

Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad*

DAMIÁN PACHÓN SOTO

Candidato a magister en filosofía latinoamericana,
Universidad Santo Tomás
Abogado de la Universidad Nacional de Colombia

ÁFRICA, AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

* Ponencia presentada en la Facultad de Derecho, Ciencias
Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia,
agosto 25 de 2007.

Resumen

El ensayo presenta la propuesta epistémica y política del colectivo Modernidad/Colonialidad. Muestro la conformación del grupo, sus integrantes, sus principales elaboraciones conceptuales y teóricas. El ensayo expone con detenimiento el aporte del colectivo, en especial, su crítica de la modernidad y el colonialismo epistémico al que Europa y el primer mundo han sometido a la “periferia”.

Palabras clave: Grupo Modernidad/Colonialidad, colonialismo, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Arturo Escobar, epistemología.

Abstract

This paper presents the epistemic and political proposal of the Modernity/Coloniality group. I show the conformation of the group, its members, their principal conceptual and theoretical elaborations. The essay exposes with thoroughness the contribution of collective Modernity/Coloniality, in special, its critic of modernity and the epistemic colonialism which Europe and the named First World has put under the “periphery”.

Key words: Group Modernity/Coloniality, colonialism, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Anibal Quijano, Arturo Escobar, epistemic.

Presentación

El problema principal de la filosofía moderna occidental reside, pues, en la forma selectiva de su escepticismo radical: en el hecho de que nunca interrogó seria ni sistemáticamente a la colonialidad (Maldonado-Torres, 2007, 157).

El objetivo del presente ensayo es presentar un nuevo movimiento filosófico y político surgido en América Latina. Se trata del Grupo Modernidad/Colonialidad (MC). Para llevar a cabo el objetivo dividiré el ensayo en dos partes. En la primera, presentaré el grupo, sus integrantes, sus principales características y su ubicación en el panorama filosófico del siglo XX. En la segunda, se expondrán las bases conceptuales del grupo, los principales aportes teóricos, así como su pensamiento crítico. En esta parte se tratarán conceptos como sistema-mundo, mito de la modernidad, colonialidad del poder, colonialidad del saber, violencia epistémica, el punto cero y colonialidad del ser.

El Grupo Modernidad/Colonialidad

En una ponencia presentada en el Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Ámsterdam (julio de 2002), Arturo Escobar, antropólogo colombiano y profesor de la Universidad de Carolina del Norte, presentó la disertación “Mundos y conocimientos de otro modo”, en la cual hacía una presentación general del Grupo MC¹. El título de la conferencia es importante porque, a mi juicio, contiene dos aspectos nucleares del trabajo del grupo: “Mundos y conocimientos de otro modo” se refiere, precisamente, a una utopía donde se busca un mundo mejor y un proyecto epistemológico nuevo. En ambos casos se trata de alternativas a la modernidad eurocéntrica, tanto en su proyecto de civilización como en sus propuestas epistemológicas.

El grupo está formado por varios intelectuales de América Latina. Unos residen en sus respectivos países, otros en Estados Unidos. Es heterogéneo y transdisciplinar, comparten un acervo conceptual común, realizan investigaciones, publicaciones conjuntas, eventos y se reúnen frecuentemente para discutir sus aportes. En el Grupo MC hay también intelectuales militantes o comprometidos con movimientos políticos, sociales, ONG, etc., de tal manera que no se trata del filósofo clásico que se enclaustra en su biblioteca y desde allí, con sus libros, conceptúa sobre lo divino y lo humano. Esto no quiere decir que el trabajo individual del filósofo no tenga ningún valor, de hecho lo tiene. Además, los grandes

1. <http://www.decoloniality.net/files/escobar-tabula-rasa.pdf>.

sistemas filosóficos del pasado se construyeron individualmente. Sin embargo, en el caso del Grupo MC se lleva a la praxis eso que en estos tiempos se ha llamado *transdisciplinariedad*, es decir, la confluencia de las disciplinas para el estudio de un objeto particular. Ya no se trabaja monolíticamente en compartimientos, sino abordando el objeto de estudio desde distintos ángulos y miradas. Ya no es la exclusión sino la inclusión de distintos saberes en la investigación. Por eso en el grupo encontramos filósofos, sociólogos, antropólogos, semiólogos, etc.

Hay que decir que en el grupo se discuten los aportes individuales de sus miembros y se debaten esos nuevos conceptos. Dado el caso, son acogidos por el grupo. De ahí que encontremos conceptos que se van popularizando entre sus integrantes. De acuerdo con esto, podemos encontrar figuras centrales en el colectivo y otras menores que han participado menos o, tal vez, han aportado en menor grado teóricamente. Sin duda, las figuras centrales del colectivo son el filósofo argentino Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el semiólogo y teórico cultural argentino-estadounidense Walter D. Mignolo, quienes han aportado los conceptos que se han convertido en el punto de partida para los demás miembros. Existe un segundo nivel de integrantes, que, igualmente, han realizado aportes relevantes, pero su trabajo ya acoge los aportes del anterior trío. Entre ellos se encuentran el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el sociólogo venezolano Edgardo Lander, el antropólogo venezolano Fernando Coronil, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel y la lingüista norteamericana Catherine Walsh, quien trabaja desde la perspectiva de los estudios culturales en Ecuador. Otros intelectuales cercanos al grupo, o que constituyen generaciones nuevas, son Óscar Guardiola Rivera –filósofo colombiano–, Zulma Palermo, Freya Schiwy, Juliana Flórez y Mónica Espinosa. Es justo resaltar aquí el diálogo, los aportes y las actividades académicas conjuntas que con los principales miembros del grupo ha realizado el sociólogo norteamericano Inmanuel Wallerstein.

¿Por qué el paradigma modernidad/colonialidad? La respuesta es sencilla, si bien la riqueza conceptual que nace de ese paradigma es compleja y útil analíticamente: “la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa” (Mignolo, 2005, 61). Este es un postulado base del grupo. Sirve para desmitificar la lectura simplista y eurocéntrica, donde el colonialismo aparece derivado de la lógica moderna y, a lo sumo, aportando sólo recursos y mano de obra para la constitución del capitalismo global. En realidad es un proceso horizontal: sin colonialidad

no hay modernidad ni viceversa, modernidad y colonialidad son dos caras de la misma moneda. Una es impensable sin la otra. Digamos, por ahora, que gracias a la colonialidad, Europa pudo producir las ciencias humanas como modelo único –aunque no en una relación causal, sino de interdependencia–, válido, universal y objetivo de producir conocimientos, a la vez que desechó todas las epistemologías de la periferia. En la base del grupo hay pues una lectura de-constructiva de la visión tradicional de la modernidad, una atención especial al colonialismo, a la subalternización cultural y epistémica de las culturas no-europeas, una crítica al eurocentrismo, tal como lo ha puesto de presente Arturo Escobar en la conferencia citada.

Es necesario, también, indicar la razón del término “colonialidad” que aparece en el paradigma y diferenciarlo del término “colonialismo”. Según Aníbal Quijano (2007, 93) son dos conceptos relacionados pero distintos. El colonialismo está referido a un patrón 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 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad de modo tan enraizado y prolongado.

Por su parte, Nelson Maldonado Torres, tal vez de forma más clara, aunque siguiendo a Quijano, los ha diferenciado así:

Colonialismo denota una relación política y económica en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto a esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. *La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en*

tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (2007, 131, resaltados fuera del texto).

