspective. The purpose of the work is to recover their critics as an excuse to review the limits of this perspective after two decades of its emergence. Based on the systematization of criticisms, the response is organized into five axes oriented to central dimensions of the perspective: the notion of colonial/modern pattern of power, the periodization and historical characterization of modernity, the definition of *Eurocentered episteme* and *rhetoric of modernity*, the historical use of the race category and the delinkyng decolonial program.

Keywords: Coloniality, Eurocentricm, Delinkyng.

Recibido: 16/07/2020
Aceptado: 30/09/2020

Epílogo

¿Puede el decolonialismo pensar la historia de las izquierdas anticoloniales?

Natalia Bustelo*

El programa decolonial y el emprendido por el CeDInCI tienen la misma fecha de inicio, la proclama del "fin de la historia" que acompañó a la derrota de las izquierdas revolucionarias y del socialismo real en la década de 1990. Y si bien ambos surgían del cuestionamiento a la cancelación de una alternativa a los liberalismos, la relación que entablaron con la tradición de las izquierdas fue diversa. Mientras que el CeDInCI se inscribió de modo programático en el universo de las izquierdas para preservar y revisar sus múltiples legados, el decolonialismo optó por la superación eticista de los ejes políticos izquierda/derecha. Una superación que, luego del ciclo de los neopopulismos latinoamericanos y de la crisis de la globalización neoliberal, vuelve a estar en debate, sobre todo desde la teoría del populismo. En efecto, una de sus principales referentes, Chantal Mouffe, insiste en nuestros días en que es necesario advertir que la "derecha liberal" está siendo cuestionada no sólo por un "populismo de izquierda", impulsor de la radicalización de la democracia, sino también por un "populismo de derecha", que llama al autoritarismo. Ante ello sería imprescindible mantener una identidad populista y de izquierda.¹

Las cuatro intervenciones del dossier muestran que, a distancia del mapa de Mouffe, el decolonialismo asume el fin de las izquierdas y las derechas, al tiempo que emprende la construcción de un pensamiento emancipatorio guiado por la explicitación crítica de la lógica colonial, en tanto generadora de las jerarquías raciales, económicas, sexuales y genéricas. La ética sería la guía frente a una política que habría perdido sus ejes organizadores y que –impugnando al búho de Minerva invocado por Hegel para graficar que el pensamiento sólo llega luego del despliegue de la historia– demandaría al pensamiento que antes de la acción construya conceptos "desprendidos" de la modernidad/colonialidad.

Como confirmación de que la política de izquierda no puede ofrecer ninguna orientación, Anibal Quijano y desde entonces la mayoría de los/as pensadores decoloniales ofrecen la discutible equiparación de las izquierdas al marxismo, y la no menos discutible asimulación del marxismo al economicismo (una operación exactamente inversa a la que operaba el CeDInCI, que recuperaba las tradiciones antieconomicistas del marxismo así como el rol histórico de las izquierdas no marxistas, como el socialismo romántico o el anarquismo). Para los decoloniales, el pensamiento de izquierda se habría circunscrito al análisis marxista de las clases sociales; y su economicismo sería hasta tal punto constitutivo que le impediría pensar las diferencias operantes en las dimensiones no económicas. De ahí que recién con las reflexiones de Quijano de los años noventa se iniciaría una reflexión sistemática sobre el colonialismo constitutivo de la modernidad latinoamericana.

A las objeciones y respuestas de las cuatro intervenciones del dossier pueden sumarse algunas observaciones. No hay duda de que marxistas y no marxistas dedicaron muchos menos análisis al colonialismo, racismo y eurocentrismo en América Latina de los que exige el pensamiento crítico contemporáneo. El análisis del capitalismo desde las opresiones de clase, raza, sexualidad y género tiene hoy un decisivo impulso en la opción decolonial y el enfoque interseccional. Pero ese análisis también puede

* Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. <https://orcid.org/0000-0001-5209-0333>.

1 Chantal Mouffe, **Por un populismo de izquierda**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.



reconocerse en un programa historiográfico y filosófico marxista que ya ha propuesto varias obras fundamentales y que, como veremos, incluso es anterior a la articulación de los estudios decoloniales.²

Durante el siglo XX, el economicismo –y su noción “naturalista y positivista” de clase social– hegemonizó el marxismo en sus versiones oficiales, pero sin duda ese economicismo no fue la única variante. Actualmente, Ariel Petrucelli es uno de los pocos historiadores argentinos que viene explorando la síntesis entre las lecturas deterministas y las voluntaristas como la encrucijada decisiva de la teoría marxista de la historia, y sus críticas al decolonialismo podrían ser leídas como un modo de probar la eficacia de la síntesis hasta aquí alcanzada.³ A su vez, las propuestas no economicistas, e incluso de síntesis, ya llevan un siglo en la tradición marxista. En efecto, en el siglo pasado y lo que va del actual, los marxismos de autores como Gramsci, Mariátegui, Lukács, Bloch, Luxemburgo, Horkheimer, Adorno, Benjamin, Lefebvre, Goldmann y Althusser han circulado por el mundo dando lugar a diversos programas intelectuales y políticos distantes del economicismo y el colonialismo. Incluso las ideas de Marx fueron conjugadas con el panafricanismo para dar lugar a un marxismo anticolonial. Asimismo, hubo ciertamente un marxismo oficial ciego a la dimensión del género, pero ¿cómo ocluir los caminos teóricos y políticos que han abierto figuras feministas marxistas, muchas de ellas anteriores al decolonialismo, como Alexandra Kollontay, Simone de Beauvoir, Sheila Rowbotham, Juliet Mitchell, Raya Dunayevskaya, Angela Davis, Christine Delphy, Nancy Fraser, Gayatri Ch. Spivak, Silvia Federici, Tithi Bhattacharya, Ueno Chizuko y tantas otras a lo largo de los cinco continentes?

Volviendo al decolonialismo, por un lado, el dossier permite advertir que su panteón cuenta con varias figuras anteriores a Quijano e inscritas en el marxismo. Si con **Le système colonial dévoilé** (1814) de Jean Louis Vastey parece haberse inaugurado esa reflexión, ya en el siglo XX Aimé Césaire y Frantz Fanon formularon agudas reflexiones sobre el colonialismo y las vías de su destrucción. Y tanto Césaire como Fanon realizaron su formación intelectual y política en el marxismo. Fue precisamente la crítica profunda a una de las variantes del marxismo, el economicismo y colonialismo soviéticos, la que les permitió a ambos ofrecer análisis centrales para el decolonialismo. A esos críticos del colonialismo antecesores de Quijano podemos sumar a diversos marxismos distantes del soviético: el historicista de Mariátegui y el de Darcy Ribeiro, el “marxismo negro” de C. L. R. James y de Cedric Robinson y el gramsciano de José Aricó, quien mostró que incluso la condena de Marx a Bolívar no reduce el marxismo al eurocentrismo colonialista.⁴ Aricó fue también el principal impulsor de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, editados entre 1968 y 1991, primero en Córdoba, luego en Buenos Aires y finalmente en México. Sus 98 entregas se ofrecieron como la biblioteca de los movimientos de las izquierdas latinoamericanas, pues pusieron a circular en español los textos del marxismo historicista, producidos desde fines del siglo XIX en las más diversas regiones; y esas cuidadas traducciones fueron acompañadas de introducciones críticas. Allí aparecieron varias obras que analizaron el colonialismo más allá de la variable económica. Entre ellas, en 1969 **Teoría marxista del imperialismo**, compilación de textos de Paolo Santi, Jacques Valier, Rodolfo Banfi y Hamza Alavi, en 1972 **Materiales para la historia de América Latina** de Marx y Engels, en 1979 **Marx y Engels. Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda**, con introducción del italiano Renato Levvero, y en 1980 **Friedrich Engels y los pueblos “sin historia”** del judeo-ucraniano Roman Rosdolsky. Y la revisión crítica del hegelianismo al interior de la concepción materialista de la historia emprendida por Rosdolsky así como la introducción de Levvero fueron centrales para las reflexiones sobre América Latina que propuso Aricó.