Con esto se quiere mostrar que el colonialismo es mucho más que una imposición política, militar, jurídica o administrativa. Éste, en forma de colonialidad, llega a capas más profundas y pervive aún a pesar de la descolonización o emancipación de las colonias españolas en el siglo XIX o las de Asia y África en el siglo XX. El Grupo MC quiere mostrar que a pesar del fin de los colonialismos modernos –como los de América, Asia o África–, la colonialidad pervive. Aquí es preciso recordar que con la emancipación jurídico-política de África o Asia, proceso que culmina en los años sesenta, se empezó a hablar de la época poscolonial; de ahí ese número impresionante de estudios que surgieron, lo cual parecía indicar que el colonialismo se había acabado, pues se estaba “más allá” del mismo. Sin embargo, si bien ese colonialismo tradicional, “exterior”, terminó, las estructuras subjetivas, imaginarios y colonización epistemológica pervivieron. Por eso los autores citados han dicho que la colonialidad le sobrevivió al colonialismo. Sólo que la colonialidad que sobrevivió se rediseña, se readapta, en el capitalismo posmoderno posfordista, pero no desaparece. A esa nueva colonialidad es lo que algunos autores del grupo llaman poscolonialidad; en últimas, una colonialidad posmoderna que se ha adaptado en la nueva versión del capitalismo global, en la era de la información y el conocimiento; en la era de la biotecnología, la ingeniería genética, las patentes, los transgénicos, etc. Esa colonialidad imperial moderna se transformó en colonialidad global posmoderna (poscolonialidad), pues el tipo de relaciones antiguas, desiguales y jerárquicas entre centro y periferia –por ejemplo las relaciones entre Gran Bretaña e India– aún permanecen pero rediseñadas a nivel global. Eso es notorio en la subvaloración del conocimiento tradicional, la explotación de la flora y la fauna en los países tercermundistas, el monopolio de los transgénicos por las multinacionales, etc. (Castro-Gómez, 2005a, 74 y ss).

Ahora, ¿cuáles son las corrientes de pensamiento de las que parten los miembros del grupo? Al rastrear las fuentes teóricas de las cuales bebe el colectivo encontramos corrientes típicamente latinoamericanas, así como corrientes europeas y norteamericanas, como por ejemplo teología de la liberación, teoría de la dependencia, filosofía de la liberación, estudios poscoloniales, estudios culturales, estudios subalternos, marxismo, debates en América Latina sobre modernidad y posmodernidad, etc. En realidad es una perspectiva amplia que se ha enriquecido gracias al

diálogo que los autores han tenido con intelectuales del mal llamado tercer mundo, Europa y Estados Unidos.

Pese a las corrientes filosóficas y de pensamiento que nutren al grupo, es preciso hacer algunas aclaraciones, ya que la relación con representantes de otras corrientes, incluso entre ellos, ha sido teóricamente conflictiva, lo cual, valga decir de paso, ha contribuido al debate serio y crítico de las perspectivas. En una presentación del colectivo que hicieron Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel se puso de presente las limitaciones de dos perspectivas que han estado normalmente enfrentadas, pero donde ambas, en términos generales –pues existen algunas excepciones y matices–, poseen enfoques que pueden calificarse de unilaterales. Una es la perspectiva del “sistema-mundo”, donde la mayoría de sus miembros adoptan una posición que le da prelación a las estructuras económicas, la división internacional del trabajo, el dominio estratégico militar en el proceso de acumulación del capitalismo a escala global y en su lectura del colonialismo. Desde esta perspectiva se piensa que los discursos, lo simbólico y los imaginarios pertenecen a la súper-estructura y por lo tanto se derivan de la base económica-política. La segunda son los estudios poscoloniales anglosajones y los estudios culturales que, en términos generales, soslayan, pretermiten o subvaloran los aspectos económico-políticos y dan prelación a los análisis de discursos, lo simbólico, la formación de la subjetividad. Al respecto han dicho los dos autores citados:

La crítica que proviene de los estudios culturales y de los *postcolonial studies* caracteriza al sistema-mundo moderno/colonial como un sistema de significaciones culturales. Creen que ámbitos semióticos tales como los imaginarios *massmediáticos* y los “discursos sobre el otro” son un elemento *sobredeterminante* de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa necesariamente por el control de esos códigos semióticos. Para ellos, las relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismas, sino que *adquieren sentido* para los actores sociales desde espacios semióticos específicos.

Y agregan:

El hecho es que los teóricos del sistema-mundo tienen dificultades para pensar la cultura, mientras que los autores anglosajones de la poscolonialidad tienen dificultad para conceptuar los procesos políticos-económicos (Grosfoguel y Castro-Gómez, 2007, 16).

Frente a estos dos reduccionismos o miradas unilaterales, el Grupo

MC propone la unión de las dos perspectivas, es decir, postulan que una lectura del capitalismo y el colonialismo debe unir tanto aspectos políticos, económicos y sociales, como los lingüísticos, semióticos, discursivos, de género, raza, etc. En últimas, que ningún grupo determina al otro, sino que el capitalismo global se constituye en una red compleja de poderes. Así se reconoce que en el capitalismo hay procesos diversos, heterogéneos y múltiples, formando una “heterogeneidad estructural” (Quijano, 2007). Aquí confluyen muchos dispositivos de poder –clases, género, raza, discursos– que se imbrican en redes horizontales, donde no hay un nivel superior que gobierna a los otros. Pensar el capitalismo de esta manera implica acoger lo que los autores llaman, siguiendo al filósofo griego Kyriakos Kontopoulos, un “pensamiento heterárquico” (ídem., 18).

Además, frente a los estudios culturales y poscoloniales anglosajones existe otra diferencia radical del Grupo MC. Los primeros beben de fuentes posmodernas y son discursos que se inscriben en esa crisis de la modernidad patentizada a partir de los años sesenta por la ciencia social. De tal manera que están aún marcados por la impronta eurocéntrica. La posmodernidad para algunos de ellos, por ejemplo para Grosfoguel, “es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo” (2007, 74). Sus fuentes son, en parte, autores de esa corriente y del posestructuralismo. Mientras que el Grupo MC bebe, en sus bases teóricas, de la tradición latinoamericana como la teoría de la dependencia –si bien la critican fuertemente–, la filosofía de la liberación, la teoría de la Investigación-Acción Participativa (IAP) de Orlando Fals Borda, etc., sin que esto prive a algunos de sus miembros de la influencia posmoderna, como en el caso de Castro-Gómez, lo cual es notorio en su libro *Crítica de la razón latinoamericana* (1996).

Asimismo, si bien el grupo acoge el marxismo para el análisis del “sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial”, critica fuertemente su universalismo abstracto, su eurocentrismo y su filosofía de la historia, a la vez que su descuido por los aspectos étnicos, discursivos, simbólicos:

Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge de una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judío-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incor-

porada ni situada epistémicamente en su pensamiento (Grosfoguel, 2007, 69).

Este conjunto de aspectos es lo que Castro-Gómez ha llamado “El punto ciego de Marx”, donde además ha resaltado que éstos no son importantes para el filósofo alemán sencillamente porque el colonialismo –que los implica– pertenece a relaciones feudales, premodernas, siendo un “momento” del comunismo, por lo que desaparecerá en la dialéctica entre el proletariado y la burguesía (2005a, 13-20).