Por otro lado, es muy cuestionable que las izquierdas europeas y latinoamericanas se circunscriban al marxismo. En efecto,

- 2 Angela Davis, **Mujeres, raza y clase**, Madrid, Akal, 2004 (1981); Etienne Balibar y Immanuel Wallerstein, **Raza, nación y clase**, Santander, IEPALA, 1991 (1988); Terry Eagleton, Fredric Jamenson y Edward Said, **Nacionalism, Colonialism and Literature**, Minesota, University of Minnesota Press, 1990; Charles W. Mills, **Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race**, Ithaca, Cornell University Press, 1998; Silvia Federici, **Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria**, Madrid, Traficantes de sueños, 2010 (2004).
- 3 Ariel Petrucelli, **El marxismo en la encrucijada**, Buenos Aires, Prometeo, 2010; *Ídem*, **Materialismo histórico, interpretaciones y controversias**, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- 4 José Aricó, **Marx y América Latina**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980; José Carlos Mariátegui, **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**, Lima, Amauta, 1928; Darcy Ribeiro, **Fronteras indígenas de la civilización**, México, Siglo XXI, 1971; C. L. R. James, **Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003 (1938); Cedric Robinson, **Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition**, London, Zed Books, 1983.

a ellas también pertenecen el anarquismo, el socialismo no marxista, el sindicalismo revolucionario, los intentos de conciliar socialismo con anarquismo, el autonomismo y otras variantes que dejaron su marca no sólo política sino también cultural y social en América Latina. Nuestra historia cuenta con numerosas obras y movimientos que se identificaron con el marxismo u otras izquierdas y que incluso teorizaron y cuestionaron el colonialismo y el patriarcado junto con el capitalismo. Muchas de esas obras y movimientos tuvieron como protagonistas a subjetividades que sufrían esas opresiones, buscaban la emancipación y construyeron identidades político-culturales inscritas en diversas variantes de las izquierdas. Hacia la década del ochenta la violencia estatal y paraestatal logró que todo ello fuera derrotado en América Latina y otras regiones, dando paso al orden neoliberal. Sin duda, las izquierdas tuvieron alguna responsabilidad en la derrota. Pero ¿ésta se circunscribe a la persistente –aunque teorizada– episteme colonial, es decir, a la racionalidad moderna desde la que se construyeron tanto el patrón colonial de poder como las izquierdas latinoamericanas que buscaron su destrucción? Una respuesta positiva como la que tienden a dar los estudios decoloniales termina por negarle a América Latina el análisis y la memoria de una parte importante de sus subjetividades y teorizaciones y nos pone ante otra pregunta ¿es convincente seguir identificando a las izquierdas latinoamericanas, antes de todo estudio, como meras reproductoras de la ceguera sobre la dinámica colonial, o incluso como engranajes de la epistemología blanca eurocentrada? La respuesta positiva a esta nueva pregunta es necesaria para justificar el “desprendimiento” de la episteme colonial y su racionalidad moderna, y su simultánea “restitución” en un “horizonte histórico pluriversal”. y todo ello propone otros desafíos: ¿es un criterio “racional” o de otro tipo el que legitima y garantiza la efectiva reconstitución de una episteme, una estética y una ética del Buen vivir, distante de las falsas promesas de la modernidad? ¿tiene ello algún correlato con alguna forma de la política? O más precisamente, ¿cómo se asegura un criterio de verdad no sólo de una episteme/razonamiento descolonial y sanador, sino sobre todo de otra política que recupere los saberes descoloniales y su pensar/sentir pero que evite la sustancialización particularizante y relativista que implica anclar la episteme y la política únicamente en una condición como la de ser enunciada por una subjetividad no blanca, no colonial, no patriarcal y herida por todo ello?