Por último, es preciso decir que el asunto del nombre de sus teorías es bastante problemático. El grupo comparte aspectos teóricos con las “teorías poscoloniales” –que incluye los estudios poscoloniales anglosajones y los subalternos–, pero a la vez tiene con ellas grandes diferencias²; comparten algunas bases teóricas, pero el Grupo MC bebe principalmente de los teóricos latinoamericanos y no posmodernos o pos-estructuralistas –una excepción es Santiago Castro-Gómez–; asimismo, el Grupo MC tiene un lugar de enunciación distinto, América Latina, si bien parte de sus integrantes laboran en universidades en Estados Unidos donde también residen gran parte de los miembros de los estudios poscoloniales. Es por eso que el Grupo MC han decidido inscribirse en lo que ellos llaman “teorías decoloniales”.

Una vez presentado este grupo de trabajo, esta “comunidad de argumentación” (Escobar), y puesto de presente su composición, su carácter político, transdisciplinar, heterogéneo, crítico y latinoamericano, en el siguiente apartado se expondrá su armazón conceptual y teórico fundamental, a la vez que se ampliará y precisará gran parte de lo enunciado en las líneas anteriores.

El aparato conceptual del Grupo Modernidad/Colonialidad

En la no-Europa habían sido impuestas identidades raciales no-europeas o no “blancas”. Pero ellas, como la edad o el género entre los europeos, corresponden a diferencias “naturales” de poder entre

2. Una de ellas es que el Grupo MC se centra en la herencia colonial-moderna de España y Portugal en América desde el siglo XVI hasta el siglo XX, mientras los estudios poscoloniales tradicionales centran su trabajo en el colonialismo inglés y francés de los siglos XVIII, XIX y XX. Los primeros ubican a los segundos dentro de la tradición eurocéntrica, pues comparten la visión clásica, según la cual la modernidad está representada en la Ilustración y la Revolución Francesa, mientras ellos la ubican en 1492. Véase, *Revista Nómadas*, n° 26, Bogotá, Universidad Central, 2007. En especial, la Editorial.

Europeos y no-europeos. En Europa están en formación, o ya están formadas, las instituciones modernas de autoridad: los Estados-nación modernos y sus respectivas identidades. Pero en la no-Europa sólo son percibidas las tribus y las etnias como el pasado pre-moderno, pues ellas serán reemplazadas en algún futuro por los Estados-nación “como en Europa”. Europa es civilizada. No-Europa es primitiva. El sujeto racional es europeo. La no-Europa es objeto de conocimiento. Como corresponde, la ciencia que estudiará a los europeos se llamará “sociología”, mientras que la que estudiará a los no-europeos se llamará “etnografía” (Quijano, 2007, 113).

Esta parte tiene como objetivo mostrar el andamiaje teórico y conceptual del Grupo MC. Sin embargo, es preciso decirlo, una exposición acabada de todo el programa requeriría un mayor espacio o un estudio de otra naturaleza, por lo que, tal vez, se omitan algunos conceptos; eso sí, no los más importantes. Hecha la anterior aclaración, empecemos por el concepto que, a mi juicio, es la base de los demás, o el concepto de donde parten y se sustentan los otros. Es el de “sistema-mundo”, creado por el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein en su monumental estudio *The Modern World-System* publicado en 1974. Wallerstein, con gran influencia de Fernando Braudel, cambió la perspectiva tradicional como se leía el capitalismo. El aporte del libro consistió en poner de presente que el sistema-mundo, entendido como el conjunto de redes y circuitos comerciales surgidos con los descubrimientos en los siglos XV y XVI, ayudaba a “desprovincializar” a Europa, pues lo que interesaba en adelante era ver las relaciones mundiales del capital y el estudio de las periferias, las semiperiferias y los centros. El libro muestra el impulso que tomó el capitalismo una vez se reemplazó el mar Mediterráneo por el océano Atlántico, con lo cual la historia se hizo, por primera vez, según Dussel, Historia Mundial. Es decir, aquí el sociólogo norteamericano daba un paso esencial para la crítica del eurocentrismo, aspecto que será de suma importancia en la obra del segundo Dussel³ después de los años noventa y en la de Aníbal Quijano.

3. El primer Dussel hacía énfasis en que el pensamiento europeo desde los griegos hasta Heidegger manejaba una ontología totalizante y dominadora que ocultaba y ejercía violencia sobre la alteridad, el otro (Dussel, 1983, 79 y ss). Sin embargo, en el segundo Dussel hubo un desplazamiento de lo ontológico a lo ético y epistemológico, como puede verse (Castro-Gómez, 2005a, 44-45). Esto no implica que otros conceptos del primer Dussel hayan desaparecido, simplemente muchos de ellos han sido reformulados.

El segundo concepto que aparece anclado en el anterior es la crítica a la modernidad de Dussel o lo que él llama “el mito de la modernidad”. Lo que pretende el filósofo de la liberación es mostrar que la modernidad no es la línea que va de Grecia, Roma, el medioevo, el Renacimiento, la Ilustración y la modernidad europea. Para el argentino esa es una visión eurocéntrica, una autoimagen que los europeos crearon, en especial, el romanticismo alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX, y filósofos como Kant y Hegel. En esa lectura la modernidad aparece autoconstituida, producto de sí misma, resultado de procesos y fenómenos intra-europeos. Esa lectura oculta el colonialismo y el aporte de otras culturas en la constitución de Europa. Es decir, esa visión genera el eurocentrismo.

Es aquí cuando Dussel acude al concepto de sistema-mundo para mostrar que la modernidad no es producto de fenómenos intra-europeos, sino que es una experiencia mundial, no local. Es mundial en el sentido de que se constituyó gracias a las redes marítimas y comerciales desde 1492. Por eso, para el argentino, la modernidad nace en 1492 con el descubrimiento de América, si bien su posibilidad se dio en las ciudades europeas de finales de la Edad Media. Dice Dussel:

Proponemos una segunda visión de la “Modernidad”, en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta 1492 (como fecha de iniciación del sistema-mundo). Anterior a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al extremo oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “una sola” *Historia Mundial* (Magallanes-El Cano da la vuelta de circunvalación a la Tierra en 1521) (Dussel, 2005, 46).

Esto quiere decir, simplemente, que el mundo moderno sólo fue posible con Europa como “centro”, pero esa posición sólo la logró Europa a partir de 1492, pues antes, por ejemplo, era más grande e incluso más desarrollado científica y tecnológicamente el mundo musulmán, el mismo que invadió Constantinopla en 1453 y que aportó, con esa invasión, entre otras cosas, al descubrimiento de América. Para Dussel, España fue la primera nación “moderna” que abrió la primera etapa moderna del “mercantilismo mundial”. Aquí la argumentación de Dussel se aparta de muchas interpretaciones corrientes. El argentino propone la existencia de dos modernidades. La primera inicia en el “largo siglo XVI” con los

descubrimientos de Portugal, España e Italia; la segunda está conformada por la Revolución Industrial y la Ilustración de los siglos XVIII y XIX. Lo que Dussel ha llamado la “segunda modernidad” es la única modernidad que Europa ha reconocido. Pero para Dussel esa segunda modernidad no hubiera sido posible sin los procesos que se dan en la primera. En la segunda modernidad, España, Italia y Portugal fueron reemplazadas por nuevas potencias imperiales: Holanda (siglo XVII), Francia e Inglaterra. Por otro lado, un Descartes, por ejemplo, es “producto de un siglo y medio de Modernidad: [es...] efecto y no punto de partida” (ídem.). Lo otro que el filósofo argentino resalta de esta lectura es que sólo a partir de 1492 Europa ubica las otras culturas como su periferia. Es decir, a partir de allí se da un proceso de periferalización del otro. Con ese proceso surge el etnocentrismo, que en realidad ha sido característica de todas las culturas, sin embargo

[...] el etnocentrismo moderno europeo es el único que *puede* [gracias a la Historia ahora sí Mundial, D.P] pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundanidad concreta hegemonizada por Europa como centro (ídem., 48).

Europa logró ponerse como “centro” gracias a las riquezas de América (España y Portugal) y los conocimientos y experiencias adquiridas durante el siglo XVI, es decir, gracias a la conquista. No fue con Inglaterra u otros países que entraron en la lógica del colonialismo un siglo después. Ésta es la razón por la que Dussel dirá que antes del *ego cogito* cartesiano existió el *ego conquiro* sobre América Latina. Y ese *ego conquiro* (yo conquisto) es sinónimo de ejercicio de la violencia sobre las poblaciones conquistadas. De ahí la lectura de la modernidad como violencia contra el otro. Otro que después aparecerá invisibilizado y llamado por el colonizador a salir de la minoría de edad, de la barbarie o el salvajismo⁴. Europa aparece así con una racionalidad interna, pero que a la vez ejerce una irracionalidad contra el otro, una irracionalidad que se oculta después dada su misión salvadora o la pretensión de que el otro cumpla sus mismas etapas de desarrollo histórico. Es lo que Dussel ha llamado “falacia desarrollista”, que por supuesto no está referida a lo meramente económico. Fue así, pues, como “América Latina entra en la Modernidad

4. Más adelante veremos cómo la modernidad como paradigma de la violencia es fundamental en Maldonado-Torres para su teorización de la “colonialidad del ser”, concepto propuesto por Mignolo pero desarrollado por el puertorriqueño.

[...] como la ‘otra cara’ dominada, explotada, encubierta” (ídem.).

Aquí es imprescindible mencionar las consecuencias que se derivaron del “mito de la modernidad”. Dussel menciona las siguientes:

a. La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior.

b. Esa superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros. Ese imperativo aparece como una exigencia moral.

c. El modelo de ese desarrollo debe ser el mismo camino seguido por Europa.

d. En este proceso aparece la violencia imbricada en el proceso civilizador. La violencia contra el bárbaro que se opone a la civilización aparece justificada.

e. La modernidad aparece como salvadora, pero en ese proceso crea víctimas (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción del medio ambiente).

f. El “bárbaro” aparece en este esquema como culpable, pues se opone a la civilización, lo que a su vez justifica la “inocencia” de la empresa modernizadora

g. En último lugar, ese carácter civilizatorio de la modernidad interpreta los sacrificios como inevitables. El barbarismo, salvajismo, la debilidad, etc., justifican esos sacrificios, pues en últimas, el beneficio es, sostiene el colonizador, para el incivilizado, el premoderno (ídem., 49).

Estos aspectos son fundamentales para entender el proyecto emancipatorio del Grupo MC, pero no sólo para eso, sino para comprender que de esta crítica a la modernidad y al eurocentrismo, al mito moderno, surge una profundización conceptual que completa y supera los postulados de Dussel. Eso es, a mi juicio, lo que logran autores como Mignolo, Quijano y Castro-Gómez.

Es aquí donde es pertinente introducir el tercer concepto fundamental del grupo, esto es, la “colonialidad del poder”. El concepto fue propuesto por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien ha sido también un fuerte crítico del eurocentrismo. Quijano es uno de los miembros del grupo que más énfasis hace en la cuestión económica, con lo cual corrige algunas de las deficiencias de los estudios culturales y poscoloniales tradicionales. Para muchos, entre ellos Castro-Gómez, éste es el concepto “clave” del Grupo MC. Esa centralidad se debe a que el concepto permite hacer una analítica del poder que supera la perspectiva de Foucault, principalmente porque define una estructura de control de la subjetividad desde el siglo XVI –y no desde el XVIII como lo mostró el filósofo francés–; en segundo lugar, porque pone en el centro de análisis la “dimensión racial de la biopolítica” y, por último, saca las consecuencias epistémicas de

ese conflicto, “mostrando que el dominio que garantiza la reproducción incesante del capital en las sociedades modernas, para necesariamente, por la occidentalización del imaginario” (Castro-Gómez, 2005a, 58).

Hay que decir, entonces, que la “colonialidad del poder” es, ante todo, una estructura de dominación con la que fue sometida la población de América Latina a partir de la conquista. En este sentido, la colonialidad del poder hace alusión a la invasión del imaginario del otro, en este caso, su occidentalización. Se domina a través de un discurso que se inserta en el mundo del colonizado, pero que también se reproduce en el locus del colonizador. De esa manera, el colonizador destruye el imaginario del otro, lo invisibiliza o subalterniza, mientras que por negación reafirma el propio. Así se transforma la vida del colonizado y, consecuentemente, se interioriza en él la cosmovisión propia de la cultura dominante. La colonialidad del poder reprime los modos de producir conocimiento, los saberes, los imaginarios, el mundo simbólico y las imágenes del colonizado e impone unos nuevos. El concepto refiere varios aspectos como, por ejemplo, la naturalización del imaginario del invasor, la subalternización epistémica del otro y el fetichismo que el colonialista logra crear de su propia cultura. En este último sentido, la cultura del colonialista aparece como seducción, de ahí el esnobismo que busca imitarla (Castro-Gómez, 2005a, 60). Creo que esto explica el esnobismo de las aristocracias colombianas del siglo XIX, cuando querían imitar los vestidos, modales y hasta la lengua de los franceses y que escenificó magistralmente José María Vergara y Vergara en su escrito *Las tres tazas*:

Casimiro Viñas fue llamado Casimiro de la Vigne, y como no tenía antes sobrenombre alguno, le quedó éste para *secula seculorum*. El mozo era de talento y se hizo el bobo; se estuvo un semestre enfadándose cada vez que le quitaban su ridículo apellido y le daban su elegante apodo. Los otros muchachos por llevarle la contraria no le llamaban sino de la Vigne. Al fin del semestre fingió el bribón de Casimiro que aceptaba el apodo por darles gusto y comenzó a firmar con él. He aquí cómo logró bautizarse a su gusto. Provisto de aquel apellido, de una buena figura y un carácter simpático, ha penetrado en todos los salones de lo que se llama entre nosotros alta sociedad (1967, 31).

Este tipo de simulaciones fue lo que el crítico colombiano Rafael Gutiérrez Girardot llamó, tomando el término de Rubén Darío, rastacuerismo. Este rastacuerismo, tan propio de las aristocracias bogotanas y latinoamericanas, escenifica esa consecuencia de la colonialidad del poder descrita arriba, a saber, que “La europeización cultural se convirtió en una aspiración”.

La colonialidad del poder construyó la subjetividad del “periferia-
lizado”. Y aquí es necesario ir, entonces, a la base del concepto, esto es, a
la noción de raza. Sólo así se dilucidan las complejas relaciones entre raza,
color, occidentalización del imaginario, subalternización epistémica y
capitalismo mundial. Es necesario, pues, desglosar el concepto de Aníbal
Quijano.

Según el sociólogo peruano, si bien es posible rastrear categorizaciones
raciales en la Edad Media, es en el siglo XVI cuando aparece el problema
en primer plano.

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida
antes de América. Quizá se originó como referencia a las diferencias
fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa
es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estruc-
turas biológicas diferenciales entre estos grupos (Quijano, 2005, 202).