Esas preguntas y las diversas variantes de las izquierdas registradas durante el siglo XX abren otra de las discusiones que recorren tácitamente las críticas de Barriga y Petrucci, a saber: la validez filosófica de una metáfora arbórea a la que tiende a recurrir el programa decolonial para analizar las tradiciones de pensamiento, y específicamente para denunciar al interior del marxismo u otras tradiciones una lógica que funcionaría como su “raíz”, sea la de tipo colonial que nos ocupa, patriarcal –como la denunciada por el feminismo radical de los setenta– o falogocéntrica –según la insistencia derridiana–. Es posible identificar en la obra de Marx y en las de otras figuras centrales de las izquierdas ideas coloniales, patriarcales y falogocéntricas, pero ¿esas ideas se articularon en una lógica fundamental en la que las ideas su lógica están más allá del devenir histórico? ¿son raíces que necesariamente nutren frutos que cierran los caminos de la emancipación humana? Las obras marxistas que citamos ofrecen una clara respuesta negativa.

A ello se agrega que en 1973, con su estudio del aparentemente contradictorio “liberalismo esclavista” del Brasil, Roberto Schwarz inició el debate sobre la posibilidad de que la recepción latinoamericana de ideas europeas desarmara lo que parecía la lógica constitutiva de una tradición. Pierre Bourdieu extendió esa posibilidad a la circulación de ideas entre culturas “civilizadas”.⁵ Y la historia intelectual que viene impulsando el CeDInCI ya cuenta con varios estudios sobre esos procesos latinoamericanos de recepción en los que las ideas político-culturales de las izquierdas no pierden la contemporaneidad, o incluso la intensidad emancipatoria, por encontrarse “fuera del lugar” europeo –al que debería agregarse el patriarcal y el colonial–. Asimismo, los cuestionamientos tanto a la metáfora arbórea como a una aproximación a las izquierdas que las suponga como “identidades dadas” son los que posibilitan pensar y apostar a los cruces pasados y contemporáneos entre izquierdas, feminismos y activismos LGTB que, desde el CeDInCI, proponen en particular Laura Fernández Cordero y “Sexo y

5 Roberto Schwarz, “As idéias fora do lugar”, en *Estudos CEBRAP* n° 3, enero de 1973; Pierre Bourdieu, “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas”, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, 1990, pp. 159-170.



Revolución. Programa de memorias políticas feministas y sexogenéricas".⁶

Para finalizar, retomemos la apuesta historiográfica del programa decolonial y la posibilidad de su convergencia con un proyecto de recuperación documental y de estudio crítico de las diversas tradiciones de las izquierdas latinoamericanas. La certeza de que en América Latina viene operando un patrón colonial de poder ha impulsado agudos análisis documentales, como el ofrecido por Mignolo sobre el **Popol Wuj** y diversos códigos de nuestro continente, y los referidos por Aguer relativos a la idea de raza. Los análisis decoloniales se orientaron a descifrar cómo se construyó esa colonialidad que se reconfiguró y pervivió en los procesos independentistas, al punto que continúa produciendo subjetividades y epistemes colonizadas. Pero la atención únicamente a la producción de colonialidad podría evitarse. Si el programa decolonial revisara tanto su certeza de que la amplia familia de las izquierdas se reduce al marxismo economicista como su aceptación de que las tradiciones de pensamiento tienen una lógica que opera como una raíz única y unidireccional cuyos frutos son ideas de invariancia histórica, podría encontrarse ante el llamado a analizar los libros latinoamericanos que, sin lograr una voz hegemónica, cuestionaron el patrón colonial, pero también podría recuperar los más diversos documentos de los siglos XIX y XX que portan indicios de ideas y prácticas alternativas a ese patrón y que podrían ser un valioso acervo para construir conocimiento y acción capaces de romper la "diferencia colonial".

6 Laura Fernández Cordero, "Izquierdas y feminismos, hitos contemporáneos", en *Nueva Sociedad* n° 261, enero/febrero de 2016. Disponible en línea: <https://www.nuso.org/articulo/izquierdas-y-feminismos-hitos-contemporaneos/#footnote-20>; *Idem*, "Feminismos: una revolución que Marx no se pierde", en *Nueva Sociedad* n° 277, septiembre/octubre de 2018. Disponible en línea: <https://www.nuso.org/articulo/feminismos-una-revolucion-que-marx-no-se-pierde/>. Sobre el programa, <http://cedinci.org/sexo-y-revolucion/>.