Para Quijano es claro que la idea de raza fue aplicada primero a los
indios que a los negros y que el concepto de “blanco” es tal vez una
invención británica o norteamericana puesto que no hay registro, según
él, de esos usos en el siglo XVI. Es claro, por demás, que el concepto
de raza es una abstracción, una invención, que nada tiene que ver con
procesos biológicos, que no da fe, por ejemplo, de una mayor o menor
inteligencia. En el siglo XVI se crea la unión de color y raza.

Lo verdaderamente relevante aquí es mostrar cómo el concepto
de raza juega un papel fundamental en el desarrollo del capitalismo
moderno. “En América, la idea de raza fue un modo de otorgar
legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista”.
Fue una forma de justificar las viejas nociones de inferioridad y
superioridad. Con el concepto de raza unos grupos humanos aparecen
como inferiores, no sólo fenotípicamente, sino que igualmente son
inferiores sus producciones culturales y sus conocimientos. Y esta
clasificación de la población mundial va a desempeñar un papel clave
en el capitalismo en ciernes. En primer lugar, el concepto va a permitir
una “clasificación mundial de la población”, donde los colonizados son
los productores de materias primas y los que facilitan mano de obra. Es
una forma mundial de control del trabajo y de sus productos a favor del
emergente capitalismo.

Pero el concepto de raza tuvo otras consecuencias: produjo una
división racial del trabajo y una división racial del salario. Los blancos no
hacían oficios innobles y recibían salario; mientras que los indios eran
sometidos a la servidumbre, los negros eran esclavizados y, por supuesto,
el salario era monopolio del colonizador español. El salario fue el que

articuló todas esas relaciones. En Europa, el trabajo asalariado permitió una mayor dinamización del capitalismo. Según Quijano:

Esa colonialidad del control del trabajo determinó la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial. En otros términos, decidió la geografía social del capitalismo: el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno del cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos [...]. Pero al mismo tiempo, dicha relación social específica fue geográficamente concentrada en Europa, sobre todo, y socialmente entre los europeos en todo el mundo del capitalismo. Y en esa medida y manera, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista (ídem., 228, 221).

El concepto de raza arrojó otra consecuencia que ya ha sido mencionada y que está también en la base del concepto de colonialidad del poder. No sólo se trató de superioridad étnica del europeo, sino también de superioridad epistémica. Todas las formas de producir conocimientos por parte de los indígenas y los negros, así como otras culturas después, fueron consideradas inservibles. Eran sólo mitos, conocimiento pre-racional, mágico, etc. En este sentido, Europa ejerció lo que Castro-Gómez, siguiendo a la teórica hindú Gayatri Chakravorty Spivak, llamó “violencia epistémica” y que en estricto sentido está mejor descrito con los términos acuñados por el sociólogo venezolano Edgardo Lander cuando describe estos mismos fenómenos como “colonialidad del saber” (2005, 24). Entonces, la colonialidad del poder implica la colonialidad del saber. Es lo que Quijano nos dice: “Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento” (2005, 209). Por otro lado, más adelante veremos cómo el concepto de “violencia epistémica” está relacionado con el concepto de Castro-Gómez “el punto cero”. Digamos, de una vez, que toda esta reflexión sobre la hegemonía epistemológica de la modernidad, su racismo epistémico, fue lo que llevó al grupo a plantear “otras” formas de conocimiento y formular el programa de una reestructuración de las ciencias sociales en América Latina.

Mignolo, miembro activo del grupo ha teorizado –al hablar a los imaginarios–, el tema del occidentalismo (2005, 55 y ss) y el orientalismo. En el caso del orientalismo, el autor argentino no comparte con Edward Said, autor palestino perteneciente a los estudios poscoloniales, la afirmación según la cual Occidente se define en contraposición

con Oriente, pues eso sucede en el siglo XIX, con lo cual Said sigue manteniendo una perspectiva eurocéntrica, pues sólo reconoce la “segunda modernidad” y los discursos sobre el otro forjados por Francia e Inglaterra, obviando la primera modernidad teorizada por Dussel y los discursos sobre el otro producidos en el siglo XVI y XVII. Said obvia el primer discurso universalista con el cual Europa construye al otro y se autocomprende a la vez. Por lo demás, el occidentalismo no surge frente a Europa, sino que al ser América reconocida como una prolongación de Europa y no como su otro exterior, creó una diferenciación interna. Eso es notorio con los términos indios occidentales para referirse al Nuevo Mundo. Por lo tanto, el discurso occidentalista es anterior al mencionado por Said.

El punto donde confluyen Said y Mignolo es en el reconocimiento de que se requiere un discurso y la implantación de un imaginario para sostener una relación de colonialidad. No basta el dominio político-militar. Por otro lado, Said, siguiendo a Foucault, le ha aportado al Grupo MC la idea de la relación del nacimiento de las ciencias humanas y su correspondencia con el colonialismo. Ese tema lo trataremos enseguida y haremos énfasis en el vínculo existente entre las ciencias humanas, el surgimiento del Estado-nación en Europa y el capitalismo.

Para Wallerstein, Dussel y Mignolo, el Estado-nación moderno debe leerse en la perspectiva del sistema-mundo. De hecho es el Estado-nación el que jalona el proyecto moderno, que puede describirse con Weber como racionalización de la vida y desencantamiento del mundo⁵. Dice Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: “Como lema de toda investigación en torno al racionalismo debería figurar este sencillo principio, olvidado a menudo: que es posible ‘racionalizar’ la vida desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones” (1997, 80). La racionalización es la tarea que emprende el Estado. Para realizarlo necesitó homogenizar la vida de las personas, crear una síntesis social y un sujeto determinado para configurar la nación. El Estado necesitó formar identidades específicas que le permitieran la realización

5. Desde la perspectiva de Dussel y el Grupo MC, la interpretación desde Weber hasta Habermas, pasando por la Escuela de Frankfurt, se mueve en la perspectiva de la ciencia social eurocéntrica. Suponen que se dio un proceso continuo de racionalización desde las sociedades tradicionales hasta las modernas o, en términos marxistas, de la sociedad precapitalista a la sociedad capitalista, obviando la colonialidad, los complejos procesos que consolidaron el capitalismo mundial y la misma modernidad y, peor aún, legitimando la violencia ejercida sobre aquellos a los que Europa tenía que modernizar.

de sus programas y proyectos políticos, sociales y, por supuesto, económicos. No olvidemos que, según el mismo Weber, la relación entre el Estado y el capitalismo fue de interdependencia. Todo esto fue lo que Foucault llamó gubernamentalidad. En esa tarea el Estado se vio en la necesidad de agenciar las ciencias sociales. Éstas le sirvieron como instrumento útil para establecer su hegemonía sobre la sociedad. Dice Castro-Gómez:

El nacimiento de las ciencias sociales no es un fenómeno *aditivo* a los marcos de organización política definidos por el Estado-nación, sino *constitutivos* de los mismos. Era necesario generar una plataforma de observación científica sobre el mundo social que se quería gobernar. Sin el concurso de las ciencias sociales, el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer el control sobre la vida de las personas, definir metas colectivas a largo y a corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una identidad cultural. No sólo la reestructuración de la economía de acuerdo a las nuevas exigencias del capitalismo internacional, sino también la redefinición de la legitimidad política, incluso la identificación del carácter y los valores peculiares de cada nación, demandaba una representación científica avalada sobre el modo que “funcionaba” la realidad social (2005c, 147).

Las ciencias sociales estuvieron relacionadas en su matriz con el capitalismo: buscaron “ajustar la vida de los hombres al aparato de producción”, eso fue, precisamente, lo que mostró Foucault (2000, 111 y ss).

Las ciencias sociales agenciadas por el Estado moderno cumplieron un rol fundamental en la invención del otro. Es aquí donde el libro de Edward Said, *Orientalismo*, publicado en 1978, juega un papel importante. Lo que puso de presente era que el colonialismo tenía una dimensión cognitiva, lo que equivale a decir que hubo un “discurso colonial” de las ciencias humanas, de lo cual no se percató Michel Foucault. Por lo demás, Said hacía su lectura desde el filósofo francés, es decir, situaba el problema en los siglos XVIII y XIX, la “segunda modernidad”, sin percatarse que el problema era de, por lo menos, dos siglos antes⁶. Las ciencias crearon, por ejemplo, la noción

6. Mignolo ha mostrado cómo el humanismo del Renacimiento en el siglo XVI debe mirarse en la perspectiva del sistema-mundo. Para probarlo, bastaría mencionar el debate de Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda, así como los *Ensayos* de Montaigne. La invisibilización del aporte del colonialismo a ese humanismo es lo que el argentino ha llamado “el lado oscuro del Renacimiento”, así

de progreso. La etnografía, al realizar estudios comparativos, creó la visión de que ciertas culturas pertenecían al pasado de Europa. En ese sentido, el camino desde esa barbarie hasta el estado actual de la cultura europea se denominó progreso. Hoy sabemos los efectos que esa idea ha tenido sobre el tercer mundo en la versión, por ejemplo, del desarrollo económico. Con la idea de progreso, Europa creó una línea temporal donde aparecían en la cima. Esto significó deslegitimar la coexistencia espacial. Es decir, ahí operó un mecanismo de poder, pues si todos los pueblos existían en la época en el mismo tiempo –por ejemplo, siglo XVII– aunque en distintos espacios geográficos, por qué suponer que unas formas culturales eran superiores a otras. En efecto, ahí hubo una valoración basada en el etnocentrismo, que tenía como antecedente la idea de raza, con la cual se subalternizaba al otro, a quien se consideró premoderno, bárbaro, salvaje, incivilizado, tal como lo mostró Quijano.

Es clara, pues, la relación de las ciencias sociales con el Estado-nación y con el colonialismo: gracias a las ciencias sociales, Europa se construyó a contraluz. Eso es claro en la idea de progreso que invadió la ciencia, la filosofía y la economía a partir del siglo XVII (Castro-Gómez, 2005b, 21-42). Es así como esas ciencias aparecen despojadas de su “objetividad” y pureza, pues lo que sale a flote es que fueron “dispositivos ideológicos” generados dentro de lo que Mignolo ha llamado “sistema-mundo moderno/colonial”. Como corolario se puede recalcar con Castro-Gómez que:

Las ciencias sociales funcionan estructuralmente como un aparato ideológico que, de puertas para adentro, legitimaba la exclusión y el disciplinamiento de aquellas personas que no se ajustaban a los perfiles de subjetividad que necesitaba el Estado para implementar sus políticas de modernización; de puertas para afuera [en su relación colonial, D.P], en cambio, las ciencias sociales legitimaban la división internacional del trabajo y la desigualdad de los términos de intercambio entre el centro y la periferia, es decir, los grandes beneficios sociales y económicos que las potencias europeas estaban obteniendo del dominio sobre sus colonias. La producción de alteridad hacia adentro y la producción de alteridad hacia fuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La colonialidad del poder y la colonialidad del saber se encontraban emplazadas en una misma matriz genética (2005c, 154).

Para Castro Gómez, la etnografía, la geografía, la antropología, la

como la colonialidad, que es diferente al colonialismo, como ya se puso de presente, es el “lado oscuro” o la “cara oculta” de la modernidad.

paleontología, la arqueología y la historia, al estudiar el pasado de las civilizaciones, sus productos culturales e instituciones, permitieron elaborar comparaciones con respecto al mundo europeo y en ese sentido justificaron el colonialismo. Lo curioso es que el canon, el molde, la medida, el patrón, de comparación es el del “centro” de la historia mundial, esto es, Europa. Allí lo otro aparecía naturalmente inferior. Es decir, el otro fue visto como mera naturaleza, visión que se popularizó en el siglo XVIII y que tiene sus ecos en Hegel. Pero el asunto no era nuevo. El otro es “naturalizado” ya en el siglo XVI. Las Casas, por ejemplo, alegaba que la gran arquitectura mexicana servía para probar que los indios eran hombres de cultura, pero Sepúlveda alegaba que las arañas y las abejas podían construir arquitecturas que ni siquiera el hombre podía imitar y sin embargo eran animales.

Hay un quinto concepto importantísimo del Grupo MC que está relacionado con el tema ya tratado de las ciencias y que sirve para explicar, ante todo, lo que puede llamarse la “hegemonía epistémica eurocéntrica” sobre el resto del orbe. Se trata del concepto “la *hybris* del punto cero” del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. El concepto lo podríamos relacionar con el de colonialidad de poder o incluso estaría subsumido en el de colonialidad del saber, pero dada su importancia esclarecedora para el nacimiento de las ciencias sociales en Europa y su posterior monopolio sobre el resto de formas de producir conocimiento, la hegemonía epistémica producida durante la modernidad y la relación de éstas con el colonialismo, lo trataremos aquí de forma independiente. Además, porque este concepto le ha servido al filósofo colombiano para plantear una crítica a la universidad y, a la vez, proponer una reestructuración o re-fundamentación de la misma.

Para dilucidar el origen del concepto es necesario remitirnos a Descartes y al siglo XVII. En este siglo muchas cosas habían cambiado. Hubo interesantes avances en física, matemáticas, astronomía, navegación y técnica, y el capitalismo mundial estaba en ciernes. Fue todo este espíritu, forjado desde 1492, el que hizo posible, como sostuvo Dussel, un Descartes y, por ende, el nacimiento de la ciencia moderna. Es precisamente esta ciencia la que emerge con fuerza en este siglo con autores como Bacon, Galileo, Spinoza, etc. Esa ciencia está en sus orígenes hermanada con la filosofía. Sin embargo, la mirada sobre el mundo empieza a cambiar con ella. El mundo medieval empieza a desgarrarse y nace una nueva concepción del mundo. Danilo Cruz Vélez, el precursor de la filosofía en Colombia, dirá que con Descartes el mundo naciente encontró seguridad. Esa seguridad se instaló en la subjetividad, lo cual desencadenaría un proceso que se prolonga hasta Husserl (Sierra, 1996,

95). En efecto, lo que Castro-Gómez quiere resaltar es que con Descartes cambia totalmente el paradigma de cómo se observa el mundo. En pocas palabras, el hombre requiere verdades claras y distintas, que lo alejen de lo falso. La matemática se convierte en el prototipo del conocimiento. Es la razón la que ahora se instala donde antes estaba instalado Dios. La razón se convirtió en el nuevo Dios y con ella surgió la matematización del cosmos, de la naturaleza, que ahora es *res extensa*, pero en últimas, de ahí nació la pretensión de regular igualmente la *polis*, la comunidad, la sociedad. Este proyecto es el que el filósofo colombiano, siguiendo a Stephen Toulmin, llama el proyecto “cosmópolis” (2005b, 23-24).

El hecho de que el conocimiento tenga en la base a las matemáticas es la garantía de la verdad, de lo inobjetable. Por eso era necesario, dice Castro-Gómez, deshacerse de las opiniones comunes y asumir la razón para llegar a la verdad. Recordemos, de paso, que este fue el postulado de Hegel, en la introducción de la *Fenomenología del espíritu* (1807) cuando enunció su programa de elevar la filosofía a la ciencia. Descartes, pues, anunció el programa donde las opiniones, la *doxa*, el error, la incertidumbre, desaparecían. Buscó seguridad absoluta en la certeza que le arrojó el “pienso, luego existo”. Ese postulado, junto con el dualismo *res cogitans-res extensa*, llevó a que el lugar, las culturas y los sitios de enunciación fueran invisibilizados. La universalidad del conocimiento no podía estar ligada a la pluralidad de espacios y culturas⁷. Ese punto seguro, desde el cual se observa todo, se mira todo, es lo que Santiago Castro-Gómez llama: la “hybris del punto cero” (2005b, 25). Esto significa que Descartes funda un nuevo comienzo y

Comenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo por ejemplo, cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos. Por ello, el punto cero es el comienzo epistemológico absoluto, pero

7. Recordemos que Husserl, en el siglo XX y al final de su vida, en su libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, criticó a la ciencia moderna, en especial a Galileo, el que hiciera abstracción del mundo de la vida y se desligara de él, de lo sensible. Es decir, Husserl puso de presente la abstracción matemática desligada del mundo material. La ciencia olvidó eso y gracias a ese olvido se debía, en parte, “la crisis”. El mundo de la vida es para Husserl algo concreto, fuente de cualquier enunciación cognitiva sobre el mundo, por eso no se puede prescindir de él. Este hecho refuta el presunto subjetivismo que se la ha endilgado al padre de la fenomenología y que él mismo rechaza en su libro citado (Husserl, 1991, 28 y 130).

también el del control económico y social sobre el mundo. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de instituir, de representar de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado. Se trata de una representación en la que los “varones ilustrados” se definen a sí mismos como observadores neutrales e imparciales de la realidad” (ídem.).

Este es el gran aporte de Descartes. El término *hybris* sirve para referir precisamente el pecado cometido por los humanos al querer ser dioses. Descartes cometió ese pecado, pues su *ego cogito* sustituyó la mirada observadora, donadora de sentido y controladora de la realidad del Dios medieval. Así se da una sustitución: la “teo-política del conocimiento” de la Edad Media es reemplazada por la “ego-política del conocimiento” del sistema-mundo moderno/colonial (Mignolo).

Descartes fundó de esta manera la razón universal, una razón donde el conocimiento se autoproduce. El sujeto de ese conocimiento está descorporalizado, descontaminado. Se sitúa en el lugar donde todo lo puede ver, pero a la vez en el lugar donde él no puede ser visto. Es el lugar epistémico absoluto. Con razón ha dicho Ramón Grosfoguel: “Se trata de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo”, así se “inaugura el mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal, más allá del espacio y del tiempo [...] a través de una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía del poder mundial” (2007, 64).

Esto indica que cuando Descartes postula el *ego cogito* no está pensando en otras culturas, ni en otros saberes u otras formas de producir conocimiento. Éstas quedan de suyo encubiertas. Él no está pensando que su filosofía se está haciendo desde Europa. Sin embargo, le da valor universal, tal vez porque ha interiorizado la visión según la cual la no-Europa no tiene racionalidad, sino conocimientos mágicos, prerracionales. De ahí que los primeros renglones que abren el *Discurso del método* no se refieren en realidad a todos, sino a los europeos varones. Recordemos el pasaje: “El buen sentido (la razón) es la cosa que mejor repartida está en el mundo”. Más adelante dirá que ese “buen sentido” es “por naturaleza igual en todos los hombres” (Descartes, 1986, 69). Aquí en realidad no se refiere a todos los hombres, pues la visión que en ese momento Europa tenía de América era la difundida por los cronistas, viajeros y clérigos,

donde el indígena y el negro aparecen como subhumanos y bárbaros, carentes de razón, motivo por el cual hay que “civilizarlos”.

Por su parte, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres ha llevado las consecuencias de la filosofía cartesiana a otro nivel:

Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “yo pienso” (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son o no deben existir o son dispensables) (Maldonado-Torres, 2007, 144).

No sobra decir que esta pretensión epistémica de Occidente, que floreció en la primera modernidad, aún persiste. Por eso aún muchos sólo consideran filosofía la producida en Europa, ciencia la producida en los laboratorios del primer mundo y no-conocimiento a los llamados conocimientos tradicionales. La colonialidad del poder creó un fetichismo epistémico, poniendo de presente la colonialidad del saber sobre el resto del mundo. De ahí surgió la hegemonía epistémica de Europa que se impuso sobre el orbe. Con esa operación se evidenció, como lo han sostenido desde el Grupo MC, la existencia de una “geopolítica del conocimiento”, esto es, un conocimiento único, objetivo, imparcial, universal y verdadero producido y agenciado desde Europa. Pero las consecuencias de la hazaña epistémica europea son mayores. Una vez las ciencias europeas –nacidas en los países con mayor desarrollo del capitalismo, como Inglaterra, Francia, Alemania e Italia– se ubicaron en el “el punto cero” se legitimó científicamente una mirada colonial sobre el mundo, es decir, en adelante el colonialismo apareció justificado científicamente. De esta manera, por ejemplo, la antropología empezó a estudiar culturas, a compararlas con el desarrollo europeo, legitimando la necesidad de modernizar a su objeto de estudio. Si bien la antropología auscultó también otras culturas y formas de vida ampliando la mirada de Europa (Restrepo, 2007). El ejemplo de la antropología explica la emergencia de estudios en el tercer mundo. Ciencias ávidas de exoticiidades. Refiriéndose al orientalismo ha dicho Castro-Gómez:

El dominio europeo sobre el mundo requería de una legitimación científica y es aquí donde empiezan a jugar un papel fundamental las nacientes ciencias del hombre: filología, arqueología, historia, etnología, antropología, geografía, paleontología. Al ocuparse del *pasado* de las civilizaciones orientales, estas disciplinas construyen a *contraluz* el presente ilustrado de Europa (2005b, 45).

Todo esto testimonió de nuevo y ratificó el fundamento colonial del nacimiento de las ciencias en la modernidad.

Hay que decir, además, que la violencia epistémica tratada aquí produjo igualmente la subalternización de las lenguas. Es decir, después del siglo XVI y, en especial, durante la segunda modernidad operó una geopolítica lingüística y epistémica (Garcés, 2007, 217-242). Mignolo ha sostenido que las lenguas coloniales o imperiales han sido, en la antigüedad, el griego y el latín; en la primera modernidad, el italiano, el portugués y el castellano y, en la segunda modernidad, el francés, el inglés y el alemán. Europa ejerció también un monopolio lingüístico. Despreció las lenguas de los aborígenes y con ellas, despreció y subvaloró las ideas, imaginarios, cosmovisiones de las culturas mismas. En este mismo proceso, las culturas con escritura se impusieron sobre las culturas ágrafas, orales. Éstas últimas fueron barbarizadas. En su libro *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), el filósofo vitalista-cristiano-existencial Miguel de Unamuno sostuvo: “la sangre del espíritu es la lengua” (1983, 313). Pues bien, gracias a la violencia física y epistémica ejercida por Europa, las culturas americanas y africanas se desangraron y con ese desangre desaparecieron muchas manifestaciones espirituales.

Para terminar sólo queda por exponer uno de los conceptos más significativos del Grupo MC. Es un concepto que sintetiza gran parte de los anteriores porque denota y contiene todas las consecuencias prácticas que de ellos se derivan. Es la inscripción del ejercicio colonial en la vida y la existencia misma del colonizado. Se trata del concepto “colonialidad del ser”, del filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres. Él lo ha construido en diálogo con Heidegger, Levinas, Dussel, Frantz Fanon, entre otros. En este sentido, puede decirse, es un concepto síntesis.

Maldonado-Torres sostiene que el ser como fue pensado por Heidegger es un ser excluyente pues es el ser europeo desde los griegos, que para el filósofo alemán fue ocultado por la filosofía hasta la Edad Moderna. Fue lo que Heidegger llamó el “olvido del ser”. Sin embargo, el ser de Heidegger no incluye la experiencia colonial, ni tiene en cuenta aspectos como la raza o el género. Es un ser europeo. De esta reflexión se pasa fácilmente a poner de presente algo en lo que Levinas y Dussel han insistido: la negación que el ser hace del otro, la forma como desconoce la alteridad y el modo como relega al diferente, en últimas, cómo lo convierte en no-ser, en nada.

Esa negación del otro fue una experiencia violenta. Y Dussel ha hecho énfasis en esa violencia originaria de la modernidad, que tiene su origen en la conquista. Por eso Maldonado-Torres acoge el concepto dusseliano de *ego conquiro* y lo relaciona con el concepto de *ego cogito*. Primero fue la

certidumbre del ser conquistador y luego la certidumbre cartesiana. Aquí el puertorriqueño acude a lo que Fanon, en su libro *Los condenados de la tierra*, llamó una “realidad colonial maniquea”. Recordemos a Fanon:

El mundo colonial es un mundo maniqueo. No le basta al colono limitar físicamente, es decir, con ayuda de sus policías y de sus gendarmes, el espacio del colonizado. Como para ilustrar el carácter totalitario de la explotación colonial, el colono hace del colonizado una quinta esencia del mal. La sociedad colonizada no sólo se define como una sociedad sin valores [...]. El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es mal absoluto. Elemento corrosivo de todo lo que está cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar todo lo que se refiere a la estética o la moral, depositario de fuerzas maléficas (2003, 35-36).

Es decir, el colonizador desfigura y deforma el imaginario del colonizado. Fue lo que hicieron la mayoría de españoles con los indígenas. En esa maniqueización se ejerce la violencia típica del ego imperial, la actitud imperial del *ego conquiro*.

La recurrencia al *ego conquiro* y al *ego cogito* apunta a poner de presente que antes de la duda metódica en el campo del conocimiento sobre el yo y el mundo, existió una duda que la precedió. Esta duda estaba sustentada en el yo conquistador, que en su acción violenta “dudaba” de la humanidad del conquistado. Ese *ego conquiro* está representado por los españoles de la primera modernidad. Por eso dudaron de la humanidad del indio. De ahí los debates sobre si éstos tenían o no alma. Esa actitud fundó una forma de escepticismo, un escepticismo que surgió frente al otro, al diferente. Era un escepticismo sobre su humanidad, su condición de hombres pertenecientes a la misma especie. Fue una duda sobre el otro, que era el dominado y que por carecer de humanidad se le podía matar, humillar, maltratar, degradar. Esa duda era más fuerte y precedió a Descartes. Esa duda sobre la humanidad misma del conquistado es lo que el autor llama “escepticismo maniqueo misantrópico”, un misantropismo racista/imperial (2007, 134).

El maniqueísmo desconfigura y deforma la realidad del colonizado. El *ego conquiro* impuso la no-ética de la guerra propia de toda actitud imperial, conquistadora. Y como la modernidad está sustentada en esas conquistas, ésta resulta siendo el paradigma de la guerra. La modernidad es, intrínsecamente, violenta. Está relacionada con el genocidio, la guerra y la dominación física y espiritual. De la conquista se deriva la

violación de mujeres, el asesinato de las mismas, los niños y los hombres. La modernidad como paradigma de la guerra puede prescindir del otro, lo convierte en alguien desechable, dispensable. Los colonizados en esta lógica aparecen como “los condenados de la tierra”. Por eso “El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud” (Maldonado-Torres, 2007, 137). De hecho ese control sobre los no-europeos y la naturaleza provienen para el filósofo de la división cartesiana mente/cuerpo. Así el otro y lo otro aparecieron como objetos de dominio, objetos para ser adueñados (como dice el filósofo en el *Discurso del método*), apropiados y expoliados.

Lo que Maldonado-Torres ha querido significar con el concepto “colonialidad del ser” es la inscripción en la vivencia diaria de los individuos de situaciones donde la vida misma está en peligro constante, donde se la puede perder a la vuelta de la esquina; es la normalización de situaciones excepcionales; es convertir la no-ética de la guerra moderna en algo habitual, que nos acecha; es cuando se vive dominado, domeñado, sin esperanzas. La colonialidad del ser se ha mostrado históricamente en los colonizados americanos y asiáticos; en los “condenados” de Fanon en el continente negro; en las víctimas del holocausto nazi. La colonialidad del ser es la “vida dañada” de la que habló Adorno en *Mínima moralía*. El filósofo de la Escuela de Frankfurt la expresó cuando escribió un apartado ya célebre, casi un cliché: “Luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía” (1984, 248). La colonialidad del ser mata la esperanza de vivir, mata la utopía, corroe el deseo, lo pone en suspenso.

Mignolo, quien propuso el concepto, sostuvo que era engendrado por la colonialidad del ser y el saber. Por eso es un concepto síntesis, que, por supuesto, tiene el racismo como uno de sus elementos constitutivos; manifiesta la realidad de millones de niños que mueren de hambre en el tercer mundo, la realidad de los indigentes o los mal llamados “desechables” en nuestro medio, así como la destrucción del planeta, pues la depredación ambiental, la usurpación del material genético para uso de las multinacionales, sólo indica que la colonialidad del poder, en estos tiempos posmodernos, muta en biocolonialidad del poder, esto es, en el control y colonización de la vida misma (Cajigas-Rotundo, 2007, 169 y ss.)⁸.

8. Omíto en este recorrido conceptual algunos trabajos importantes que se vienen

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Crítica cultural y sociedad*. Madrid, Sarpe, 1984.
- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo. “La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill Libros, 1996.
- La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán, Universidad del Cauca, 2005a.
- *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada 1750-1816*. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2005b.
 - “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro” en Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso, 2005c.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Dussel, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América, 1983.
- “Del descubrimiento al desencubrimiento” en *Nuestra América frente al V centenario*. Bogotá, Editorial El Búho, 1992.
 - “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso, 2005.
- Escobar, Arturo. “Mundos y conocimientos de otro modo” en <http://www.decoloniality.net/files/escobar-tabula-rasa.pdf>
- Fanon, Franz. *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 2000.
- Garcés, Fernando. “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Grosfoguel, Ramón. “Decolonizando los universalismos occidentales: el plu-riversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad

desarrollando dentro del grupo, por ejemplo, el trabajo teórico de Escobar sobre el desarrollo, el posdesarrollo y la naturaleza, así como otros aportes de Fernando Coronil.

- Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Editorial Crítica, 1991.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Mignolo, D. Walter. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” en Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso, 2005.
- “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Restrepo, Eduardo. “Antropología y colonialidad” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Sierra Mejía, Rubén. *La época de la crisis. Conversaciones con Danilo Cruz Vélez*. Cali, Universidad del Valle, 1996.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Sarpe, 1983.
- Vergara y Vergara, José María. “Las tres tazas” en *Cuadro de costumbres*. Bogotá, Biblioteca Shering Corporation USA de la Cultura Colombiana, 1967.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Editorial Península, 1997.